

# «En Række indbyrdes stridende Programmer»

*Nietzsche, Brandes, Strindberg og Knut Hamsuns Sult*

Jørn Inge Frostad



NOLISP350

Mastergradsoppgave i nordisk litteratur

Vår 2017

Universitetet i Bergen

*Institutt for lingvistiske, litterære og estetiske studier*

## **Takk!**

Arbeidet med denne oppgaven har vært en interessant prosess for meg, og jeg har lært mye nytt om en tid og en tematikk som jeg ikke hadde særlig stor kjennskap til fra før. 1800-tallets siste tiår har blitt gjort mer levende for meg, og projiseres på fantasiens netthinne som en spennende og motsetningsfylt tid. Knut Hamsun har karakteristisk nok blitt enda mer uåndgripelig for meg enn han allerede var, men han har på ingen måte blitt mindre fascinerende.

Takk til min veileder Eivind Tjønneland, som har vært en tålmodig og opplysende kilde til både kunnskap og motivasjon hver gang jeg har banket på døren hans.

Takk til mor og far, som også har vært uendelig tålmodige, og som på ulike måter har hjulpet og støttet meg underveis.

Takk til venner og kjente, hjemme og ute. Ingen nevnt, ingen glemt.

Bergen

15. mai 2017

Jørn Inge Frostad

# Innholdsfortegnelse

Kapittel	Side
<b>1. Innledning.....</b>	<b>1</b>
1.1. Motivasjon og problemstilling.....	1
1.2. Oversikt over oppgaven.....	3
1.3. Tidsmessig avgrensning.....	6
1.4. Tidligere forskning.....	6
1.5. Noen bemerkninger omkring nyhistoristisk metode.....	8
<b>2. Brandes, Nietzsche og radikalismedebatten.....</b>	<b>11</b>
2.1. Brandes oppdager Nietzsche.....	11
2.2. Brandes' ideologiske kursendring.....	12
2.3. Georg Brandes: «Aristokratisk Radikalisme».....	17
2.3.1. Overmennesket.....	17
2.3.1.1. Vulgariseringen av overmenneske-begrepet.....	19
2.3.2. Herre- og slavemoralen.....	21
2.3.3. Brandes' «assimilasjon» med Nietzsche.....	24
2.4. Radikalismedebatten.....	25
2.4.1. Harald Høffding: «Demokratisk Radikalisme».....	25
2.4.2. Høffding og Spencer.....	26
2.4.3. Resten av debatten.....	28
2.4.4. Oppsummering.....	29
2.5. <i>Fin de siècle</i> som ideologisk «bakteppe».....	31
<b>3. Hamsun, Brandes og Nietzsche.....</b>	<b>34</b>
3.1. Knut Hamsun og veien mot <i>Sult</i> .....	34
3.2. Åndsaristokraten Hamsun stiger fram: Tekster fra tiden før <i>Sult</i> .....	38
3.2.1. «Kristofer Janson» og et brevfragment.....	38
3.2.2. <i>Fra det moderne Amerikas Aandsliv</i> .....	41
3.2.3. «Lars Oftedal» og det «ustabile» moralbegrepet.....	46

3.3. Hamsuns forhold til Nietzsche.....	47
3.3.1. Nietzsche som «skjult» påvirker?.....	48
3.3.2. Ola Hanssons Nietzsche-artikler.....	49
3.4. Hamsuns forhold til Brandes.....	50
<b>4. Strindberg, Brandes og Hamsun.....</b>	<b>54</b>
4.1. Strindberg-forbindelsen.....	54
4.1.1. Brandes og Strindberg.....	54
4.1.2. Hamsun og Strindberg.....	55
4.2. Strindberg som «Nietzsche-medium».....	57
4.2.1. «Talent»-begrepet.....	58
4.2.2. Slaveriet og aristokratiet.....	59
4.2.3. Karakter-begrepet og brøkfølelses-begrepet.....	61
4.3. Hamsun, Brandes og <i>Frøken Julie</i> .....	61
4.4. Foreløpig konklusjon: det problematiske påvirkningsspørsmålet.....	64
<b>5. Analyse av <i>Sult</i>.....</b>	<b>66</b>
5.1. <i>Sult</i> -helten: aristokratisk, stolt og uforanderlig.....	66
5.1.1. Sultbegrepet: fysisk og kunstnerisk.....	69
5.1.2. Symbolske eiendeler.....	71
5.2. <i>Sult</i> -helten, Hamsun og deres felles holdninger.....	72
5.3. Hamsuns helter og det «nietzscheanske».....	73
5.4. Tematikk fra «Aristokratisk Radikalisme».....	77
5.4.1. Herre- og slavemoralen og det «overmenneskelige».....	77
5.4.2. Språklige og moralske «omvurderinger».....	82
5.4.3. Løgneren som uttrykk for en relativistisk moral.....	83
5.4.4. Språklig nyskaping som bekreftelse av selvet.....	85
5.4.5. Frigjørelse ved reisens slutt?.....	87
<b>6. Avslutning.....</b>	<b>89</b>
6.1. Videre forskning.....	90

<b>Litteratur.....</b>	<b>91</b>
Primærlitteratur.....	91
Sekundærlitteratur.....	93
<b>Sammendrag.....</b>	<b>97</b>
<b>Abstract.....</b>	<b>98</b>
<b>Redegjørelse for profesjonsrelevans.....</b>	<b>99</b>

# 1. Innledning

## 1.1. Motivasjon og problemstilling

Knut Hamsun er stadig aktuell, vel 65 år etter sin død. Hans aktualitet beror som kjent på både mer og mindre flatterende faktorer, og hans veldokumenterte og tydelig uttalte nazistiske tilbøyeligheter under andre verdenskrig står nok langt fram i køen av assosiasjoner folk flest forbinder med navnet hans fortsatt i dag. Selv om Hamsuns omdømme som privatperson nok er blitt sterkt farget av hans holdninger og uttalelser i denne forbindelse, synes inntrykket og vurderingen av *kunstneren* Hamsun ikke nødvendigvis å ha tatt like mye skade, i det minste ikke for den som evner å skille mellom hans liv og hans verk. Høyest i kurs, i hvert fall blant forskere og litteraturvitere, står kanskje den delen av hans produksjon som tok til sent i 1880-årene, men som gjerne omtales som hans «90-tallsdiktning». Denne benevnelsen skyldes nok primært *Sult*, det betydelige og kunstnerisk nyskapende verket som utkom nettopp i 1890 — «Begyndelsen til mine Bøger», ifølge Hamsun selv (jf. Næss, 1994, s. 162).

Hamsuns diktning i denne perioden sprenget seg fram etter at forfatteren, stinn av vyer, ambisjoner og sarte nerver, «restartet» forfatterskapet og presenterte det han selv erklærte som en «ny» litteratur, preget av en subjektiv vending bort fra tidens realisme og naturalisme, og innover i sjelens mystiske irrganger. Mye av «ny-heten» i denne psykologiske «nervelitteraturen» lå i måten den tok opp i seg elementer av periodens intellektuelle og kunstneriske tidsånd og diskurs på. Åndslivet i Norden absorberte på denne tiden stadig nye filosofiske og litterære impulser fra Europa, og religionen måtte i økende grad vike til fordel for et større fokus på psykologi og det fremmedgjorte enkeltmenneske. Det er den mulige innflytelsen særlig fra én av disse europeiske impulsene som skal gås etter i sømmene i det følgende.

Denne oppgaven vil bestå av to overordnede deler. Den første delen vil drøfte den tyske filosofen Friedrich Nietzsches mulige påvirkning på den «tidlige» Knut Hamsun, dvs. forfatteren som han framsto i perioden fra sin ankomst til København sommeren 1888, og fram til utgivelsen av *Sult* i 1890 — riktignok med enkelte avstikkere bak- og framover i tiden. Problemstillingen er enkel nok: *Kan man spore og slå fast en idémessig innflytelse fra Friedrich Nietzsche til Knut Hamsun?* Det hersker stor uenighet omkring dette spørsmålet, og jeg vil derfor forsøke å nøste litt opp i flokene.

I den mer analytiske delen av oppgaven vil jeg deretter gå videre og se på *hvorvidt Nietzsches eventuelle innflytelse kan spores i Hamsuns verk Sult*. Her vil jeg forsøke meg på en nærlesning av et antall passasjer fra verket, orientert omkring noen sentrale begreper utledet fra det «Nietzsche-bildet» Hamsun teoretisk sett har kunnet forholde seg til. Dette bildet baseres hovedsakelig på Georg Brandes' presentasjon av Nietzsche, samt på August Strindbergs mulige indirekte formidling av tyskerens tankegods til Hamsun. Analysen vil også ta hensyn til et tidlig oversatt utdrag av Nietzsches *Also Sprach Zarathustra*, trykket i tidsskriftet *Ny Jord* i 1889. Som jeg vil vise i det følgende, utgjør disse tre kildene til sammen det «fundamentet» Hamsun teoretisk sett mest sannsynlig kan ha hatt mulighet til å bli kjent med Nietzsches idéer gjennom.

Forbindelsen mellom Nietzsche og Hamsun har blitt eksplisert både av Hamsun selv (riktignok så sent som i 1929) og av flere framstående Hamsun-kjennere opp gjennom årenes løp. Til tross for dette synes den stadig noe uavklart, i det minste når det gjelder tiden før *Mysterier* blir utgitt i 1892. Jørgen Haugan går kanskje lengst i å hevde en tidlig forbindelse mellom Nietzsche og Hamsun når han i sin selverklærte «litterære biografi» *Solgudens fall* hevder at «Nietzsches ånd» er til stede i *Sult* (Haugan, 2004, s. 87). Også Øystein Rottem slår fast at Nietzsches «aristokratiske radikalisme» (etter en definisjon lansert av Georg Brandes som vil gjennomgå i det følgende) utgjør en betydelig del av det idé- og litteraturhistoriske fundament romanen bør leses på bakgrunn av (Rottem, 1989, s. 145). Rottem skriver i tillegg at «Nietzsches røst» kan merkes både i *Sult* og andre Hamsun-tekster fra samme periode (Rottem, 2002, s. 82). Flere andre Hamsun-kjennere har også kommet med tilsvarende uttalelser — disse vil berøres underveis.

Det finnes grunn til å tro at Hamsun hadde eller fikk kjennskap til Nietzsches ideologi før eller under arbeidet med *Sult*, men det er ingen enkel sak å finne håndfast belegg for det. Det ville nok være optimistisk å tro at et slikt belegg vil komme til syne i løpet av denne oppgaven, men den uavklarte forbindelsen utgjør like fullt et interessant drøftingsmateriale, og det har ikke vært gjort mange forsøk på å sette Nietzsche i forbindelse med *Sult*. Jørgen Haugan er så å si den eneste som har gjort en kort lesning av verket med blikket rettet spesifikt mot den tyske tenkeren, og jeg vil rimeligvis forholde meg til denne lesningen i det som følger. Nietzsches innflytelse på Hamsun blir noe bedre dokumentert i årene etter *Sult*, og tyskeren settes oftest i forbindelse med hans senere nittitalls-verker, da først og fremst *Mysterier* (1892), *Pan* (1894) og den senere dramatiske trilogien

som utgjøres av stykkene *Ved Rigets Port* (1895), *Livets Spil* (1896) og *Aftenrøde* (1898) (se f.eks. E. Beyer, 1990, s. 141 eller Kunnas, 1994, s. 31-33).

Hamsun og Nietzsche aldri hadde direkte kontakt, og en eventuell innflytelse fra tyskeren til nordmannen må så godt som helt sikkert ha passert gjennom en eller flere mellom-menn. De to viktigste skikkelsene i denne forbindelse er nettopp Georg Brandes og August Strindberg — begge to store helter for Hamsun. Felles for Brandes og Strindberg er det at de hadde hver sine «Nietzsche-raptuser» i den samme perioden som jeg har streket opp ovenfor, altså mellom 1888 og 1890 — *Sults* «inkubasjonstid». Jeg vil ta for meg disse mennene i større detalj etter hvert.

## **1.2. Oversikt over oppgaven**

I det inneværende kapitlet vil jeg kort presentere noen av forutsetningene for oppgavens form og utførelse, så som dens tidsmessige avgrensning, dens metodiske vinkling og dens forhold til tidligere forskning på Nietzsche-Hamsun-forbindelsen.

I kapitlene som følger dette første, vil jeg forsøke å streke opp den historiske konteksten som ligger til grunn for oppgavens tematikk, og forhåpentlig gi et noenlunde representativt bilde av det ideologiske, litterære og intellektuelle «klimaet» som det manifesterte seg i København omkring tiden da *Sult* utkom. I kapittel 2 vil jeg først forsøke å presentere Georg Brandes og Friedrich Nietzsche på måter som viser hva som gjorde dem relevante og interessante for hverandre, samtidig som jeg greier ut omkring det for denne oppgaven mest sentrale konseptet i Brandes' Nietzsche-formidling; nemlig den såkalte «aristokratiske radikalisme».

Det er viktig å påpeke at jeg i oppgavens løp hovedsakelig vil forholde meg til den «versjonen» av Nietzsche som Georg Brandes kompilerte og presenterte gjennom sine forelesninger, artikler og debatter, heller enn å gå til Nietzsche selv. Dette gjør jeg for forsøksvis å skape et mer representativt bilde av hvordan Nietzsches tankegods hadde forutsetninger for å bli forstått av de aktuelle involverte i den bestemte perioden. Det er et veldokumentert faktum at Brandes gjennom sine forelesninger fra talerstolen i København i april 1888 var den første som virkelig gjorde Nietzsches tanker kjent i Norden. Det var dermed hans «versjon» av den tyske tenkeren som først fikk innflytelse på tiden og stedets litterære og intellektuelle miljø. Mange lånte øret til Brandes, som var en betydelig skikkelse i sin samtid. Samtidig hadde ytterst få før dette hatt anledning eller grunn til



å lese Nietzsche. På det tidspunkt Brandes først presenterte ham, var han så å si totalt ukjent, selv i sitt hjemland. Faktisk hadde tyskeren på denne tiden ennå ikke en gang blitt oversatt fra morsmålet (se f.eks. H. Beyer, 1958, s. 55; Fambrini, 2004, s. 193 eller Wivel, 2012a).

De første forsøkene på danske oversettelser av Nietzsche kom først i kjølvannet av Brandes' introduksjon av ham. Sophus Michaëlis' utdrag fra *Also Sprach Zarathustra*, bestående av syv utvalgte kapitler og trykket i det København-baserte tidsskriftet *Ny Jord* i 1889, er mest sannsynlig det aller første. Om man ser stort på Nietzsches internasjonale teksthistorie, er dette en svært tidlig oversettelse. Det samme verket ble ikke oversatt til engelsk i sin helhet før så sent som i 1896,<sup>1</sup> og til dansk ikke før i 1911 (jf. Knudsen, 1994, s. 360). I lys av dette kan man kanskje si at Brandes i 1888 rådet over et slags «Nietzsche-monopol» som gjorde at han sto ganske fritt til å kunne forme tyskeren «i sitt eget bilde». Som vi skal se, avviker da også dette bildet noe fra Nietzsches egne intensjoner, og dette sørger for et litt «skjevt» og ufullstendig førsteinntrykk av tyskeren for Nordens intellektuelle.

Brandes' Nietzsche-formidling ble i sin samtid møtt med mye oppmerksomhet — både av positiv og negativ art. Hendelsen som mer enn noe annet satte Brandes' utlegninger i relieff var debatten som oppstod da en bearbeidet og fortettet versjon av foredragene hans sto på trykk i tidsskriftet *Tilskueren*, i form av essayet «Aristokratisk Radikalisme». Debatten, som skulle stå mellom Brandes og hans landsmann Harald Høffding, er med på å utkrystallisere noen av de begrepene som er mest sentrale for denne oppgaven. Blant annet belyser og eksemplifiserer den sentrale momenter i den ideologiske splittelsen mellom åndsmennesker av henholdsvis aristokratisk og demokratisk innstilling, samtidig som den presenterer og utforsker Nietzsches ytterliggående moralbegrep og kulturbegrep, samt hans idé om overmennesket. Siden den såkalte «radikalismedebatten» alt i alt utgjør et viktig moment i den tidlige Nietzsche-formidlingen i Norden, og siden noen av begrepene som kan utvinnes fra den vil bli viktige for analysen av *Sult*, vil den gjennomgå i siste del av kapittel 2.

Kapittel 3 vil gi en sammenfatning av Knut Hamsuns kunstneriske og personlige utvikling i årene som ledet fram til utgivelsen av *Sult* i begynnelsen av juni 1890. Her vil viktige milepæler som utgivelsen av «*Sult*-fragmentet» og *Fra det moderne Amerikas Aandsliv* behandles. Samtidig vil jeg

---

<sup>1</sup> Oversetteren var Alexander Tille, jf. University of Glasgow: <<http://tinyurl.com/z88zrss>>.

vie korte blikk til et knippe øvrige tekster, som på ulike vis belyser Hamsuns gryende radikalisme og åndsaristokratiske holdninger. Etter hvert vil jeg føre Hamsun, Brandes' og Nietzsches hoder sammen for å drøfte deres gjensidige «kompatibilitet», og samtidig sette noen av den «aristokratiske radikalismens» hovedbegreper i forbindelse med Hamsun og hans framtoning som menneske og kunstner. Etter hvert vil man forhåpentligvis bedre kunne forstå på hvilke måter Nietzsche, Brandes og Hamsun ligner på og avviker fra hverandre.

I kapittel 4 vil jeg foreta en ytterligere utvidelse av «puslespillet» av mulig gjensidig påvirkning ved å introdusere August Strindberg og vurdere hans rolle i den aktuelle idéutvekslingen. Etter at samtlige av oppgavens «involverte parter» dermed er introdusert, vil jeg til slutt gjøre en tentativ oppsummering omkring til hvilken grad man kan tale om en Nietzsche-innflytelse på Hamsun, og ad hvilke veier denne innflytelsen i så fall mest sannsynlig kan ha beveget seg.

Etter at forbindelsen mellom Nietzsche og Hamsun forhåpentligvis synes noenlunde klarlagt og ferdig drøftet, vil jeg i kapittel 5 gå løs på oppgavens andre del. I analysen av et utvalg passasjer fra *Sult* vil jeg som nevnt bruke Brandes' «Aristokratisk Radikalisme» som hovedforelegg, og strukturere lesningen omkring noen av hovedbegrepene fra hans Nietzsche-presentasjon. Elementer både fra Michaëlis' *Zarathustra*-oversettelse og fra Strindbergs tankeverden vil også inkorporeres i analysen. Jeg har valgt Brandes', Strindbergs og Michaëlis' kilder fordi de sammen utgjør det skriftlige grunnlaget Hamsun *mest sannsynlig* kan ha rukket å forholde seg til i tiden omkring skapelsen av *Sult*. I dette kapitlet vil jeg i tillegg utforske hvordan det aristokratiske ved *Sult*-helten kan sies å påvirke verkets narrativ. Lesningen vil også inneholde noen betraktninger omkring hvorfor *Sult* i mindre grad enn enkelte andre Hamsun-verk synes å ha blitt undersøkt i lys av Nietzsche. Jeg vil her sammenligne noen karakteristikk av helteskikkelsene i *Sult*, *Mysterier* og *Pan*, for å se på hvilke måter oppfatningene av dem skiller seg i relasjon til det nietzscheanske. Selv om både *Mysterier* og *Pan* med større sikkerhet enn *Sult* virker å være Nietzsche-influerte, mener jeg det at det finnes aspekter ved *Sult* og *Sult*-helten som rimer med enkelte av de samme «kriteriene» som har kommet de senere verkene til gode.

Kapittel 6 vil stå for avrundingen av oppgaven. Her vil jeg gjøre en oppsummering av eventuelle funn, komme med noen avsluttende bemerkninger, samt presentere noen innfallsvinkler til videre forskning.

### 1.3. Tidsmessig avgrensning

Som tidligere nevnt vil oppgaven hovedsakelig ta for seg årene fra 1888-1890, dog med enkelte avstikkere bak- og framover i tid. 1888 markerer både Brandes' Nietzsche-foredrag og Hamsuns ankomst til København, mens 1890 er året da *Sult* utkommer. I gjennomgangen av Hamsuns utvikling fram mot utgivelsen av *Sult* vil jeg også ta for meg et antall hendelser fra årene før 1888, da det finnes stoff her som er viktig for forståelsen av hvor forfatteren ideologisk sett befant seg da han slo gjennom med verket. Årene etter 1890 omfattes bl.a. av raske glimt av *Sult*-resepsjonen. I tillegg vil elementer fra Nietzsche-fokuserte forskningsbidrag omkring senere verk som *Mysterier* som sagt også trekkes fram som komparativt stoff i analysedelen av oppgaven. Man kan med dette streke opp en ytre ramme som omfatter perioden 1887-1892, og en indre ramme som omfatter perioden 1888-1890. Den indre rammen omfatter dermed de «kritiske» årene i oppgavens tematikk, mens den ytre kan sies å gi rom for mer kontekstuell, supplerende informasjon.

### 1.4. Tidligere forskning

Mye er skrevet om Brandes, Nietzsche, Hamsun og Strindberg både i Norge, Danmark og Sverige siden siste del av 1880-årene. Georg Brandes er historisk sett en av de mest betydningsfulle intellektuelle i dansk og skandinavisk åndsliv, og i sin samtid hadde han en innflytelse som nok ikke kan tilskrives noen tilsvarende enkeltperson i dag. Friedrich Nietzsche var som nevnt nesten fullstendig ukjent både i Danmark og i resten av Europa før Brandes brakte ham fram i lyset. De to mennene er i den forstand uløselig sammenknyttet i sin felles innflytelse på den intellektuelle diskursen i Norden i 1880- og 90-årene. Knut Hamsun steg da han ankom København i 1888 inn i et intellektuelt klima hvor Nietzsche sto høyt på dagsordenen, og den norske forfatteren skulle etter hvert innta rollen som én av et knippe skandinaviske åndsmennesker som senere er blitt sett på som influerte av Nietzsche. Dette knippet innbefattet i tillegg både Strindberg og andre forfatterkolleger som Ola Hansson, Arne Garborg og Hans E. Kinck (se f.eks. H. Beyer, 1959, Kunnas, 1994, s. 27 eller Knudsen, 1994, s. 356).

Et tidlig og betydelig verk i den skandinaviske Nietzsche-forskningen, som tar for seg den tyske dikterfilosofens innflytelse på samtlige av de ovenfor nevnte skikkelsene, er Harald Beyers *Nietzsche og Norden*, utgitt i to bind i henholdsvis 1958 og 1959. Verket omfatter både det norske, svenske og danske språkområdet, og har som ambisjon å «undersøke Nietzsche-innflytelsen (...) og å etterspore virkningen av [hans] tanker [på] nittiårsånden i Norden» (H. Beyer, 1958, s. 7-9). Beyer

fastslår tidlig i første bind at «emnet aldri har vært behandlet i sin helhet før», og at motivasjonen for å skrive om det kom ut av det han oppfatter som en pågående «verdinihilistisk (...) [åndelig] og [kulturell] krise», oppstått i kjølvannet av de to verdenskrigene (ibid., s. 9). Videre påpeker han at man gjennomlevde en lignende krise i 1890-årene, og at det nettopp var i kontekst av denne krisen at tenkere som Nietzsche og Schopenhauer først vant gjennomslagskraft og ble «lest i videre kretser» (ibid., s. 10). De to tyske filosofene representerte ifølge Beyer noe sterkt og livsbejaende, som utgjorde et positivt alternativ til det modernitetens bortfall av mening, og den dekadente nihilisme, som mange åndsmennesker følte på og til dels kultiverte, i denne perioden. Nietzsche omtalte seg selv i lignende ordelag — i egne øyne var han dekadent, men ved hjelp av sin iboende positive kraft søkte han å overvinne og bekjempe sin egen dekadanse.

Det første bindet av Beyers verk gir først en grundig biografisk presentasjon av Nietzsche, før det videre gjennomgår prosessen i og ettervirkningene av Brandes' introduksjon av ham i Norden. I andre bind drøftes deretter Nietzsches innflytelse på et utvalg diktere og forfattere — Knut Hamsun inkludert. Beyer slår her fast det som synes å være en gjengs oppfatning hva angår Nietzsches påvirkning på Hamsun, nemlig at «Nietzsches røst» første gang høres i *Mysterier* (H. Beyer, 1959, s. 95). Talende er det kanskje også at majoriteten av resultatene om man søker etter kombinasjonen «Hamsun + Nietzsche» i biblioteksamlinger og artikkeldatabaser er sentrert nettopp omkring *Mysterier*, *Pan* eller den tidligere nevnte dramatiske trilogien fra 1895-98.

Det er i lys av dette at Jørgen Haugan og Øystein Rottem kan sies å «gå mot strømmen» ved å indikere at Hamsun er influert av Nietzsche allerede ved utgivelsen av *Sult*.<sup>2</sup> Omvendt ville det selvsagt også være et håpløst prosjekt å argumentere imot at *Mysterier* synes mer direkte påvirket av den tyske tenkeren enn hva *Sult* gjør. Selv om Nietzsche aldri nevnes ved navn i *Mysterier*, finner de antidemokratiske og åndsaristokratisk ladete tiradene til protagonisten Johan Nilsen Nagel direkte gjenklang i tyskerens tankegods på en måte få elementer i *Sult* nok kan sies å gjøre. Eivind Tjønneland slår fast at Nietzsche-innslaget i disse tiradene er «manifest», og at det er «noe flere har påpekt» (Tjønneland, 2015, s. 75). Likevel trenger det ene jo ikke å utelukke det andre: begge verk kan jo åpenbart være influert av tyskeren samtidig, om enn i ulik grad, og på ulike måter.

---

<sup>2</sup> Det skal nevnes at også Øystein Rottem tar et visst forbehold når han skriver at Nietzsches tankegods først «for alvor» viser seg i *Mysterier* (Rottem, 2002, s. 83).

Av de få undersøkelser som konkret tar for seg Nietzsches eventuelle innflytelse på *Sult*, er Jørgen Haugans «litterære biografi» *Solgudens fall* som nevnt den mest inngående og bastante. Det som først og fremst skiller Haugans biografi fra andre moderne biografiske bidrag fra f.eks. Robert Ferguson og Ingar Sletten Kolloen, er at han sammen med det rent biografiske presenterer nærlesninger av et utvalg Hamsun-verk (disse er det da også som utgjør det «litterære» ved hans biografi). Lesningene er satt i sammenheng med verkenes samtid og samfunn, samt med deres forfatters liv. Haugans metode virker således også å være nyhistoristisk fundert. Det må nevnes at Haugan, med tanke på at han ikke har (og godt mulig ikke kan ha) konkret belegg for påstandene sine, kan virke i overkant skråsikker i måten han hevder Nietzsches innflytelse på, spesielt når han skriver at Nietzsche «blir oppskriften på [Hamsuns] litterære karriere» og videre slår fast følgende: «[u]ten Nietzsche, ingen Hamsun!» (Haugan, 2004, s. 51). I lys av dette vil jeg i løpet av denne oppgaven vie Haugans uttalelser et kritisk blikk, og forsøke å ta større hensyn enn han har gjort til forbeholdet om at *Sult* nettopp kanskje *ikke* er Nietzsche-influert.

Også elementer fra andre *Sult*-lesninger vil tas med i beregningen — kanskje finnes det også i dem innfallsvinkler som kan settes i forbindelse med en Nietzsche-innflytelse. Både Hamsun og *Sult* er selvsagt størrelser som det har blitt skrevet mye om i årenes løp, og denne oppgaven tar rimeligvis opp i seg en stor mengde sekundærlitteratur som på behørig vis vil presenteres underveis.

### **1.5. Noen bemerkninger omkring nyhistoristisk metode**

Jeg vil ta utgangspunkt i en nyhistoristisk, tekstsentrert tenkning i arbeidet med denne oppgaven. Begrepet «New Historicism» ble lansert av den amerikanske litteraturforskeren Stephen Greenblatt i 1982. Med nyhistorismen ble den historiske konteksten igjen sett på som en både gyldig og nødvendig komponent i analysen av tekster. Retningen markerte da den oppstod en vending bort fra de formalistiske, nykritiske og tekst-autonome tilnæringsmåtene som da lenge hadde vært mest i bruk. Historiebegrepet i den nye retningen var riktignok noe endret i forhold til tradisjonelle historisk-biografiske metoder, som da lenge hadde vært avleggs. Lasse Horne Kjældgaard oppsummerer den nyhistoristiske tilnærmingen på følgende måte:

[E]n typisk nyhistoricistisk læsning [vil] opfatte teksten som en begivenhed, der er påvirket af, men også påvirker en specifik historisk situation. Formålet er at sige noget både om en bestemt tekst (som regel en klassiker) og om en bestemt historisk-kulturel kontekst samt dynamikken imellem de to (Kjældgaard, 2009).

Hos nyhistoristene utydeliggjøres grensene både mellom forfatteren og verket og mellom det historiske og det litterære tekstmaterialet. Med utgangspunkt i tanker fra blant andre Michel Foucault settes det spørsmålsteget ved om det i det hele tatt kan være mulig å betrakte historiske enkelthendelser som basert på objektive sannheter, da hver enkelt av disse hendelsene alltid vil være en del av en større «vev av økonomiske, sosiale og politiske faktorer» (Murfin & Ray, s. 336-38, min oversettelse). Ethvert vertikalt snitt i historien vil sende pekere både bakover og framover i tiden, og omvendt vil dette snittet også pekes tilbake på fra ulike punkter i fortid og framtid. Samtiden har på sin side også stor innflytelse, da enhver historisk enkelthendelse alltid vil stå i et «kommunikativt» forhold til den historiske totalsituasjonen den er en del av.

Om man så definerer verket *Sult* som en konkret «begivenhet» i historien, og setter en slik tenkt vertikal linje gjennom det, vil man med et nyhistoristisk blikk altså kunne påvise influenser både inn i og ut av verket — en gjensidig utveksling av tankegods, idéer og konsepter mellom verket, verkets samtid, tiden som kommer, og tiden som har vært. Noe av det som skiller nyhistorismen fra eldre tradisjoner som for eksempel den historisk-biografiske tilnærmingen, er at disse influensene ikke bare inkluderer dem som «filtreres» gjennom forfatteren og hans liv, men også forfattereimpulser med rot i mer komplekse forhold i den omliggende historiske konteksten — så som politiske, kulturelle eller økonomiske faktorer. Historiens iboende kompleksitet utgjør et viktig moment for nyhistoristene. Samtidig poengteres det at en historisk betraktning alltid vil farges og relativiseres av tiden som hver enkelt betrakter ser historien *fra*, og at det derfor vil være vanskelig (eller umulig) å få et «objektivt» blikk av punktet en betrakter (ibid., s. 337).

Den historiske utviklingen betraktes av nyhistoristene ikke nødvendigvis som lineær eller kumulativ, og det finnes en skepsis mot å dele historien inn i enkeltstående perioder eller «æraer», da det hevdes at slike avgrensninger ikke vil kunne gi et korrekt eller fullstendig bilde av det totale historiske komplekset (ibid., s. 336). For å kunne beskrive dette komplekset med større presisjon tar man gjerne i bruk såkalte «tykke beskrivelser», et uttrykk som tilskrives antropologen Clifford Geertz. Igjen handler det her om å utydeliggjøre, paradoksalt nok for i neste instans å skulle oppnå større tydelighet: «thick descriptions (...) blur [the] distinctions between history and the other social sciences, background and foreground, political and poetical events» (ibid., s. 337). Tekstinterne og teksteksterne faktorer føres sammen og betraktes som en helhet, hvorfra enkeltdelene etter å ha blitt speilet i og farget av hverandre igjen kan «demonteres» og utvise ny mening.

Den foreliggende oppgaven vil ta for seg Hamsun, *Sult* og disse to størrelsenes samtid gjennom befatning med en rekke primær- og sekundærkilder som rimeligvis vil demonstrere mer eller mindre divergerende oppfatninger av deres undersøkelsesobjekter. Jeg vil bruke disse kildene til å bygge opp et forhåpentlig representativt og nyansert bilde av tiden *Sult* ble «unntatt» i, og videre undersøke det samme verket nettopp i lys av dette bildet. Enten Nietzsche har hatt noe å si for *Sult* eller ikke, har han like fullt vært en impuls i det intellektuelle «klimaet» verket kom til i — sammen med en rekke andre impulser som på ulike vis både komplementerer og kontrasterer hans holdninger og meninger. Kunst oppstår som kjent ikke i vakuum, og en drøfting og sortering av disse ulike impulsene vil for min egen del innebære et interessant arbeid — uavhengig av hvorvidt resultatet av undersøkelsen skulle vise seg å bli fruktbart eller ei.

## 2. Brandes, Nietzsche og radikalismedebatten

### 2.1. Brandes oppdager Nietzsche

Jeg holder af Nietzsche. *Er hat mir's angethan*. Der er denne ene store Mand, som Tyskland har, og Ingen vurderer ham i Tyskland, næsten ingen kender ham. O, denne universelle Dannelseskretinisme!  
(Brandes, 1908, s. 230).

Georg Brandes ble først oppmerksom på Friedrich Nietzsches skrifter i 1887 (jf. Wivel, 2012a). Han hadde imidlertid så tidlig som i august 1886 fått tilsendt et eksemplar av Nietzsches *Jenseits von Gut und Böse* (1886) via Nietzsches forlegger, C.G. Naumann. En viss interesse må boken ha vakt, for i løpet av våren 1887 skriver Brandes til forfatteren Herman Schwanenflügel at Nietzsche «rammer min Mening (...) [hans] Tanke løfter mig» (jf. Knub, 2011, s. 9). Interessen våknet nok imidlertid først for alvor da Brandes litt senere mottok *Zur Genealogie der Moral* (1887) fra Nietzsches forlegger. Visstnok var det denne boken som inspirerte dansken til å initiere brevvekslingen med Nietzsche, en korrespondanse som skulle vare fra 26. november 1887, da Brandes sendte det første brevet, og fram til starten av januar 1889, da Nietzsche led sitt endelige mentale sammenbrudd i Torino (jf. *ibid.*, s. 9 og Knudsen, 1994, s. 338).<sup>3</sup>

Etter noen brev fram og tilbake, samt ytterligere studier av Nietzsche, bestemmer Brandes seg våren 1888 for å holde en rekke på fem forelesninger om tyskeren i Studentersamfundet ved Københavns Universitet.<sup>4</sup> Innholdet i forelesningene skulle hovedsakelig komme til å konsentrere seg omkring tre av Nietzsches verker, fra til dels ulike steder i tyskerens bibliografi. Fra disse tre verkene vies noen markante hovedidéer mye oppmerksomhet. Fra *Unzeitmässe Betrachtungen* (1876) finner vi det kulturkritiske ved Nietzsche, fra *Also Sprach Zarathustra* (1883-1885) kommer tankene om overmennesket, og fra *Zur Genealogie der Moral* (1887) presenteres Nietzsches kritikk av kristendommen, inkludert hans teorier om herre- og slavemoralen.

Brandes' forelesningsrekke utgjør den første ordentlige presentasjonen av Nietzsches filosofi overfor Nordens intellektuelle miljø, samtidig som den også er en av de første presentasjonene av tyskeren i Europa overhodet (jf. f.eks. H. Beyer, 1958 eller Wivel, 2012a). Det radikale stoffet som

---

<sup>3</sup> Det siste brevet fra Nietzsche er poststempelt 4. januar 1889 — dagen etter Nietzsches sammenbrudd — og undertegnet «Den korsfestede» (jf. Fambrini, 2004, s. 193 og Brandes, 1915, s. 62-97). Dette var et av flere lignende «gale brev» tyskeren sendte til ulike venner og kolleger i den samme perioden.

<sup>4</sup> De fem forelesningene fant sted 10., 17. og 24. april, samt 1. og 8. mai 1888 (jf. Leon, 2014, s. 160, Fambrini, 2004, samt Behrendt, 2010: <<http://tinyurl.com/j5wvyzt>>).



ble formidlet gjorde da også stort inntrykk på tilhørerne, i hvert fall om man skal tro Henrik Wivels levende formuleringer i *Den Store Danske*:

Nietzsche selv fandt, at hans filosofi var ren dynamit. Og med Georg Brandes' introduksjon til hans tænkning eksploderer dynamitten i København anno 1888. Den enorme trykbølge rammer tidens litteratur, billedkunst, musikk og arkitektur, bliver normdannende for kulturen de følgende tiår og gør København til centrum for en afgørende side af 1890'ernes symbolistiske avantgardetænkning (Wivel, 2012a).

Brandes' kanskje tydeligste framstøt i litteraturhistorien representeres av hans utsagn i 1871 om at den «levende litteraturen» er den som setter problemer under debatt — den såkalte «tendenslitteraturen». Levende kunne nok også den litteraturen som i seg selv *skapte debatt* sies å være, og skal man tro vitnesbyrd fra samtiden, livnet Nietzsches ord definitivt til i Brandes' hender. Forelesningsrekken var da også fra Brandes' side et bevisst forsøk på å «revitalisere det moderne gjennombrudd, han selv hadde sat i scene (...) tilbake i 1871» (ibid.), også den gang gjennom innlegg ved Københavns Universitet. Nietzsche-presentasjonen gikk imidlertid litt trått til å begynne med. Under det første innlegget var oppmøtet godt, men ikke tilfredsstillende for en kapasitet som Brandes: «For første Gang, siden jeg var vendt tilbake til Danmark, svigtede Tilhørerne mig», noterer dansken i sin selvbiografi tyve år senere: «[D]e fylgte Salen; men en Gjentagelse var overflødig, hvorvel Forelæsningerne holdtes uden Vederlag. Alligevel fortrød jeg ikke mit Valg af Æmne» (Brandes, 1908, s. 230). Hovedstadsavisen *Politiken*, hvor Brandes' storebror Edvard satt i redaktørstolen, hjalp etter Georgs eget ønske<sup>5</sup> etter hvert til med å skape mer «blest» omkring begivenheten. Dette førte til at trengselen ble større fra andre forelesning av.<sup>6</sup>

## 2.2. Brandes' ideologiske kursendring

Brandes' litterære og filosofiske tilbøyeligheter hadde endret seg en del fra han sto på talerstolen i Studentersamfundet i 1871 og til han igjen sto der i 1888. Bak det «moderne gjennombrudd» han først sto for, hadde det ligget en markert humanistisk og klassisk liberalistisk tankegang. Preget av sterk optimisme og framtidstro satte Brandes sin lit til at «den rationelle og frie tanke til sidst ville seire (...) hvilende på ægte humanistiske værdier som kunst, kærlighed og sandhed» (Knud, s. 4-5).

---

<sup>5</sup> Jørgen Knudsen påpeker imidlertid at det var «mod sædvane» for Brandes å be om denne typen hjelp (jf. Knudsen, 1994, s. 339) — kanskje sier dette noe om troen Brandes har hatt på Nietzsches tankegods.

<sup>6</sup> Brandes skriver i et brev til Nietzsche, datert 29. april 1888 — altså etter at tre av fem forelesninger var unnagjort — at avisenes dekning var medhjelpende til å fylle salen fra forelesning nummer to av, etter det første, noe mindre entusiastisk mottatte innlegget. Brandes visste altså hvordan å bruke pressen til sin fordel. Jf. Brandes (1915), s. 82-83.

Brandes var i denne perioden sterkt influert av John Stuart Mill, hvis verk *Utilitarianism* han oversatte i 1872. Hva angikk hans innstilling til litteraturen og kulturen hadde både Hegel og Taine også lenge vært viktige påvirkninger. I de knapt to tiårene som fulgte forelesningsrekken om tendenslitteraturen, ble Brandes imidlertid mindre optimistisk og «mere aristokratisk, isoleret og mismodig ved tidens politiske og kulturelle situation» (ibid., s. 4). Radikal og oppviglersk var han like fullt både i '71 og '88, og avstanden han tok til kristendommen og dens dogmatikk var hele tiden tydelig markert (jf. ibid., s. 4-5). Harald Beyer påpeker at Brandes nok i det hele tatt var nokså mottakelig for Nietzsches tankegods da han først kom over det, og viser i denne sammenheng både til danskens tilbøyelighet for «hero worshipping», og til hans iboende trang til opprør mot det konvensjonelle og bestående — en trang som flere ganger hadde drevet ham til talerstolen:

Troen på at de store menn bestemmer utviklingen, hadde [Brandes] lenge hatt (...) Kjernen i hans livssyn var den suverene personlighet — lenge før han ble kjent med Nietzsche. Denne idéen ligger bak hans hat til konvensjonene, både de religiøse og moralske. Den lå alt bak hans krav fra 1871 om å sette problemer under debatt (Beyer, 1958, s. 64).

Utover på 1880-tallet vant sosialismen gradvis terreng i Danmark, og liberalisten Brandes utviklet en stadig mer markert motstand mot demokratiet. Sosialismens likhetstanke lot seg ikke kombinere med danskens formaninger om den enkeltes frihet, og det «opstod (...) en kløft for Brandes mellom den kulturelle og politiske kamp – mellom eneren og massen» (Knub, 2011, s. 7). I 1884 holdt Brandes grunnlovstale i Frederiksberg, og i denne framholdt han tanker som nok skulle møte stor gjenklang når han oppdaget Nietzsche tre år senere: «Demokratiet er af de Statsformer, vi hidtil har kendt, det mindre Onde. Som et Gode staar det ikke for mig. Fra de Enkelte, ikke fra Folkevælden, udgaar alle afgørende Fremskridt» (jf. f.eks. Lykkeberg, 2012 eller Kristensen, 2012). Aristokraten i Brandes tar gradvis over for demokraten, og begrepsinnholdet i danskens oppfatning av de «store menn» endret seg for ham: «[F]ra at den store kulturpersonlighed skulle være et middel i kampen for bedre sociale og politiske forhold, er det nu mere nærliggende at se ham som et kulturelt mål i sig selv» (Knub, 2011, s. 8). I et dagbokinnlegg fra nyttårsaften 1886 erklærer Brandes seg som «hero-worshipper»; en representant for «dyrkelsen af de faa, som frembringer og forstaar» (jf. Brandes, 1908, s. 151). I samme innlegg fastslår han at han har hatt denne tilbøyeligheten helt siden han var 17 år gammel. Tendensen har med andre ord ligget der lenge.

«Desillusjon» kan nok ha vært et sentralt stikkord i Brandes' politiske omvending. Selv om hans formaninger fra 1871 lenge hadde runget klart og tydelig i det nordiske åndslivet, hadde de konkrete

resultatene av dem kanskje ikke blitt fullt så omfattende som Brandes hadde forespeilet. Det sene 1880-tallets litteratur kretset for det meste omkring det som litt nedsettende ble kalt «hverdagsrealisme» (jf. Wivel, 2012a), og som tok for seg mindre og mer uviktige temaer enn det Brandes så for seg at litteraturen hadde potensial til å gjøre. Skuffende var det nok dermed for dansken at mange av de unge forfatterne han hadde sett på som kandidater til å etterleve hans idealer omkring en mer samfunnskritisk diktning, selv satte hans «præferencer under debat» (ibid.).

Tidlig på 1880-tallet delte det danske Venstre-partiet seg i to fløyer. Den ene av disse henvendte seg «innover» mot bondestanden og forfektet en grundtvigiansk kristelig-humanistisk grunnholdning, mens den andre, som i stor grad hadde latt seg influere nettopp av Brandes, vendte seg «utover» mot Europa (Knub, 2011, s. 6). Denne sistnevnte fløyen besto hovedsakelig av radikale intellektuelle. Det oppstod dermed en splittelse mellom konservative og radikale krefter hva angikk «import» og videreformidling av politiske og filosofiske impulser utenfra. Når den gryende aristokraten Brandes, full av drift mot å «gjenopplive» det han så som et forstivet litterært og politisk landskap, møtte Nietzsches ytterliggående tankegods, hadde han funnet en egnet medhjelper i kampen om å få styrket det radikale sjiktets posisjon:

Jeg har villet henvisse til [Nietzsche] især, fordi det forekommer mig, som om Nordens Skønlitteratur nu vel længe har tæret paa Tanker, der bleve fremsatte og drøftede i det forrige Aarti. Det ser ud som om Ævnen til at undfange geniale Ideer var taget af, ja som om Modtageligheden for dem var ved at svinde; man tumler stadigt med de samme Lærdomme, visse Arvelighedsteorier, lidt Darwinisme, lidt Kvinde-Emancipation, lidt Lykkemoral, lidt Fritænkeri, lidt Kultus af Folket osv. (Brandes, 1889b, s. 612).

Allessandro Fambrini belyser noe av Brandes' foregripelse av Nietzsche når han skriver at Brandes allerede i tiden omkring realismedebatten «stort set [benyttede] nietzscheanske modeller til at promovere en søgen efter noget, han følte der var behov for i tiden» (Fambrini, 2004, s. 194). Dette behovet omfattet blant annet å «rydde marken for resterne af en repressiv moral og gå i gang med dannelsen af et samfund, der var mindre småborgerligt (filister-agtigt)», og hvor et av de fremste våpnene skulle være «en militant litteratur (...) stærkt funderet i virkeligheden og opsat på at påvirke den aktivt» (ibid.). Her presenteres altså den realistiske tendenslitteratur i et «aristokratisk» lys, som en litteratur som vokste ut av en protest mot de rådende moralske verdier. Nettopp oppgjøret med det «filister-agtige» er sentralt også i Nietzsches tankegods.

Et punkt som er interessant å merke seg når det gjelder Brandes' første møter med Nietzsches skrifter, er at han til å begynne med fant dem vanskelige å forstå — dette til tross for hans allerede etablerte ideologiske «overlapping» med mye av innholdet i dem. Brandes gir selv uttrykk for mangel på forståelse i brev til både Nietzsche og andre. Faktisk innrømmer han det overfor Nietzsche allerede i det første brevet han sender ham, 26. november 1887: «A new and original spirit breathes to me from your books. I do not yet fully understand what I have read; I cannot always see your intention» (Brandes, 1915, s. 63).<sup>7</sup> Brandes fortsetter: «But I find much that harmonises with my own ideas and sympathies, the deprecation of the ascetic ideals and the profound disgust with democratic mediocrity, your aristocratic radicalism» (ibid.). Med dette brevet er både kontakten med Nietzsche og begrepet «aristokratisk radikalisme» altså opprettet, samtidig som Brandes nokså presist har satt fingeren på hva det er han kjenner igjen av seg selv i Nietzsche.

I den videre brevvekslingen med Nietzsche gir Brandes inntrykk av å forstå stadig mer, og aktverdigheten for tyskeren vokser tilsynelatende i takt med forståelsen av hans tanker. Brandes' idé om å holde foredrag om Nietzsche oppsto etter hans eget sigende i løpet av ettermiddagen den 2. april 1888, og han skriver i den forbindelse følgende til sin brevvenn: «[Yesterday] I suddenly felt a sort of vexation at the idea that nobody here in Scandinavia knew anything about you, and I soon determined to make you known at a stroke» (ibid., s. 77). Allerede en drøy uke senere, den 10. april, skulle Brandes stå på talerstolen med sitt første innlegg. «Mine Foredrag var det første Forbud om Verdensry, der naaede ham, før Sindssygdommen opslugte hans Bevidsthed», skriver Brandes tyve år senere. Samtidig slår han fast at brevvekslingen med tyskeren «styrkede mig selv, berigede mig selv; jeg følte mig under den paany paa mit Væsens Højde, virkende i mit Kald» (Brandes, 1908, s. 230).

Nietzsche-foredragene til Brandes er mens denne oppgaven skrives foreløpig ikke utgitt i sin originale manuskriptform. Brandes ville heller ikke la dem trykkes i sin egen samtid, da han ikke

---

<sup>7</sup> Jeg har brukt en engelskspråklig utgave av Brandes' og Nietzsches korrespondanse som referanse, da jeg ikke i særlig grad behersker tysk.

følte seg tilstrekkelig kompetent i sin behandling av den «rene Filosofi» (Brandes, 1915, s. 87).<sup>8</sup> Etter at foredragsrekken var unnagjort, la han fra seg stoffet, og planla å la det ligge. Året etter tok han det likevel opp igjen, og fortettet dets innhold til to essays.<sup>9</sup> Den første av disse tekstene, kalt «Aristokratisk Radikalisme. En Afhandling om Friedrich Nietzsche», sto deretter på trykk i det København-baserte tidsskriftet *Tilskueren* i august 1889 — vel halvannet år etter at forelesningsrekken var gjennomført.<sup>10</sup>

På samme måte som Brandes' forelesningsrekke hadde stått for den første ordentlige introduksjonen av Nietzsche i Europa, var «Aristokratisk Radikalisme» etter Brandes' eget ord likeledes det første forsøket på et skriftlig studium over tyskeren i samme verdensdel.<sup>11</sup> Reaksjonene på det nyskapende stoffet meldte seg også denne gangen: «Aristokratisk Radikalisme» skulle vise seg å bli det første innlegget i en debatt som skulle utspille seg over *Tilskuerens* sider i de ni månedene som fulgte — en debatt som de fleste åndsmennesker i København skulle følge nøye med på, og som skulle fyre opp under lignende problemstillinger i både Norge og Sverige i årene som fulgte.<sup>12</sup>

Brandes' motdebattant var den i sin samtid betydelige danske forfatteren og filosofen Harald Høffding. Kanskje har nettopp det faktum at Brandes' første artikkel møtte en såpass velrenommert respondent sørget for å gjøre Nietzsches entré i Norden enda mer effektiv enn den ellers ville vært.

---

<sup>8</sup> En utgivelse skal i 2017 imidlertid være nært forestående, med Per Dahl og Gert Posselt som utgivere. Det Danske Sprog- og Litteraturselskab meldte i sin årsberetning for 2015-2016 at det avsluttende arbeidet med boken, titulert *Georg Brandes' Nietzsche-forelæsninger 1888*, ble foretatt våren 2016 (jf. <<http://tinyurl.com/z8a664j>>, s. 54). Jørgen Knudsen ser ut til å ha hatt tilgang til foredragene under arbeidet med sin Brandes-biografi i 1994, og presenterer noen utdrag i verkets andre bind. Knudsen belyser her en del ulikheter mellom manuskriptet og det senere essayet «Aristokratisk Radikalisme». Han skriver at «manuskriptet er en del mere aggressivt, uforsigtigt og hardtslående end den trykte udgave», og at det gir «et anderledes direkte indtryk af lidenskab», samtidig som det «i højere grad (...) holder afstand til Nietzsche» (Knudsen, 1994, s. 346). Ironisk nok var det nettopp disse elementene som møtte kritikk da «Aristokratisk Radikalisme» kom på trykk. I lys av dette kan man se for seg hvordan foredraget kan ha virket provoserende på den mer demokratisk innstilte delen av publikummet.

<sup>9</sup> «Det må være den stærke reaktion på forelæsningerne og avisreferaterne, bl.a. fra [August] Strindberg, som (...) fik ham til at ændre mening» vedrørende å ta opp igjen stoffet, spekulerer Jørgen Knudsen (1994, s. 340).

<sup>10</sup> Essayet sto også senere samme år på trykk i Brandes' antologi *Fremmede Personligheder*. I 1890 ble teksten også oversatt og trykket i det tyske tidsskriftet *Deutsche Rundschau*. Jf. Det Danske Sprog- og Litteraturselskab: <<http://tinyurl.com/zhspzsl>>.

<sup>11</sup> Brandes, desember 1899: «My essay on Aristocratic Radicalism was the first study of any length to be devoted, in the whole of Europe, to [Nietzsche], whose name has since flown round the world and is at this moment one of the most famous among our contemporaries» (Brandes, 1915, s. 59).

<sup>12</sup> Harald Beyer gjennomgår radikalismedebattens etterspill i de ulike nordiske landene i første bind av *Nietzsche og Norden* (1958).

Sikkert er det i hvert fall at debatten, både gjennom sin ekspansjon av Brandes' Nietzsche-bilde, og i kraft av å utgjøre en mer permanent tekstlig manifestasjon av hans forelesninger, har vært en viktig kilde i forskningen på den tidlige Nietzsche-resepsjonen i Norden. Jeg vil i det følgende forsøke å presentere hovedpunktene i Brandes' Nietzsche-bilde, før jeg videre tar for meg noen momenter ved debatten som fulgte. Sentrale elementer fra essayet og debatten vil som nevnt bli viktig i analysen av *Sult*.

### **2.3. Georg Brandes: «Aristokratisk Radikalisme»**

Brandes' essay starter med en presentasjon av Nietzsches biografi, basert på et vita Nietzsche på oppfordring sendte til Brandes under deres brevveksling. Nietzsches selvframstilling er imidlertid ikke helt ærlig. Han utgir seg for å være fra en polsk adelssekt, mens han i virkeligheten var sønn av en tysk prest. Nietzsche «snobber» seg oppover for å styrke sitt aristokratiske uttrykk, og siden det er vanskelig for Brandes å verifisere informasjonen, er det denne versjonen av Nietzsches opphav som kommer på trykk i essayet. Brandes vet på dette tidspunktet ikke at Nietzsche er i psykisk ulage, og det «påpyntede» vitaet gjør nok sitt til å gi dansken et førsteinntrykk av tyskeren som synes langt mer «mektig» enn hans reelle, sterkt medtatte framtoning. Oppmerksomheten omkring Nietzsches sinnssykdom ble først klar for hans følgere i Norden i løpet av 1890.

#### **2.3.1. Overmennesket**

Hovedmomentet Brandes tar for seg videre i essayet, er Nietzsches tanker omkring kulturbegrepet og det såkalte «overmennesket».<sup>13</sup> Brandes slår tidlig fast at Nietzsche søker utviklingen av en felles «europæisk eller europeisk-amerikansk Kultur under ét», og at det i forbindelse med denne kulturens oppstandelse gjelder å «optugte eller opdræte en Art Kaste af fremragende Aander, som kan gribe den centrale Magt» (Brandes, 1889b, s. 570). Han etablerer deretter at Nietzsche i tidlige år var inspirert av Schopenhauer, før han mer eller mindre sidestiller de to tenkernes idéer om hva historiens formål skal være, med utgangspunkt i tredje del av Nietzsches *Unzeitgemässe Betrachtungen*. Dette er også det utsagnet i essayet som først og fremst skulle komme til å få Harald Høffding til å reagere:

---

<sup>13</sup> Jeg vil i det følgende veksle litt mellom å bruke begrepene «overmenneske» og «stormenneske», da de i denne sammenhengen bærer på det samme idéinnholdet. Det «store Menneske» som Brandes skriver om hos Nietzsche, er den samme instansen som Nietzsche selv kaller «Übermensch» i *Also Sprach Zarathustra*.

Tænkere og Opdagere, Kunstnere og Frembringere, og de, som virke mere ved deres Væsen end ved deres Virken: de ædle, de i stor Stil gode, de, i hvem det godes Genius virker. Disse Mennesker ere Historiens Formaal (...) Menneskeheden skal uafbrudt arbejde paa at frembringe enkelte store Mennesker — dette og intet andet er dens Opgave (ibid., s. 574).

Brandes tolker Nietzsche som å etterstrebe en samfunnsutvikling som søker mot en såkalt «kulturtilstand», hvor store mennesker skal utgjøre de viktigste samfunnsstøttene. «Naar hersker Kulturtilstand?», spør Brandes retorisk, og gir svar med det samme: «Naar Menneskene i et Samfund stadig arbeide paa at frembringe enkelte store Mennesker. Af dette højeste Formaal følge alle de andre» (ibid., s. 576). Det store menneske sammenstilles videre med geniet: «[Nietzsche] definerer Kultur som Genidyrkelse» (ibid., s. 583). Brandes er altså utvetydig når han to ganger på få sider slår fast at samfunnets ypperste oppgave ifølge Nietzsche er å bringe fram genier i form av åndsaristokratiske stormennesker; adelige skikkelser med «forfinede nerver» (jf. H. Beyer, 1959, s. 58). «Genidyrkelse er ikke nogen ny Ting», påpeker Niels Møller i sin omtale av teksten i tidsskriftet *Literatur og Kritik* i 1890 — «Men dette er *hero-worship with a vengeance!*» (Møller, 1890, s. 507, Møllers uthevinger). 17-åringen i Brandes hadde funnet sin mann.

Samfunnets utvikling og menneskehetens framgang defineres i Brandes' tekst som avhengig av de store menn, «der drage Mængden til sig og ikke drages af den» (Brandes, 1889b, s. 573). Det store enkeltmennesket holdes fram som toneangivende for de mange «små»: «Det man kaller Tidsaanden, opstaar fra først af i ganske faa Hjørner» (ibid.). Brandes understreker viktigheten av at hvert enkelt såkalt «vanlig» menneskes liv derfor må «leves til Fordel for de sjældneste og værdifuldeste Eksemplarer af Menneskeslægten» (ibid.). Insinuasjonen er tilsynelatende altså at de mange «vanlige» menneskene skal bekoste de få «stormenneskenes» tilkomst. Brandes' kontrastering av de av «vanlige», demokratiske mennesker sammensatte «massene» og de enkeltstående, aristokratiske «stormenneskene» gir et jevnt over lite flatterende bilde av førstnevnte størrelse: «Masserne — de er altid kun at betragte som et af tre, enten som Kopier af de store Personligheder, daarlige Kopier, udviskede Kopier i daarligt Materiale, eller som Modstand mod de store eller endelig som Redskab for de store (ibid., s. 581)».

Brandes fører en spissformulert og dramatisk stil i dette første essayet, eksemplifisert bl.a. av følgende passasje, som virkelig undergraver «massens» mennesker: «For Nietzsche lader et Fremskridts Størrelse sig maale ved hvad der maa ofres for det. Den Hygiene, der holder Livet oppe i Millioner af svage og unyttige Væsener, der hellere burde dø, er for ham intet virkeligt

Fremskridt» (ibid., s. 595). Essayet presenterer i det hele tatt en markert stillingstagen mot lykkemoralen, benevnt ved «[d]e engelske Moralister, der for Tiden beherske Europa» (ibid., s. 589). Den heftige tonen er kanskje inspirert av et ønske om å få presentert stoffets radikale «sprengkraft» på mest mulig dramatisk vis, og Brandes skulle bli noe mer moderat i senere innlegg — delvis på grunn av kritikken han skulle motta fra Høffding.

Det må nevnes at idéen om at de «store menn» skulle være menneskehetens formål ikke opprinner hos Nietzsche. Brandes påpeker selv dette, når han skriver at Nietzsches uttalelser sender tanker tilbake til Ernest Renan (ibid., s. 575). Harald Beyer peker på referanser både til Renan og Mill i Brandes' tekst (H. Beyer, 1958, s. 96). Når stormennesket likevel blir framstilt som en av de definerende idéene hos Nietzsche, kan det igjen sies å henge sammen med den spissede og dramatiske stilen det presenteres gjennom: ikke som et vitenskapelig, biologisk fenomen, men som et nærmest metafysisk, nådeløst maktvesen.

### **2.3.1.1. Vulgariseringen av overmenneske-begrepet**

Det kan ved første øyekast synes som om Brandes tolker Nietzsche som å ville utnytte og undertrykke «vanlige», laverestående mennesker, for videre å konsentrere seg om å «ale opp» stormennesker. Overmennesket skulle nokså fort bli et av de mest framtrede konseptene i den allmenne bevissthetens bilde av Nietzsches filosofi. I en forvrengt, vulgærdarwinistisk form skulle det som kjent også flere tiår senere bli tatt opp i fascismens og nazismens retoriske og estetiske formspråk. Overmennesket som det framstår i *Also Sprach Zarathustra* er fra Nietzsches side imidlertid ikke egentlig ment å være en nådeløs tyrann som gjør livet surt for «hverdagmennesket». Snarere skal det representere et tenkt idealmenneske, som ved å forene sine iboende ulikskaper skulle kunne oppnå en slags transcendent syntese og vokse ut over seg selv. Tarmo Kunnas sammenfatter overmennesket som «et menneske satt i stand til å realisere alle sine rike moralske muligheter, ut over standardiserte normer, og som kan skape en syntese mellom menneskets motsatte egenskaper og dermed bli et universelt menneske» (Kunnas, 1994, s. 33).

Harald Beyer framhever begrepet «nietzscheanisme» som en vanlig betegnelse som ble brukt om den mer misforståtte og vulgariserte tolkningen av Nietzsches filosofi, som den gjerne skulle komme til å fortone seg blant tyskerens mest hengivne (og/eller ukritiske) tilbedere. Overmenneskebegrepet holdes i denne forbindelse fram som et begrep som særlig misforstås, vris og vrenses på,



sannsynligvis på grunn av dets mange tilsynelatende referanser til makt, brutalitet og storhet. «Unge og overfladiske mennesker slaar nok om sig med [Nietzsches] kraftsatser og sværmer i hans overmenneske-fantasier», skriver presten Thorvald Klaveness i 1894, «[men] [d]et overmenneske, de herrer farer med, er ikke Nietzsches, det er bare en ynkelig karrikatur deraf» (Klaveness, 1894, s. 430). Harald Beyer framhever på sin side «overmenneske»-begrepet som det fremste slagordet i Nietzsches filosofi, og betrakter det som et «åndsaristokratisk (...) og immoralistisk innslag i tiden» (H. Beyer, 1958, s. 51, Beyers uth.). Videre fortsetter han:

Særlig ville [Nietzsche] ha avskydd [«nietzscheanismen»] når den forente seg med vulgærdarwinismen av Ernst Häckels type eller med antisemittisme og pangermanisme. Vi kan også legge til at nazismen som åndsfenomen ville ha vært en vederstyggelighet for den ensomme aristokratiske grubleren, selv om nazistene kunne låne tallrike sitater fra hans verker til bruk for sin propaganda (ibid.).<sup>14</sup>

Nietzsche ble bare delvis forstått da han først ble introdusert i Norden — dette ikke minst på grunn av sin mangslungne, ofte selvmotsigende og delvis fysisk utilgjengelige produksjon: «Immoralisme, aristokratisme, kvinnehat og kristendomsfiendtlighet gav svært tynne holdepunkter for et dekkende Nietzsche-bilde», slår Trond Berg-Eriksen fast. Han mener at Nietzsche, kun delvis forstått, ble en tidsriktig «motefilosof», «[brukt] som stimulans eller som en fane for en ny generasjons egenart», og at «Nietzsche-bildet som verserer i Norden i 1890-årene [virker] temmelig hjemmelaget og spøkelsesaktig» (Berg-Eriksen, 2000, s. 29). Ulike avisinnlegg som dukket opp i kjølvannet av Brandes' forelesninger bidrog til ytterligere å befeste dette forenklede bildet. Jørgen Knudsen oppsummerer et par eksempler i sin Brandes-biografi:

*Dagbladet* noterer sig denne opdeling af menneskeheden i en lille skare overmennesker, der har lov at sætte deres hatte som de vil, og den talløse hob af undermennesker, der er skabt til at være kelnere i livets restaurant. Tilsvarende i *Sydsvenska Dagbladet*, det har forstået, at Nietzsche ønsket samfundet omdanne til en bikube, hvor 99,99% af befolkningen er arbejdsbier med den ene opgave at sørge for den kraftigst mulige udvikling af de få genier, der findes (Knudsen, 1994, s. 354).

---

<sup>14</sup> Også i sin samtid så Nietzsche ned på dem som tok lett på og forvrengte tenkningen hans. Trond Berg Eriksen forteller f.eks. at Nietzsche hadde en høy stjerne hos «den første generasjonen av Wagner-tilhengere i Bayreuth», og at han «foraktet [dem] dypt» (Berg-Eriksen, 2000, s. 28). Richard Wagners kunst ble da også, som Nietzsche, tatt opp i den nazistiske ideologien og estetikken — det er en kjent sak at han var Hitlers favorittkomponist. Wagner var selv en av Nietzsches få tidlige lesere, ifølge Nietzsche selv (jf. Brandes, 1915, s. 64). Nietzsche var en hengiven beundrer av Wagner i tidlige år, men brøt med ham omkring komponistens operatiske syklus «Nibelungenringen». I 1888 utga han deretter et rammende verk om ham, kalt *Der Fall Wagner*, hvor han avskrev komponistens kunst som dekadent og sykkelig (jf. Wicks, 2016).

Da Nietzsche flere tiår senere ble brukt som estetisk ikon for nazistene, var dette altså resultatet av et selektivt og forvrengt «utplukk» av hans tankegods. Tarmo Kunnas poengterer at Nietzsche selv verken var fascist, rasist, antisemitt eller nasjonalist, men snarere kunne regnes som en «apolitisk [intellektuell] [som] betraktet den politiske virkelighet utenfra, fra et kulturfilosofisk eller til og med (...) estetisk synspunkt» (Kunnas, 1994, s. 36). Peter Sjølyst-Jackson påpeker også at Nietzsche-forskningen «long since [has] abandoned the idea that the German philosopher's works can be reduced to their (partial) appropriation by Nazi ideologues» (Sjølyst-Jackson, 2010, s. 39). Nietzsches tvetydighet har skapt grobunn for både misbruk og misforståelser. Fra et mangslungent tankegods, preget av til dels ytterliggående idéer, har det vært en enkel jobb å være selektiv for den som har ønsket det.

### 2.3.2. Herre- og slavemoralen

Nietzsche var grunnleggende influert av det antikke Hellas, og dette hadde en sterk innvirkning på hans oppfatning av hva kultur- og moralbegrepene skulle innebære. Han så ned på den asketiske livsførselen og selvutslettende, dekadente «slavemoralen» han mente kristendommen forfektet, til fordel for en livsbejaende og frigjort *dionysisk* livsførsel. I ytterste instans søkte han etter hvert en total omforming av alle de gjeldende moralske verdier<sup>15</sup> som han mente kristendommen hadde gitt form til. Nietzsches moralsyn gikk på tvers av de fleste av tidens rådende ideologier, så som Jeremy Bentham's liberal-demokratiske lykkemoral. «Nietzsche (...) er græsk i sit udgangspunkt, han kræver ikke nytte for de fleste, men styrke til den enkelte», fastslår Wivel (2012a). «[H]vorfor Lykke for det største Antal?», spør Brandes/Nietzsche i «Aristokratisk Radikalisme»: «[Er] jævn Velstand og jævnt Velvære (...) at foretrække for den Ulighed i Kaar, hvis Braad tvinger Kulturen til stadig at stige[?]» (Brandes, 1889b, s. 585).

Det er nettopp i antikkens Hellas at Nietzsche har hentet inspirasjon til tanken om det han betrakter som det «opprinnelige» moralsystemet, den såkalte «herremoralen». Denne omfattet en inndeling mellom det «gode» og det «gemene» der slavemoralen skilte mellom det «gode» og det «onde». Det «gode» i herremoralen var etymologisk avledet fra det «fornemme» (jf. Hansson, 1890, s. 32), og nettopp fornemheten utgjorde et viktig begrep i det herremoralske verdisystemet. Moralens var preget av en dionysisk «Ja-sigen» til selvet og livet, samt til menneskets naturlige, «rovdyraktige» viljekraft, omfattende alle dets lyster og lidenskaper. Det var til denne moralske tilstanden — og

---

<sup>15</sup> Nietzsche formulerte i denne forbindelse begrepet «Umwertung aller Werte».

bort fra kristendommens dogmatikk og asketisme — at Nietzsche ville føre mennesket. Thorvald Klaveness oppsummerer Nietzsches syn på herremoralens «fall» til den kristelige slavemoralen på følgende vis:

Mennesket begynte som rovdyr. For dette rovdyr skapte saa kulturen et bur. Den tvang de vilde rovdyrinstinkter tilbake, negtet dem lov til at styrte sig over andre, og drev dem indad mod menneskets eget indre. Dette indre fik derved <dybde, bredde, høide>, men det blev tillige arnestedet for <den største og uhyggeligste sygdom, som menneskeheden indtil den dag idag ikke er helbredet for: menneskets lidelse *af sig selv*>, dets indre spaltning ved at leve i strid med sin oprindelige naturgrund, dets kvalfulde uro ved at være sønderrevet af vilde, med hinanden kjæmpende lyster og lidenskaber. Denne sygdom er under kulturudviklingen blevet forværret næsten til det ulægelige ved religion, moral og intellektualisme, som allesammen har fornegtet livsinstinktet til fordel for et asketisk ideal, som religionen har kaldt <Gud>, moralen <dyd>, intellektualismen <sandhed>. Alt dette har været unatur, stramme tøiler, som blev lagt paa menneskets oprindelige rovdyrnatur, kunstige dæmninger, som blev bygget mod denne naturs drifter og lidenskaber (Klaveness, 1894, s. 420-21, Klaveness' utheving).

Slavemoralens kultur er i Nietzsches øyne den dominerende grunnen til at samfunnet i senere tid har flatet ut i en demokratisk «hengemyr» hvor det såkalte «dannelsesfilisteriet»<sup>16</sup> brer seg. «Dannelsesfilistrenes Samfund gør de ualmindelige Mennesker Livet surt», skriver Brandes i «Aristokratisk Radikalisme» (Brandes, 1889b, s. 572). Dannelsesfilisteren er mennesket som slavisk følger tankegangen, strømmen og tendensen i massen, og i kraft av dette blir påvirkelig overfor «dogmer og vanetænkning» (Knub, 2011, s. 20). Dannelsesfilisteren er kun «dannet» i den forstand at han gjør og sier det til enhver tid «riktige», i tråd med sine jevnbyrdige samfunnsfeller. Vedkommende gjør heller ikke forsøk på å bryte løs og heve seg over den jevne massen — dette skyldes delvis mangel på behov og motivasjon, og delvis at oppmerksomheten omkring muligheten for en slik omveltning kanskje ikke engang er til stede.

Dannelsesfilisteren representerer ifølge Jørgen Knudsen «uselvstændigheden, konformiteten, der sætter klassikerne op som kulturel kanon, begriber den som ånder, der allerede har fundet noget, ikke som de *søgende ånder* de var, [og som] derfor heller ikke kan inspireres til dem selv at søge» (Knudsen, 1994, s. 346). Øystein Rottem karakteriserer på sin side dannelsesfilisteriet som en «snusfornuftig opphopning av nytteløs viten, [dannelse] som mål i seg selv» (Rottem, 2002, s. 79). Det blir snakk om en mentalitet av tilfredshet som hevder at samfunnet er «godt nok» som det er, at kulturen er «god nok» som den er, og at det ikke er nødvendig å heve seg «ut og over» det allerede etablerte og gjeldende — tidens «Form og Uniform» (Brandes, 1889b, s. 580). I Nietzsches/

---

<sup>16</sup> Brandes kaller fenomenet også for «Danneskretinisme» (jf. Brandes, 1908, s. 230).

Brandes' øyne burde dannelsen i kontrast til dette heller bli «hvad den hos Grækerne var: Bevæggrund, Ævne til Beslutning», heller enn den «død[e] indvendig[e] Klump, som ikke bevæger sin Indehaver» (ibid., s. 579). Her eksemplifiseres Nietzsches forkjærlighet for det antikke Hellas' kulturbegrep og dets aristokratiske og herremoralske samfunnsstruktur — styrende tendenser i et antatt «idealsamfunn» som stadig sto upåvirket av den kristelige moral. «[D]en ældste Betydning af god (...) i Grækenland var fornem, mægtig, rig. Nietzsche bygger hele sin Lære paa dette Grundlag», fastslår Brandes (ibid., s. 589).

«Storheten» hos stormennesket består for Nietzsche i at det har greid å løsrive seg fra dannelsesfilisteriet og den kristne slavemoralen. Slavemoralen har gjennom tidene gjort asketisme, lidelse og selvundertrykkelse til «positive» verdier, mens herrenes dominerende moralske trekk har blitt omdefinert til «onder». Samtidig har de trekkene som herrene selv ville sett på som svakelige — som f.eks. barmhjertighet og medlidenhet — blitt omdannet til gode verdier. Fra dette blir det skapt en ny moralsk dikotomi som skiller mellom det «gode» og det «onde» heller enn det «gode» og det «gemene». Kristendommens ideal har «gjort Dyder af alle den svages, den undertryktes, den syges Mangelagtigheder og brændemærket den stærke, den glade, Herren, med Misdæderens Tegn» (Hansson, 1890, s. 34). «Når svaghed besmykker sig som godhed, vil den samtidig uvilkårligt opleve styrke som ondskap», påpeker Knudsen (1994, s. 348). Ludwig Stein skriver at slavemoralen «væsentlig [er] nyttemoral (...) [thi] medlidenheden, den hjælpende haand, det varme hjerte, taalmodigheden (...) er her de *nyttige* egenskaber og næsten det eneste, der kan hjælpe dem til at bære livets byrder» (Stein, 1892, s. 660, Steins utheving). Sett på denne måten kan slavemoralen altså betraktes som et demokratisk konsept, i kontrast til den aristokratiske herremoralen, som rimeligvis er anti-demokratisk av lynne.

For å løsrive seg fra slavemoralen må individet altså i tillegg løsrive seg fra religionen. I stedet for å bli én av mange i den selvundertrykkende og selvforsterkende massen, må enkeltmennesket finne tilbake til sin opprinnelige, dionysiske og dyriske viljekraft, og gjennom denne søke en erotisk, sosial og åndelig frigjørelse: «[Nietzsche] hylder det stærke, gudløse menneske, der tager sin skæbne på sig og derved bliver «overmenneske»» (Wivel, 2012a). Mye av dette tankegodset kommer til fore gjennom Nietzsches verk *Also Sprach Zarathustra*, utgitt i fire deler mellom 1883

og 1891. I verket proklameres det på berømt vis at «Gud er død»,<sup>17</sup> og Nietzsche fastslår med dette at moralen ikke lenger trenger å omfatte referanser til noen guddommelig skapning — slavemoralen kan og må oppløses, kristendommen må avskaffes, og enkeltmennesket må realisere seg selv som sin egen «gud», «sit eget livs stolte prosjekt» (Knud, 2011, s. 1).

Ved å stå alene og gudløst ville det enkelte menneske stå fritt til å ta kontroll over sin egen skjebne, til å «bøje sitt Væsen under sin egen Lov» (Brandes, 1889b, s. 586). Således ville det av egen kraft bli «overmenneskelig»: «Ved at finde kræfterne i sit indre, skal mennesket styrkes i det ydre» (Wivel, 2012a). Disse «overmenneskene» ville så med tiden kunne utgjøre en ny aristokratisk «overklasse», hevet over «massene» og innvarslende en ny og rikere kultur, tuftet på herremoralske verdier. Heri ligger kjernen i hva Brandes sammenfattet i begrepet «aristokratisk radikalisme». Nietzsche betegnet Brandes' uttrykk som det «mest forførende ord, jeg endnu har læst om mig selv» i et brev til dansken (jf. *ibid.*, se også Brandes, 1915, s. 64).<sup>18</sup>

### 2.3.3. Brandes' «assimilasjon» med Nietzsche

Med uttrykket «aristokratisk radikalisme» hadde Brandes «funnet en formulering som dekke[t] tangeringspunktet mellom Nietzsches og hans egne anskuelser» (Berg-Eriksen, 2000, s. 30), og av tonen i essayet kan man mer enn ane at Brandes må ha følt på et sterkt åndelig broderskap med tyskeren. Man får inntrykk av at Brandes til tider blir overivrig i sin forkynnelse av Nietzsches nyskapende filosofi, og at han uttrykker seg på måter som minner sterkt om Nietzsches egne spissformulerte og dramatiske stil. Flere lesere har bemerket at det ikke alltid er like godt å vite hvilke uttalelser som representerer Brandes' egne tanker og meninger, og hvilke som er gjengivelser av Nietzsches filosofi. Først av alle til å påpeke det var Harald Høffding, som reiste denne kritikken allerede i sitt første motinnlegg.

Kanskje har Brandes bevisst forsøkt å nærme seg Nietzsche og «assimilere» seg med ham:

«Brandes [er] meddigtende i en grad, der nærmer sig identifikation», skriver Henrik Wivel (2012a).

Av den tidvis svulstige måten stoffet framstilles på, er det tydelig at Brandes er både fascinert av og

---

<sup>17</sup> Denne uttalelsen blir som regel tilskrevet *Also Sprach Zarathustra*, men opptrådte første gang i et annet Nietzsche-verk fra 1882, *Die Fröhliche Wissenschaft*, paragraf 108 (jf. Wikipedia: «The Gay Science», <<http://tinyurl.com/kfsfnav>>).

<sup>18</sup> Jørgen Knudsen mener Brandes kan ha latt seg inspirere til uttrykket gjennom lesningen av et «litteraturbrev fra Norge af en Kristofer Randers (...) i *Ny svensk Tidskrift* for august 1884 (...) [som] slutter: «I politiken är demokraten individens tyrann, men i konsten är självfa radikalismen aristokratisk» (Knudsen, 1994, s. 344).

enig med Nietzsche på mange punkter, og at han har et ektefølt behov for å vise hvor nært han står ham ideologisk. Tonen synes ofte bastant, og essayet er flere steder langt fra å være objektivt refererende. Når Brandes for eksempel skriver at menneskehetens *fremste formål* og *eneste oppgave* er å frambringe stormennesker, kan det synes å like mye være hans egen proklamasjon, kanskje delvis basert på et ønske om å provosere, som det er nøytral gjengivelse av Nietzsches tanker. Brandes skriver senere i samme tekst at de store åndene vil bidra «til de flestes vel, nemlig til at deres Liv bliver mere værdifuldt», og nærmer seg da likevel et lykkemoralsk standpunkt. Denne tvetydigheten er et av kjernepunktene Høffding skulle ta for seg i sitt første motinnlegg.

## **2.4. Radikalismedebatten**

I det følgende vil jeg i korte trekk gjennomgå resten av den såkalte «radikalismedebatten», som den utspilte seg over *Tilskuerens* sider i 1889 og 1890. Dette gjør jeg for å belyse konflikten mellom de aristokratiske og demokratiske tendensene som eksisterte i tidens intellektuelle diskurs, og for å skape et bakteppe for hvor Knut Hamsun står i forhold til disse tendensene.

### **2.4.1. Harald Høffding: «Demokratisk Radikalisme»**

Det første svaret fra Høffding til Brandes kom på trykk i den kombinerte november/desemberutgaven av *Tilskueren*. Allerede gjennom artikkelens tittel, «Demokratisk Radikalisme. En Indsigelse», markeres avstanden til innstillingen i Brandes' artikkel. Høffding er dannet nok til å vie de første avsnittene til en høflig anerkjennelse av Brandes' betydning, før han i tråd med det som er gjengitt ovenfor konstaterer at det «ganske vist [er] forbundet med nogen Vanskelighed at vide, hvem man egentlig skal adressere denne Bebrejdelse til. Ti det er ingenlunde altid let at afgøre, hvem de enkelte Udtalelser skrive sig fra, Friedrich Nietzsche eller Georg Brandes» (Høffding, 1889, s. 850). Han bemerker samtidig at «Styrken [i enhver kraftig Livsytring] ikke er noget Bevis for Værdien eller Gyldigheden» (ibid.), og sikter med dette til Nietzsches/Brandes' spissede og provokative stil. Høffding vil få det hele ned på jorden, og diskutere tyskerens idéer i mer beherskede former.

Etter den korte introduksjonen går Høffding til sitt hovedanliggende: «Jeg vil først drøfte den Sætning, som er opstillet i den ovenanførte Artikel: at Menneskehedens Opgave er at frembringe store Mænd» (ibid., s. 852). Høffding er sterkt uenig i at man kan dele samfunnets befolkning i adskilte grupper som «masse» og «store menn». Isteden spekulerer han i at det finnes en

kontinuerlig utvikling mellom det «lave» og det «høye»: «[H]vis der ikke var en Skala af Storhed og Godhed, lige fra de højeste Eksemplarer til de ringeste, vilde der intet opnaas selv ved det ypperste Stormenneskes Virken» (ibid., s. 854). Videre avviser han inntrykket av massene som karakterløse opphopninger av «kopier» og «redskaper» av og for de «store»:

[H]vor begynder saa den Masse, der kun er enten Kopi eller Hindring eller Redskab? Som det ofte har vist sig, at hvad der først antoges for en Taagemasse ude i Himmelrommet, i Virkeligheden var en Mangfoldighed af klare Stjærner, saaledes gaar det ogsaa med Menneskemassen (ibid.).

Ifølge Høffding vil man trenge «gode og klare og milde Øjne» for å oppløse massene og se dens enkelte individer — øyne han mener Nietzsche og hans tilhengere ikke er utstyrt med:

Et Øje, der selv er tilsløret af æstetisk og intellektuelt Hovmod, af sygelig Lede eller af den «adelsvældige Eneraadighed», Nietzsche (*sic*) og hans Tilhengere lovprise, vil ikke kunne foretage en saadan Opløsning. Lykkes den, finder man i ethvert Individ, selv det ringeste, et higende og stræbende Jeg; man føler Livets Puls banke ogsaa her (ibid.).

#### 2.4.2. Høffding og Spencer

Vi ser at Brandes' motdebattant har en sterk aversjon mot det aristokratiske og påstått «adelsverdige», og at han heller vil kjempe for det jevne medmenneske. En av Høffdings fremste ideologiske innflytelser var den britiske filosofen Herbert Spencer, hvis tankegods var svært toneangivende i denne perioden. Jeg vil gi i dette avsnittet gi en kort introduksjon av ham for bedre å indikere hva Nietzsche satte seg opp imot i sin filosofi, og, mer indirekte, hva som fikk Høffding til å reagere på Brandes' artikkel. Spencer representerte en positivistisk influert «syntetisk filosofi», som tok Charles Darwins evolusjonslære og overførte den til menneskelige og samfunnsmessige forhold. Hans evolusjonistiske moralsyn, som hevdet at den menneskelige natur var «intrinsically moral», og at moraliteten tilpasset seg omverdenen gjennom evolusjonære justeringer — «the adjustments of acts (...) to particular ends» (jf. Moore, 2002, s. 4) — sto i sterk kontrast til Friedrich Nietzsches relativistiske syn på moralen. Nietzsche så ikke på moralen som et iboende fenomen, men snarere som et tolkningsmønster mennesket hadde opprettet for bedre å kunne forholde seg til de fysiologiske fenomener de var omgitt av (jf. ibid., s. 6).

Spencers filosofi var i essens en lykkemoral. For at et samfunn skulle regnes som lykkelig, noe som for Spencer innebar at det totalt sett i større grad måtte være preget av nytelse enn av smerte, måtte

enkeltmennesket først stille seg frigjort fra og uhindret av eventuelle «artificial restrictions», for videre å adaptere til omgivelsene og utvikle seg i retning av en økt livsstyrke (jf. Sweet). På denne måten ville hvert enkelt menneske etter hvert bidra til å heve det generelle lykkenivået i samfunnet. Sånn sett kan man kanskje si at også Spencer krevde at mennesket skulle «gjøre seg enkelt», for videre å bidra til et overordnet «greater good». Spencer anså samfunnet for å være «an aggregate of individuals» — fokuset falt altså på enkeltmennesket (ibid.). Selv om hvert enkelt menneskes egenutvikling i Spencers øyne essensielt var «egoistisk», var en av hans kongstanker at mennesket gjennom sin egen individualitet etter hvert også ville bli oppmerksom på *andres* individualitet, og med det realisere en «law of equal freedom» (ibid.). Samfunnet kunne likevel aldri oppnå noen «totalverdi» som var større enn summen av de verdiene som dets enkelte representanter kunne tilføre det. Henrik Wivel påpeker imidlertid at både Spencer og Høffding forfektet en tro på at «den menneskelige og samfundsmæssige udvikling i princippet er uendelig og rækker mod det hinsides (...) og [dyrker en] følelse af livets og tilværelsens uanede muligheder» (Wivel, 2012b).

Spencers evolusjonistiske tankegang avspeiles muligens hos Harald Høffding når han skriver at det lave og det høye «baade i Historien og i Naturen (...) altid [har] vist sig at hænge nøje sammen» (Høffding, 1889, s. 854), og også i form av hans allerede nevnte tanke om «en Skala af Storhed og Godhed». Mest treffende av alt er det kanskje når han slår fast følgende:

Kun i et enkelt Menneskes Aand kan den Tilspidselse, den Koncentration, den inderlige Fordybelse blive mulig, uden hvilke det store nye ikke undfanges. Først naar denne Koncentration i en enkelt Bevidsthed som i et Brændpunkt har fundet Sted (...) sker (...) Udstraalingen i de større Krædse (ibid., s. 855)

Høffdings kritikk går ikke ut på en vurdering av hvorvidt stormennesket finnes, for både Høffding og Brandes er enige om at det i hvert fall i teorien utgjør en legitim størrelse. Uenigheten bunner snarere i hvilken funksjon det skal tjene for samfunnet. I Brandes' første essay hevder han ut fra sin oppfatning av Nietzsche at stormennesket skal utgjøre samfunnets ypperste endemål, og at massene er til for å bære det fram, uten at de selv får noe særlig igjen for det. Høffding trekker imidlertid her inn velferdsprinsippet, og mener at stormennesket bør inngå som en del av dette: «[H]vilken annen Maalestok har man for Storhed, i hver Tilfælde for den Storhed, der skal være ét mod storstilet Godhed, end netop den: om der er Vilje og Ævne til at arbejde for saa stor Velfærd som muligt, for saa mange, som muligt?» (Høffding, 1889, s. 853).



Her ligger selve kjernen i Høffdings oppfattelse av stormenneskets plass og funksjon, og i hans foreslåtte alternativ til Brandes' utlegninger: «Vi nødes (...) til at opgive den aristokratiske Radikalisme og gaa over til den demokratiske Radikalisme, der hævder, at det sidste Maal maa være Udviklingen af Velfærd (i Betydning af den til sund og kraftig Livsvirksomhed knyttede Livsfølelse) hos alle» (ibid., s. 856). Harald Beyer oppsummerer debattens grunnspørsmål slik: «Er det viktigst å skape en åndelig elite, selv om det må skje på bekostning av de brede lag? Eller gjelder det å høyne det alminnelige nivå og derved gi de store evner rikere vokstervilkår?» (Beyer, 1958, s. 75). Denne konflikten er talende for avstanden som oppstår når Nietzsches filosofi introduseres til et samfunn som først og fremst er preget av lykkemoralske prinsipper av den typen Spencer representerer.

### 2.4.3. Resten av debatten

I debattens tredje innlegg, «Det store Menneske. Kulturens Kilde», garderer Brandes seg med tanke på hvilken funksjon stormennesket skal tjene for samfunnet. Etter å ha framstått som noe tvetydig i sitt første essay ved vekselvis å hevde at stormennesket skulle være samfunnets «Maal» og at det skulle være dets «Middel», og videre å ha blitt irettesatt av Høffding i denne forbindelse, skriver han nå at stormennesket er *begge deler* — både mål og middel. Stormennesket er selve «Kulturens Kilde», i ett med sitt positive bidrag til samfunnet (jf. Brandes, 1890a, s. 15). Denne garderingen utgjør starten på det som etter hvert fører til en viss forsoning mellom Brandes og Høffding, gjennom oppklaringen av en misforståelse forårsaket av Brandes' spisse tone i det første essayet. Brandes slår fast at de begge vil det beste for de fleste, men at forskjellen ligger i begrepsbruken, og det store menneskets plass i lykkens tilkomst. Hovedinnvendingen rettes imidlertid stadig mot demokratiets «kompakte liberale Majoritet» (ibid., s. 25): «Uden de højeste Minoriteters Kultur synke Masserne i Aandsløshed», fastholder Brandes (ibid., s. 24), «det faatallige Mindretals (...) [og] det uhyre Flertals Kultur stiger med altfor ulige Hurtighed» (ibid.). «Kalder man alt, hvad man synes om, for demokratisk, bliver det umuligt at føre Diskussion om Ordet og Sagen» (ibid.).

Høffding svarer igjen med artikkelen «Gensvar til Dr. Brandes», trykket i *Tilskuerens* februar/mars-utgave. Her poengterer han at Nietzsches sykелighet og språklige begavelse gjør hans tankegods mer intensivt enn det egentlig er: «[i]kke som filosofisk Teori, men som Replik eller Monolog have hans Ord Interesse» (Høffding, 1890a, s. 139). Høffding hevder at han ser på Nietzsche som en begavet dikter mer enn som filosof. I denne artikkelen godtar Høffding også Brandes'

tilbaketrekning fra sitt opprinnelige utsagn om de store menn: «Brandes [har] ved sin Erklæring brækket Spidsen af de dristige Tanker i sin første Artikel (...) [og med dét] bortfalder al min Betænkelighed og hele min Kritik» (ibid., s. 141). Høffding slår igjen fast at også han «betragter det store Menneske som Kulturens Kilde», før han skriver at den beste måten å frembringe slike kulturkilder på er å «skaffe saa gunstige Livsbetingelser for saa mange som muligt» (ibid., s. 144), en gjentakelse av den demokratiske radikalismens grunntanke.

Brandes moderer seg ytterligere i sitt siste innlegg, kalt «Duplik», i april-nummeret av *Tilskueren*. Når Harald Høffding deretter avslutter debatten med sin «Epilog» i mai, er hele premisset for debatten mye godt nøytralisert av Brandes' tilbaketrekninger. «Dersom Dr. Brandes fra først af havde udtalt sig om de store Mennesker, som han hadde gjort i sin anden Artikel og sin Duplik, vilde jeg ikke have angrebet ham» (Høffding, 1890b, s. 352), slår Høffding fast. Både Høffding og Brandes anerkjenner altså det store. Høffding setter sågar «Maalestokken for den elementære Kulturs Dygtighed» i at den samme kulturen evner å «anerkjende det store, hvor det virkelig findes» (ibid., s. 350), for videre å søke å sette dette «store» i demokratiets tjeneste: «der er meget at udrette, dersom vi kunne faa Mennesker med Ævne og Vilje til at arbejde for «Massen»» (ibid., s. 351). Også tanken om at hvert menneske skal «gjøre seg enkelt» støttes nå av Høffding, men det skal i hans øyne ikke gjøre seg enkelt for å *skille* seg fra massen, men derimot for å styrke dens «totalverdi» (jf. ibid.) — igjen et nikk til Spencer. Den «nyere Tids Ære» oppsummeres avslutningsvis av Høffding som «Udvidelsen af Menneskelighedsfølelsen til i Principet at omfatte alle» (ibid., s. 353) — hvert enkelt menneske er verdifullt, og det er for å understreke og belyse dette faktum at hvert enkelt menneske nødvendigvis må styrkes i seg selv. Derved har Nietzsches formaning i Høffdings hender blitt transformert til noe av et lykkemoralsk maksime.

#### 2.4.4. Oppsummering

I debattens løp viser det seg altså at Brandes og Høffding ikke er så uenige som de til å begynne med synes å være, og at det er Brandes' litt overivrige første innlegg som har skylden for den innledende misforståelsen. Begge virker å tro på stormennesket, uenigheten bunner bare i spørsmålet om hvilket overordnet «system» det skal inngå i — skal det eksistere kun for sin egen del, eller som et gode samfunnet som sådan kan høste nytte og lykke av? Overmennesket/stormennesket er begrepet som først og fremst blir diskutert i radikalismedebatten, og dermed er det også et av de mest sentrale begrepene i Nietzsche-bildet som brer seg i Norden i 1888-1890,

sammen med tankene om herre- og slavemorale og dannelsesfilisteriet. Til grunn for det hele ligger altså dikotomien mellom det enkelte, fornemme, og aristokratiske, og det massepregede, «jevne» og demokratiske.

Høffding hadde allerede lenge før sin deltakelse i radikalismedebatten tatt for seg dannelsesfilisteriet, i artikkelen «Om vor Tid og dens Ungdom», trykket i *Ny Jord* tidlig i 1888. Høffding bruker imidlertid et annet navn på fenomenet, han kaller det en «Meningsfariæisme», og mener det først og fremst blir fremmet av «Partivæsenet», den ukritiske mengde av mennesker som «rotter seg sammen» om å hevde det ene eller andre:

Lige som Gerningsfariæismen dømmer blot efter de ydre Handlinger, saaledes dømmer Meningsfariæismen blot efter de ferdige Meninger uden at spørge om, hvorledes de er vundne, og hvor meget personligt Arbejde, der er nedlagt i dem. Det overses, at der er noget, der ligger dybere end alle Meninger og Handlinger, — det Sind, det Personlighedens indre Liv, af hvilke alle ægte Meninger og Handlinger udspringe, og som det derfor fremfor alt gjælder om at bevare frisk og sundt (Høffding, 1888, s. 4).

Allerede her ser vi at Høffdings holdninger godt og vel rimer med Nietzsche/Brandes' fordringer om at mennesket skal «gjøre seg enkelt» og finne tilbake til et mer «opprinnelig» og sunt livsinstinkt — dog uten noen referanse til «overmennesket». Det er tydelig at det finnes et samsvar mellom Høffding og Nietzsche/Brandes' tanker. Det som skiller dem er først og fremst deres respektive framstillingsformer: man merker kontrasten mellom Brandes' ønske om å framstå som radikal og ytterliggående, og Høffdings mer humane, ettertenksomme og demokratisk innstilte lynne. Likevel kan man spore grunnleggende paradokser hos dem begge — paradokser som i radikalismedebattens tilfelle har utspring i Nietzsches tvetydige tankegods, som jo innbefatter både radikale og reaksjonære tendenser. Trond Berg-Eriksen oppsummerer denne ubestemtheten på følgende vis:

Ingenting viser Nietzsches tvetydige karakter klarere enn de merkverdige forbindelser han knyttet til representanter for vidt motsatte livsholdninger og hans evne til å skape forvirring i gamle mønstre (...) De konservative tok gjerne den progressive Høffdings parti, mens de radikale tok parti for Brandes' aristokratisme! (Berg-Eriksen, 2000, s. 38).

«Man oversér endelig», skriver Høffding videre i *Ny Jord*-artikkelen, «at den lige Vej ikke altid er den bedste. Den Overbevisning er ofte den grundigste og fasteste, som bygger på selvoplevet Erfaring om og praktisk Prøvelse av den modsatte Anskuelse. Man kan da have den fulde

Forstaaelse af hva det gjælder (...)» (Høffding, 1888, s. 4). Disse sitatene sier kanskje noe om Høffdings åpenhet i radikalismedebatten, og kanskje ligger også noe av Brandes' gradvise «mildnelse» i hans mulige kjennskap til Høffdings fritt utprøvende natur. Det ligger i det hele tatt både Nietzsche, Brandes' og Høffdings naturer nære å prøve ut ulike stillingstagender, i prosessen med alltid å være «på vei» mot neste tenkte milepæl i samfunnet og kulturens utvikling. Brandes tar Nietzsche med seg i hukommelsen en tid framover — i artikkelen «Dyret i Mennesket», trykket i mai/juni-utgaven av *Af Dagens Krønike* i 1890, tar han f.eks. i bruk adjektivet «[Altformenneskelig]» (Brandes, 1890c, s. 515) — men litt etter litt falmer den direkte Nietzsche-innflytelsen gradvis hos ham. Brandes har gjort sitt: han har sluppet løs en ny kraft i det nordiske intellektuelle liv, som i årene som fulgte skulle bre seg utover og bli 1890-tallets kanskje fremste innflytelse på tidens tanker. Tyskeren ble fra nå av likevel overlatt til den kommende generasjonen, mens Brandes igjen gikk videre.<sup>19</sup>

## **2.5. *Fin de siècle* som ideologisk «bakteppe»**

Nikolaj Knub presenterer en bemerkning omkring samfunnet i siste del av det nittende århundre som det kan være verdt å dvele litt ved: det er ikke bare Georg Brandes som i denne perioden gjennomlever «et mismod ved tidens kulturelle situation». Snarere er dette et «tegn i tiden» som preger de fleste av dens intellektuelle samfunnsfeller. Knub skriver at det «i perioden [fra midten af 1880'erne og frem til 1900] [kan] spores en udtalt modreaktion på 70'ernes optimistiske fremskridtstro» (Knub, 2011, s. 8). Denne motreaksjonen innebærer, med henvisning til Émile Zola, «en frygt for at fremskridtet er et førerløst og upåvirkeligt tog, der i voldsom hast buldrer derudaf uden retning og mål med den konsekvens, at tidligere samfundsstrukturer og kulturelle normer bliver revet ned og kørt over» (ibid.). For Brandes innebærer denne desillusjonen som vi har sett at han kvitter seg med flere av sine tidligere politiske og kulturelle tilbøyeligheter, og gradvis «byter beite». Også for mange andre blir det naturlig å innta en reaksjonær posisjon.

Når 1880-tallets samfunn i stadig økende grad organiseres i grupperinger som tar oppmerksomheten bort fra den individuelle ånd, til fordel for et fokus på vitenskap, industri og en demokratisert masseproduksjon av materielle goder, lyser varsellampene hos mange intellektuelle. Hos mange arter dette seg videre i en reaksjon som vender blikket bort fra objektiviteten, vitenskapen og

---

<sup>19</sup> Brandes returnerte til Nietzsche noen ganger i senere år — blant annet skrev han et minneord til ham i august 1900. Denne teksten bærer imidlertid preg av resirkulasjon, og det er tydelig at Nietzsche ikke lenger framstår like intenst for Brandes (jf. Brandes, 1915, s. 103-108).

samfunnsforholdene som realismen og naturalismen lenge hadde søkt å skildre dem, til fordel for en vending «innover», søkende etter å finne tilbake til det enkelte menneske og dets indre subjektivitet. I Frankrike fikk denne reaksjonen sitt utløp i den litterære symbolismen (jf. *ibid.*, s. 28), mens Knut Hamsun, August Strindberg og Ola Hansson skulle bli tre av subjektivitetens og psykologiens litterære «pionérer» i Norden, influert bl.a. av filosofer som tyskeren Eduard von Hartmann, som Strindberg oversatte for den nordiske leserkrets.<sup>20</sup>

Den danske forfatteren Valdemar Vedel skriver om det psykologiske i litteraturen i en artikkel kalt «Moderne Digtning» i *Ny Jord* allerede i 1888, og teksten hans viser at det ikke bare var Hamsun som var inne i dette tankemønsteret i denne perioden. Mye av grunnen til at Hamsun med tiden har blitt en «gallionsfigur» for det psykologiske i litteraturen kan nok tilskrives den høye intensiteten han utviste i sin presentasjon av disse nye impulsene, i tillegg til hans evne til å sette dem i forbindelse med de konkrete litterære produkter han selv produserte.

Reaksjonen i tiden består i tillegg til vendingen mot det subjektive også i en søken etter et alternativ til det gjennomdemokratiserte samfunnet, og det er flere enn Nietzsche som synes å idealisere fortidens patriarkalske og aristokratiske samfunnsstrukturer, som de ble tilsynegjort f.eks. i antikkens Hellas. Jørgen Knudsen skriver at dette «[s]temningsomslaget hos intelligensen finder sted nesten synkront i de europeiske lande» (Knudsen, 1994, s. 335), og anser Brandes' Nietzscheforelesninger for å ha vært «den tændende gnist» i Skandinavia (*ibid.*). I Tyskland skulle Julius Langbehns bok *Rembrandt als Erzieher* tjene samme funksjon noe senere, i 1890 (jf. *ibid.*).

Den kollektive skepsisen og desillusjonen med samfunnsutviklingens retning, sammen med mangelen på et overordnet «mål» for den samme utviklingen, sammenfattes gjerne i uttrykket *fin de siècle*.<sup>21</sup> Når det er Friedrich Nietzsche som utover på 1890-tallet skal bli tidens store «motefilosof», skyldes mye av hans popularitet nettopp at store deler av hans tankegods allerede er foregrepet av andre tenkere og således «ligger i lufta». Gjennom Brandes mottar han deretter den eksponeringen som behøves for å kunne bli disse tankenes kanskje tydeligste og mest spissformulerte representant,

---

<sup>20</sup> Hartmann blir holdt fram som en definerende kilde til Hamsuns tanker omkring det ubevisste. Eivind Tjønneland mener det er «ubestridelig at Hamsun, akkurat som Strindberg, var influert av Hartmann» (Tjønneland, 2005, s. 143). Rolf Nyboe Nettum antar at Hamsun fikk kjennskap til Hartmann nettopp gjennom lesning av Strindbergs selvbiografi, *Tjänstekvinnans son*, men betviler samtidig at Hamsun faktisk har gått til kilden og lest tyskerens verker (Nyboe Nettum, 1970, s. 41).

<sup>21</sup> Når det gjelder Hamsun definerer Dean N. Krouk både *Sult*, *Mysterier* og *Pan* som «fin de siècle psychological novels» (Krouk, 2011, s. 21).

og hjelper likesinnede hoder — som både August Strindberg, Ola Hansson og Brandes selv — til å få orden og definisjon på sine egne, lignende tankemønstre. Knub slår i det hele tatt fast at Nietzsche «leverer det filosofiske grundlag, der muliggjorde, at Brandes på ny kunne levere en kraftfuld kulturkritik; denne gang i aristokratiets og geniets fortegn» (Knub, 2011, s. 26).

Nietzsches tanker er kraftfulle, men de er altså ikke nødvendigvis nye. Når tyskerens tankegods «eksploderer som dynamitt» i København våren 1888, er det kanskje nettopp fordi det allerede finnes en uuttalt, underliggende enighet omkring stoffet som presenteres — en enighet som krystalliseres og gjøres mer tydelig og avklart gjennom Nietzsche og Brandes' «syntetiserte» polemikk, og den senere debatten som ytterligere befestet det samme stoffet. Det er også i sammenheng med dette at man kan snakke om «pre-nietzscheanske tankemønstre» hos Hamsun (jf. Larsen, 2001, s. 125). Med utgangspunkt i det overordnede intellektuelle «klimaet» oppstår det like, dog ikke nødvendigvis identiske, overensstemmelser på hver sin kant — noe som forvansker diskusjonen omkring påvirkning mellom konkrete åndsmennesker.

### 3. Hamsun, Brandes og Nietzsche

«De unge, hvis Udvikling nu skal begynde, møde strax en Række indbyrdes stridende Programmer, som de maa vælge mellem (...) ogsaa [det radikale Program] er paa Vej til at blive traditionelt. Det ligger i Luften, naar man én Gang kommer til at bevæge sig i visse Kredse, og det kan indaandes lige saa uvilkaarlig og med lige saa ringe Selvvirksomhed som det modsatte Program  
(Harald Høffding, «Om vor Tid og dens Ungdom», *Ny Jord*, 1888).

#### 3.1. Knut Hamsun og veien mot *Sult*

Også Knut Hamsun bekymret seg over enkelte av tendensene i sin stadig mer moderniserte samtid. For Hamsun er det som vi skal se industrialisme, kapitalisme og materialisme som står som «den nye tids» mest framtrede syke tegn, og disse tegnene har framstått som ekstra tydelige i det amerikanske samfunnet han i flere år i denne perioden var en del av.

Fram til 1888 var Knut Hamsun en omflakkende sjel — en ambisiøs og karismatisk sliter som i vel 15 år «bare hadde hatt ett mål for øye, nemlig å bli [en] dikter (...) som banet veien for en ny litteratur» (Rottem, 1989, s. 141). Et par ganger hadde den unge forfatteren lyktes i å overbevise velhavende sponsorer om at han var verdt å satse på, men i perioder levde han også på eksistensminimum. Tiden fra 1885 og fram til sommeren 1886 var en slik periode, hvor han etter fem år med mislykkede forsøk på å få gjennomslag for diktningen sin, gjorde en siste forgjeves innsats i Kristiania. Til tross for at han skrev bedre og «mer radikalt» enn han noensinne tidligere hadde gjort (jf. Kolloen, 2003, s. 99), og fikk publisert en del artikler og andre korttekster i diverse aviser, holdt dette ikke alene til å holde ham flytende økonomisk, og fattig og sultende ble han etter hvert registrert som bostedsløs.

I august 1886 reiste Hamsun fra Kristiania med Amerika-skipet «Geisir». Han var desillusjonert overfor Norge og det norske publikummet, og sto i tillegg i økonomisk gjeld til flere kjente. I Amerika ville han forsøke å legge seg opp nok penger til å kunne betale tilbake det han skyldte.<sup>22</sup> Hamsun ankom først Chicago, hvor han tok et par strøjobber, før han våren 1887 reiste til Minneapolis, en by han også hadde bodd i ved sitt første Amerika-opphold i 1882-84. Under dette første oppholdet hadde han holdt et antall foredrag om norsk litteratur for norske innvandremiljøer i Minnesota og Wisconsin. Tilbake i Minneapolis tok han opp tråden fra det forrige oppholdet ved å sette opp flere foredrag, men dette var naturligvis ikke alene nok til å holde ham med penger.

---

<sup>22</sup> Hamsun satte seg samtidig som mål å fullføre et ambisiøst bokmanuskript han da hadde syslet med i om lag åtte år — et manuskript som i dag er ukjent, og som det mest sannsynlig aldri kom noe av.

For å brødfø seg tok Hamsun hyre som jernbanearbeider, men endte sammen med noen av sine kollegaer etter hvert opp på en kvegfarm hvor han ble arbeidende i tre måneder. Det var under dette oppholdet at forfatteren formulerte nye innsikter omkring «den rige mands vilkårlige bruk av sin myndighet» (Hamsun, 1887, sit. i Kolloen, 2003, s. 105) i den industrielle revolusjonens stadig strengere kapitalistiske system. Lange arbeidsdager med liten vinning gjorde Hamsun oppgitt, og han følte seg etter hvert som en ubetydelig del av et større maskineri. Det som senere skulle bli en svært markert aversjon mot industri og teknologi begynte nå å boble under overflaten i forfatterens sinn, og hans reaksjonære instinkter vokste seg gradvis sterkere.

Til tross for denne vendingen var Hamsun stadig politisk venstreorientert,<sup>23</sup> og da syv arbeidsledere i Chicago ble dømt til døden etter at arbeiderbevegelsen i USA demonstrerte for åtte timers arbeidsdag over hele landet, tok forfatteren avstand til myndighetenes reaksjon på demonstrasjonene. Dødsdommene falt etter en «åpenlyst korrump rettssak» (jf. Ferguson, 1996, s. 104) og Hamsuns tillit både til demokratiet og USAs frihetsbegrep skrantet: «[Hans] begeistring for De forente staters demokrati (...) ble under det andre [USA]-oppholdet erstattet av en stadig dypere mistro til hva han kalte det tykke demokrati, det demokratiske frihetsdespoti», skriver Ingar Sletten Kolloen (2003, s. 106, se også Hamsun, 1889a, s. 183).

Samtidig som Hamsuns innstilling til Amerika og demokratiet forandret seg, økte hans status i det litterære miljøet i og rundt Minneapolis. Han holdt etter hvert en serie på elleve foredrag omkring litteratur, samtidig som han foretok skrivetekniske studier av forfatterne han presenterte, med mål om å lære seg hvordan han måtte *unngå* å skrive hvis verket han jobbet på skulle kunne stå for seg selv, «forskjellig fra alle andres» (Kolloen, 2003, s. 108). Foredragsserien ble en suksess, og Hamsun ble «jevnlige [avbrutt] av applaus» i stadig romsligere lokaler (ibid., s. 107). Kolloen skriver at noe «klarner» i Hamsun våren 1888, og at han oppnår en tydeligere innsikt i hvor han vil hen med litteraturen sin. Snart føler han seg ferdig i Amerika, og i midten av juli 1888 reiser han igjen mot Skandinavia. Før den tid, den 28. mars, holder han et siste foredrag, omkring åndslivet i USA. Hans venn Kristofer Janson holdt innledningen til foredraget, men lot seg provosere av Hamsuns skarpt polemiske utfall mot fristatene (jf. Larsen 1998, s. 500). Både foredraget og Jansons reaksjon var tidlige indikasjoner på hvor Hamsun ideologisk sett var på vei, og forfatteren skulle snart

---

<sup>23</sup> Uten at han noen gang var medlem av noe bestemt politisk parti.



benytte både Janson og USA som konkrete refleksjonsflater for sin økende forakt mot demokratiet og «hopen».

Etter en ny reise over atlanten ankom dampskipet «Thingvalla» først Kristiania,<sup>24</sup> men Hamsun gikk ikke i land før det klappet til kai København 17. juli 1888. Under det siste Amerika-oppholdet hadde han gjennom sin svenske venn Victor Nilsson fått nyss om et nystartet tidsskrift kalt *Ny Jord*. Publikasjonen holdt til nettopp i den danske hovedstaden, og den første utgaven hadde kommet ut et halvt år tidligere, i januar. Norske forfattere var «i vinden» blant danske litterater på denne tiden, mye på grunn av Ibsen og Bjørnsons internasjonale suksess. Robert Ferguson går så langt som til å hevde at det hersket en «[mani] for norsk kunst og kunstnere (...) i hovedstaden på hele 1880-tallet» (Ferguson, 1996, s. 110). Nilsson anbefalte Hamsun således å satse i Danmark heller enn å reise tilbake til Norge (jf. Nilsson, 1933, s. 54-55). I månedene etter at Hamsun ankom København skrev han dag og natt, og tipset han hadde fått om *Ny Jord* skulle snart vise seg å bære frukter: utpå sensommeren fikk han solgt en biografisk artikkel om sin venn og kollega Kristofer Janson til tidsskriftets redaktør, Carl Behrens. Denne artikkelen vil gjennomgå lenger ned.

Både Georg Brandes og hans bror Edvard var faste bidragsytere til *Ny Jord*, og Hamsun hadde stor respekt for dem begge (jf. Kolloen, 2003, s. 113). Ennå hadde han imidlertid ikke turt å oppsøke eldstebror Georg, som han hadde stor ærefrykt overfor. Tore Hamsun skriver at Brandes mens Knut Hamsun fortsatt hadde vært i USA hadde «åpnet hans øyne for [realistene], [som] for ham ennå [bar] revolusjonære og radikale krefter som tiden og kunsten trengte» (T. Hamsun, 1976, s. 87), og at han ved Hamsuns ankomst til København stadig sto for forfatteren som «den store profet og formidler av europeisk ånd [og] den høyeste litterære instans i Norden» (ibid., s. 93). Sønnen skriver at Hamsun i «to dager kretset i angstfull spenning omkring det hus hvor Georg Brandes bodde i håp om å få et glimt av den store mann og for om mulig å få mot til å tale til ham» — om

---

<sup>24</sup> Tore Hamsun skriver at det var under det lille døgnet «Thingvalla» lå i Kristiania og ventet på avreise videre sørover at Hamsun, som en reaksjon på å se igjen byen han lenge hadde levd så hardt i, noterte ned den første berømte åpningssetningen i *Sult* (T. Hamsun, 1976, s. 92). Hamsuns sønn presenterer mange slike vanskelig verifiserbare historier i sin bok om faren, hvis første utgave utkom i 1959. Flere av historiene er ført i en litterær stil som nærmest nærmer seg farens, og de er fulle av spesifikke detaljer og dialoger som gir dem et klart meddiktende preg. Siden Hamsun tross alt var sønn av sin far, kan det dog tenkes at det finnes en kime av sannhet i dem, og det er således vanskelig å avfeie dem helt. Dag Solstad bemerker i essayet «Folkeboka om Knut Hamsun» fra 2003 at Tore Hamsuns bok har «biografiens form», men at den like fullt «er for mye preget av det spesielle far-sønn-forholdet til at [den] er fyllestgjørende som [biografi]» (Solstad, 2003, s. 295). Det må likevel nevnes at også Øystein Rottem skriver at Hamsun «var i ferd med å skrive *Sult*» da han «vendte tilbake fra Amerika for annen gang» (Rottem, 1989, s. 141).

denne anekdoten er sann er vanskelig å vite,<sup>25</sup> men Hamsun endte uansett opp med isteden å oppsøke Edvard Brandes, som var redaktør for hovedstadsavisen *Politiken*. Med på lasset hadde han 30 nyskrevne sider med prosa. Teksten viste seg å være for lang til å trykkes i Brandes' avis, men redaktøren var like fullt «mektig imponert» over den (jf. Kolloen, 2003, s. 113), og sendte den videre til en annen redaktør, nemlig Carl Behrens.

Hamsuns nyskrevne tekst var en tidlig utgave av det som etter hvert skulle bli andre del av *Sult*, og den kom på trykk i *Ny Jords* novemberutgave under samme tittel som den ferdige boken skulle få. Etter Hamsuns eget ønske ble teksten, som i ettertid gjerne blir kalt «*Sult*-fragmentet», trykket anonymt, under påskriften «Af en ukjent forfatter». Til tross for — eller kanskje nettopp på grunn av — denne anonymiteten ble tekststykket gjenstand for betydelig oppmerksomhet, og spekulasjonene om hvem som sto bak kom fort i gang.<sup>26</sup> En av *Ny Jords* målsetninger var å være «opprørsk» (jf. *ibid.*, s. 114), og det var et hovedsakelig ungt miljø som sto bak heftet.<sup>27</sup> *Ny Jord*-heftet med «*Sult*-fragmentet» solgte godt. De omkring 1 000 eksemplarene av heftet (jf. Næss, 1994, s. 145-46) ble solgt ut på kort tid,<sup>28</sup> og Hamsuns mystiske og nyskapende tekst ble antatt å være hovedårsaken til dette.

Ved årsskiftet 1888-89 holder Hamsun etter invitasjon fra Carl Behrens to foredrag omkring Amerikas åndsliv, basert på innlegget han tidligere hadde holdt i Minneapolis. Dette skjedde i Studentersamfundet i København.<sup>29</sup> I kanskje enda større grad enn «*Sult*-fragmentet», var det disse foredragene som virkelig skulle bidra til å gjøre Hamsun til litterær «kjendis» i København. Oppmøtet i publikum var godt, og den unge forfatteren gjorde inntrykk som en frittalende og radikal ny stemme.

---

<sup>25</sup> Kolloen gjentar anekdoten i *Svermeren* (Kolloen, 2003, s. 118), men om han har hentet den fra Tore Hamsuns tekst eller fra annet hold, er uvisst.

<sup>26</sup> «*Sult*-fragmentet» er tilsynelatende den eneste teksten som ble trykket anonymt i *Ny Jords* historie. Hamsuns navn var riktignok oppgitt i et reklameskriv som tidsskriftets redaksjon selv utgav omkring den samme tiden som november-heftet utkom (jf. Kolloen, 2003, s. 121).

<sup>27</sup> Redaktør Behrens var bare 21 år gammel da Hamsun kom til ham første gang. Hamsun fylte til sammenligning 29 år samme høst.

<sup>28</sup> «[T]re-fire dage», ifølge Hamsun selv (jf. Næss, 1994, s. 151).

<sup>29</sup> Det første foredraget fant sted 15. desember 1888, det andre 12. januar 1889.

### 3.2. Åndsaristokraten Hamsun stiger fram: Tekster fra tiden før *Sult*

Etter Hamsuns suksess i Studentersamfundet ønsket København-forleggeren Gustav Philipsen å utgi de polemiske Amerika-foredragene mellom to permer (jf. Baumgartner, s. 43). Dette ønsket resulterte noen måneder senere i boken *Fra det moderne Amerikas Aandsliv*, som utkom i midten av april 1889 (jf. Næss, 1994, s. 127). Philipsen skulle senere også stå for utgivelsen av *Sult*, og dette var godt nytt for Hamsun. Å få antatt verker hos Philipsen betydde ifølge Tore Hamsun «meget (...) Det var det samme som å få radikalismens offisielle stempel (...)» (T. Hamsun, 1976, s. 96).

Både foredragene og boken om Amerika setter ord på mange av tendensene som hadde bygget seg opp i Hamsun i de foregående årene. Også andre tekster fra den samme perioden kan sies å reflektere forfatterens indre på en lignende måte, og jeg vil i det følgende gjennomgå et utvalg av disse tekstene, i kronologisk rekkefølge etter når de først ble publisert. Dette gjør jeg for å skape et tydeligere bilde av Hamsuns holdninger i tiden før *Sult*. Sammen konstruerer disse tekstene et begrepsapparat som trekker tråder mellom konsepter som «det psykologiske», «det aristokratiske», «det fornemme», «det talentfulle» osv. Gjennom disse begrepene foregriper de aktuelle tekstene på ulike måter Hamsuns estetiske og litterære program — lenge før det finner sin endelige, offentliggjorte utforming i essayet «Fra det ubevidste Sjæleliv», som skulle komme på trykk i *Samtiden* i 1890. Siden Hamsuns programerklæring kom etter at *Sult* var utgitt (jf. fotnote 33), mener jeg det er mer relevant å trekke fram tidligere tekster når jeg skal vise hvordan Hamsun tenkte under arbeidet med boken. Flere sporbare tendenser i artiklene peker i tillegg både direkte og indirekte på tilbøyeligheter man kan finne igjen hos menn som Nietzsche, Brandes og August Strindberg. Jeg vil utdype mer omkring dette underveis.

#### 3.2.1. «Kristofer Janson» og et brevfragment

I etterkant av at «*Sult*-fragmentet» ble trykket, ble Hamsun av forlagsdirektør Philipsen rådet til å justere teksten så den henvendte seg mer til «hopen» enn det han følte fragmentet gjorde. Hamsun tok seg nær av dette. I et brev til Johan Sørensen 8. desember 1888 skriver han at det byr hans «inderste Gemyt imod at skrive om blot en linje for Hoben; jeg viste Philipsen til min Afhandling over Kristofer Janson i *Ny Jord*, hvor jeg har forklaret hvad jeg mener herom» (Næss, 1994, s. 91). Artikkelen om vennen fra Minneapolis sto på trykk i tidsskriftet i oktober 1888. I likhet med lignende «fadermord» Hamsun senere skulle utføre mot flere av samtidens eldre og mer etablerte

diktere, som f.eks. Bjørnson, Ibsen, Kielland og Lie,<sup>30</sup> fungerer også denne tidlige teksten som et opprør mot den «etablerte» måten å dikte på, og som en kritikk mot den typen litteratur som i Hamsuns øyne på oppdragende og moraliserende vis henvender seg nettopp til «hopen» — en litteratur som han også mener Janson representerer. Til tross for at Janson stammer fra en «standsaristokratisk» slekt (Hamsun, 1888, s. 127), og er en «[vakker] adelig skikkelse» (ibid., s. 142), faller han etter hvert inn i rollen som teolog, og blir ifølge Hamsun «mere prest enn psykolog, menneskevenn mere enn menneskekjenner» (ibid., s. 127-28), samt «folkeoppdrager på bekostning av kunstneren, følgelig på bekostning av dikteren» (ibid., s. 129).

Nettopp ved å bli en forfatter som «fraskriver» seg det adelsverdige (og dermed også det kunstnerisk overlegne) ved seg selv, for heller å fronte en litteratur som er tilpasset «hopen» og «almenmennesket» (ibid., s. 130), mister Janson ifølge Hamsun både viljen og muligheten til å produsere kunst av sin «ytterste evne» (ibid., s. 129). Hamsun vet imidlertid at evnene er der: «[Janson har] selv vist i sine beste øyeblikk at som forteller og lyriker har han nådd høyder, som psykolog en sjelden gang også dybder (...) Med folkeoppdrageren i Janson mister litteraturen hva skolen og kirken vinner» (ibid., s. 134).

Janson er ifølge Hamsun en forfatter som «går sikrest på bred vei» (ibid., s. 136), og som finner sitt publikum i den «nervemektig[e] almue som kun kan påvirkes ved den brede omstendighet, de mange klare ord» (ibid., s. 142-43). Janson har «aldri hersket, men han har alltid virket», skriver Hamsun (ibid., s. 127), og mener kanskje med dét at det må en herskernatur til for å gå foran, gjøre seg til eksempel, og bidra med noe nytt og radikalt. Men «Jansons begavelse er ikke lederens», skriver han; «[s]om fører mangler han ganske den kolde voldsomhet som kan hugge kloen i en motstander, og det glødende pust i sitt ord som kan tenne (...) Janson kan ikke herske, han kan glede og trøste og hjelpe, men han kan ikke slå» (ibid., s. 141-42). Hamsuns retorikk dreier seg som vi ser omkring det hensynsløse og voldelige. Uten spesifikt å bringe inn Nietzsche, kan man av disse linjene se at Hamsun ikke kvir seg for å knytte ønsket om en ny og radikal litteratur til idéer om både adelsverdighet, makt, føreregenskaper og individuell kraft.

---

<sup>30</sup> Jeg har i denne oppgaven valgt å se bort fra Hamsuns foredrag fra 1891, da disse jo også fant sted etter at *Sult* var utgitt, og således ikke med like stor sikkerhet kan ses på som forelegg for verket. Janson-artikkelen demonstrerer imidlertid mange av de samme tendensene som Hamsuns oppgjør med «de fire store» senere skulle gjøre.

Som en «motgift» til Jansons almuevennlige, demokratisk innstilte litteratur presenterer Hamsun sitt nyvunne litterær-estetiske syn, og gir uttrykk for det Jørgen Haugan kaller en «radikal impresjonisme»<sup>31</sup> (Haugan, 2004, s. 52):

Livet skal ikke fremstilles «simpelt». Det skal fremstilles med kunst. Sproget skal eie alle musikkens skalaer (...) Ordet kan omgjøres til farve, til lyd, til lukt (...) man skal vite og kjenne ordets ikke blott direkte, men hemmelige makt; man skal kunne give sit sprog plutselige virkninger (...) det skal kunne støye som en heisesang i de store stunder, i stormens stunder, og det skal kunne sukke som et menneske i tårestemningens hikstende inderlighed. Det er over- og understrenger i ord,<sup>32</sup> og det er sidelyd (Hamsun, 1888, sit. i *ibid.*).

Hamsun gjør her rede for den mer modernistiske og subjektive tendensen som befatter seg med det menneskelige sjælelivet og dets essensielle uforutsigbarhet. Teksten om Janson foregriper «Fra det ubevidste Sjæleliv» med et par år, og viser at disse tankene var fullt til stede i god tid før *Sult* var ferdig.<sup>33</sup> Når Jørgen Haugan i sin biografi kaller artikkelen en «etterrasjonalisering» av idéer man kan finne i *Sult*, og videre hevder at den ikke kan brukes som en «nøkkel» til verket (Haugan, 2004,

---

<sup>31</sup> Haugan kan her ha latt seg inspirere av Lars Frode Larsen, som i *Den unge Hamsun* spekulerer i at Hamsun kan ha sett på den impresjonistiske retning i malerkunsten, som han holdt foredrag om i Minneapolis vinteren 1888, som «det [til da] mest avanserte og fullkomne uttrykk for skildring av virkeligheten», og at han ut fra dette har søkt å overføre idéene omkring den visuelle «øyeblikkskunsten» til en litterær sammenheng (jf. Larsen, 1998, s. 492).

<sup>32</sup> Sannsynligvis er det den samme strengemetaforen som står i Hamsuns hode når han våren 1890 skriver til Gustaf af Geijerstam at det i *Sult* «spilles blot paa én Stræng, men med Forsøg paa at faa Hundrede Toner ud af den» (Næss, 1994, s. 160).

<sup>33</sup> *Sult* blir gjerne framstilt som å bygge på Hamsuns programerklæring — dette er f.eks. tilfelle i Per Thomas Andersens litteraturhistorie fra 2001 (jf. Andersen, s. 292). Sannheten er imidlertid at *Sult* både ble skrevet og publisert før «Fra det ubevidste Sjæleliv» ble lansert i sin endelige, tekstlige form. Denne anakronistiske glippen blir påpekt av bl.a. Frode Lerum Boasson (2016). Artikkelen «funksjonelle» relasjon til *Sult* har blitt tolket på flere ulike måter. Ett forslag innebærer at den ble framsatt som en slags veiledning til hvordan *Sult* skulle leses, i møte med kritikken og den manglende forståelsen boken møtte ved sin utgivelse. Om dette er tilfelle, utgjør det et tidlig eksempel på at en forfatter forsøker å ta kontroll over sin egen resepsjon (jf. *ibid.*, s. 78). Walter Baumgartner (1998) betrakter på sin side artikkelen som et rent kommersielt framstøt, da han spekulerer i at både «Fra det ubevidste Sjæleliv» og litteraturforedragene Hamsun holdt i 1891 «tok (...) sikte på å øke salget av [*Sult*]», etter at dette til å begynne med gikk «heller tregt» (Baumgartner, 1998, s. 56). I et brev til Georg Brandes fra mai eller juni 1890 skriver Hamsun at han «i min næste Bog [skal] skrive en Fortale, som skal forklare mig en Smule, en lang, gennem Aar overvejet Fortale. Jeg skulde gjort det nu, men fik ikke Tid» (Næss, 1994, s. 161). Harald Næss spekulerer i at noe av innholdet i forordet Hamsun ikke rakk å skrive, senere skulle komme til uttrykk nettopp i «Fra det ubevidste Sjæleliv» (fotnote 4 i *ibid.*, s. 162).

s. 94), motsies dette nokså tydelig nettopp av at vi kan spore mange av de samme idéene både i Janson-artikkelen og, som vi skal se, også i flere tekster fra tiden før og under arbeidet med *Sult*.<sup>34</sup>

Også i fragmentet av et brev til Yngvar Laws, skrevet en gang mellom august og november 1888 — altså i det samme tidsrommet som artikkelen om Janson kommer til — finnes en tidlig forespeiling av litteratursynet som senere skulle finne sin endelige form i Hamsuns programartikkel. I tillegg finner vi — muligens for første gang — Hamsuns<sup>35</sup> «Mimose»-metafor: «[Den Dag] er maaske nær, da man dukker dybere i Saken<sup>36</sup> — Da vil man begynde med de smaa Tilsyneladelser, som næsten ingen opdager, — Tankernes Mimoser — Følelsernes fine Brøk — man vil grave ned i Sjælelivets subtileste Væv. — Fine Iakttagelser af det sjælelige Brøkliv!» (Næss, 1994, s. 82).

Vi ser at artikkelen om Kristofer Janson altså kan leses som et tidlig innblikk i litteratursynet som er i emning i Hamsuns hode. For danske lesere var dette nok første mulighet til å få en forutanelse av den «nye» litteraturen som snart skulle strømme ut av den norske forfatteren.

### 3.2.2. *Fra det moderne Amerikas Aandsliv*

*Og saa den europæiske Hilsen! Den tiltaler mig — den er adelig og skjøn — med Hatten dybt sænket — uden at sige noget — med Hodet blottet passerer man den man hilser paa. I Amerika sa man: <How do you do?> og fo'r mig forbi (...)* (Knut Hamsun i brevfragment til Yngvar Laws, høsten 1888, jf. Næss, 1994, s. 78).

Målet med Hamsuns foredragsrekke om Amerika var som navnet tilsier å presentere ulike fasetter av de forente staters åndsliv, deriblant deres kunst, kultur, litteratur og politikk, samt deres levemåter. Bildet som tegnes av disse størrelsene er imidlertid ikke særlig positivt. Hamsun vet at stoffet han presenterer er radikalt, og at hans «skæve syn på Filisterlandet» (Næss, 1994, s. 119) nok ikke samsvarer med det synet folk flest har. Publikummet han framfører tankene sine for skal

---

<sup>34</sup> Om man ser på Karl Ove Knausgårds tolkning av begrepet «etterrasjonalisering» gir det kanskje litt mer mening å benytte det: «[P]rogramerklæringen[e] (...) [var] (...) etterrasjonaliseringer, i den forstand at [Hamsun] allerede hadde gjort alt det han der sa at litteraturen måtte gjøre (...)» (Knausgård, 2013, s. 96). Denne oppfattelsen av begrepet anerkjenner altså at Hamsun hele tiden har vært klar over hva han har gjort, heller enn at han, som Haugan synes å insinuere, retroaktivt har konstruert sitt litterære program ut ifra *Sult* først etter at verket var ferdig.

<sup>35</sup> Den ømfintlige mimosa-planten reagerer på fysisk berøring ved å folde bladene innover, for videre å åpne dem igjen etter et par minutter — en treffende metafor for det følsomme, vare sinn. Metaforens begrephistorie er uklar, men det er neppe Hamsun som har «coinet» den (jf. Tjønneland). Som en sentral ingrediens i den metaforiske overbygningen han former sitt nye litterære program omkring, er den imidlertid tett forbundet til ham.

<sup>36</sup> «Saken» = menneskets indre.

imidlertid være mottakelige for stoffet: Studentersamfundet var ifølge Jørgen Haugan «et kjernested for den radikale intelligentsiaen, den akademiske eliten med brødrene Brandes i spissen» (Haugan, 2004, s. 55). Ganske riktig var det da også her Hamsun første gang skulle få direkte anerkjennelse av sitt forbilde Georg Brandes, som holdt en velvillig og rosende tale for ham etter den andre og siste forelesningen den 12. januar 1889. Haugan anser foredragene og boken om Amerika for å være «[Hamsuns] svenneprøve som Brandes-disippel», og bemerker at både holdninger og framstillingsform demonstrerer mange likheter både med Brandes' *Hovedstrømninger* og danskens generelle syn på åndslivet i Norden (ibid., s. 64). Men selv om foredragene er en suksess og skaper stor blest rundt Hamsun, er han ikke fullstendig overbevist om Brandes' totale hengivenhet:

Foredragene [om Amerikas Aandsliv] vækte en rent ufortjent begejstret Modtagelse. Jeg har aldrig talt for taknemmeligre Publikum; jeg troed, at allesammen skulde blet gale. Georg Brandes var tilstede sidste Gang, og han holdt en Tale for mig bagefter, som var den varmeste Anerkendelse, jeg vil bede om i mit Liv. Havde jeg gjort mig fortjent til Halvdelen af hans Ros, saa er jeg en stor Mand. Men jeg regner ifra, at Brandes var overbærende — overbærende mod en Nybegynder. Og derved reduceres hans Udtalelser meget — uhyre meget (Hamsun i brev til Victor Nilsson, 13. januar 1889, jf. Næss, 1994, s. 110).

Som tilfellet også er med Georg Brandes' Nietzsche-forelesninger, er Hamsuns Amerika-foredrag ikke utgitt i sin opprinnelige form. Som nevnt ovenfor omarbeidet han dem imidlertid til en bok i løpet av de første månedene av 1889.<sup>37</sup> Denne boken fikk tittelen *Fra det moderne Amerikas Aandsliv*.<sup>38</sup> Forfatteren skulle senere distansere seg fra det polemiske verket, og omtalte det blant annet som «barnaktig».<sup>39</sup> Dette kan godt være mulig å forstå: tonen i boken er til tider så skarp at den blir usaklig, og det er tydelig at det har vært et overlagt mål for Hamsun å provosere. Forfatterens kulturkritikk er, som Tore Hamsun oppsummerer det, «bevisst subjektiv» (T. Hamsun, 1976, s. 99). «Det er praktisk talt ingenting han vil innrømme at han setter pris på når det gjelder Amerika, og om så var, ville han ha vært nødt til å utelate det, siden bokens hensikt så opplagt var å provosere», skriver Ferguson (1996, s. 114). Jeffrey Frank kaller på sin side boken for «a rude, amusing, and occasionally stupid attack on the New World» (Frank, 2005, s. 2).

---

<sup>37</sup> Hamsun skriver i et brev til Victor Nilsson 13. januar, allerede dagen etter at han har holdt foredrag nummer to, at han er «optagen med et Skrift om «Det moderne Amerikas Aandsliv»» (jf. Næss, 1994, s. 110). 9. april sender han ut eksemplarer av boken til et antall kollegaer, «lige ud af Pressen» (jf. ibid., s. 121).

<sup>38</sup> Jeg vil heretter omtale boken som *Amerika*.

<sup>39</sup> Se f.eks. omtale hos Hamsunsenteret: <<http://tinyurl.com/jmkwotl>>.

Fra første side i *Amerika* presenterer Hamsun det han ser som et utpreget patriotisk, materialistisk og industrialistisk land, hvor demokratiet har sørget for en forflatning som har ribbet kulturen for all «fornemhet». Forfatteren oppsummerer statene som «[e]n Nation med Patriotisme og Fremmedfjendskab, et folk uden national Literatur og Kunst, et korrump Samfund, et materialistisk Liv, en frodig Aandløshed!» (Hamsun, 1889a, s. 243). Hamsun kaller den lille anelsen av aristokrati som kan spores i USA for et «Pengenes Aristokrati», «et Aristokrati, som er det fødte Aristokratis i Kongedømmerne langt overlegen i Styrke» (ibid., s. 30). Han holder fram dollaren som den rådende kraft i åndslivet, senteret som alt annet graviterer rundt, og mener den også er styrende for landets moral. Frasen «Amerikas Moral, det er Pengene» går igjen som et mantra i kapitlet om kirkevesen og moralstand (se f.eks. Hamsun, 1889a, s. 216). På samme måte er det med det materialistiske instinkt, som i Hamsuns øyne godt og vel har overtatt det åndeliges plass: «Det er de store Ting, som overbeviser En (...) Det er Tingenes Omrids og kontante Værdi, som udgør Tingenes Indhold» (ibid., s. 243).

Hamsun ønsker at det fantes en åndselite i landet, men kommer til at dette ikke er tilfelle. I det hele tatt ser han på det som grunnleggende umulig, da Amerika i sin tid ble satt sammen av ulike typer utvandret arbeidsfolk, fritt for «adelige Sjæle»: «I denne Befolkning, af disse Individder skulde Amerika grundlægge en Aandselite», skriver han, nærmest sukkende. Hamsun kaller arbeidsfolket for «Trælle», som er blitt «Patrioter, meget selvgode Mennesker» (ibid., s. 248), og hevder de aldri har kunnet bli adelige i sitt lukkede, isolasjonistiske kulturelle klima. Isteden er de blitt noe helt annet, nemlig demokrater — et skambelagt ord i Hamsuns hode: «Fødes man ikke med en aandsadelig Sjæl, saa maa man enten adles af fremmede eller aldrig blive adelig (...) [Yankeenes] Maal er Niveaue: det politiske Demokrati» (ibid., s. 251).

I et demokratisk klima som USAs, vil også litteraturen bli demokratisk. Hamsun hevder i den forbindelse på nytt sine standpunkter omkring den psykologiske litteraturen (Hamsun, 1889a, s. 53). Den psykologiske diktningen presenteres som i Janson-artikkelen som en motvekt til den demokratiske (og patriotiske) litteraturen. USAs litteratur stiller seg i Hamsuns øyne fremmed og ignorant overfor innflytelsen fra «Mænd ude i de store Kulturlande, som har begyndt at skildre de sjælelige Mimosebevægelser»<sup>40</sup> (ibid.). Om Hamsun her refererer til seg selv eller andre er uvisst,

---

<sup>40</sup> *Amerika* utkom i bokform etter at «Kristofer Janson» sto på trykk, men om mimose-metaforen også ble brukt i Hamsuns opprinnelige Amerika-foredrag, er uvisst. Om så er tilfelle, ville dette godt mulig ha vært første gang Hamsun benyttet seg av uttrykket.



men det er tydelig at han knytter den finere kunst og psykologiske diktning opp mot det «fornemme» og «talentfulle» som Amerikas litteratur mangler når han skriver at «Amerikas Litteratur er trøstesløs uvirkelig og talentfattig» (ibid., s. 52). I sin hovedsakelig nedsettende karakteristikk av den «literær[e] Postilforfatter[en]» Ralph Waldo Emerson (ibid., s. 129), vil han «først og fremst nævne [Emersons] underudviklede psykologiske Sands, og derpaa hans overudviklede moralske» (ibid., s. 95) — dette er til forveksling likt kritikken han tidligere har reist mot Kristofer Janson.<sup>41</sup>

Et par forskere har spekulert i hvorvidt Nietzsche kan sies å være sporbar allerede i *Amerika*. Den første av dem er nok Harald Beyer, i andre bind av *Nietzsche og Norden*. Beyer garderer seg imidlertid en del, da han fastslår at man ikke kan vite nøyaktig når Hamsun eventuelt støtte på Nietzsche for første gang, og at han «sikkert ikke [hadde] noe kjennskap» til ham da han skrev *Amerika* (H. Beyer, 1959, s. 95). Likhetene har til tross for dette vært påfallende nok til å nevnes: «[Vi] finner (...) mye som kan minne om den tyske dikterfilosofen, respektløsheten, avskyen for moralhykleriet og middelmådigheten, interessen for anarkistene (...) Likesom Nietzsche avskyr han mangelen på et aristokratisk element i U.S.A.» (ibid.). Jørgen Haugan mener at *Amerika*-boken «har en holdning som svarer til Georg Brandes' formel «aristokratisk radikalisme»» (Haugan, 2004, s. 64), og insinuerer således en indirekte Nietzsche-innflytelse. Han trekker fram Hamsuns ord om at moralen er «det mindst menneskelige» i mennesket (jf. Hamsun, 1889a, s. 103), og hevder at estetikken med dette synes viktigere for Hamsun enn etikken, noe som resulterer i at han framstår som en «nietzscheansk immoralist» (Haugan, 2004, s. 64).

Også i Ingar Sletten Kolloens biografi *Svermeren* settes Nietzsche i forbindelse med *Amerika*: Kolloen mener at bokens siste kapittel, «Sort himmel», viser at «Hamsun [er] blitt ganske så fortrolig med tyskerens krav om å erstatte likhetsidealenes slavemoral med overmenneskenes

---

<sup>41</sup> Er mulig interessant apropos er at både Janson og Emerson var unitarister — Hamsun kaller her unitarismen en «[ubegribelig] Sammensætning af Kulsviertro og Halvradikalisme» (Hamsun, 1889a, s. 87), og insinuerer kanskje med dette at også Emerson kunne blitt en «verdige» forfatter om han bare hadde lagt fra seg litt moralisme og tro, for videre å styrke seg i det radikale.

naturmoral» (Kolloen, 2005, s. 130). Kolloen belegger dog ikke denne påstanden ytterligere.<sup>42</sup> En passasje som forekommer helt mot slutten av boken kan kanskje også sies å sende tankene i retning av Nietzsche som Brandes refererer ham:

Der kan tvivles paa det trinvisse, jævne Fremskridt, paa de smaa Forbedringer, de underordnede Specialreformer, for hvilke der kæmpes idag og hvis spor udviskes med næste Generation; man kan istedet derfor blot tro paa de store Schaktræk, Enkeltaanders vældige Revolter, som med én gang støder Menneskeheden fremad for flere Slægtled (ibid., s. 253-54).

Hamsun synes avslutningsvis å sitte med et håp om at det skal melde seg en slik «vældig Enkeltaand». I bokens siste setning konstaterer han imidlertid med resignasjon at det i USA ikke finnes «en eneste liden Tvivler i det hele store Land, en Lyssøger, en oprørsk Aand, som kunde skeje ud, gøre Taktbrud (...) til Blikfløjternes bedrøvelige Baiadsmusik» (ibid., s. 254), altså til den patriotiske — og derved demokratiske — tendens, som i hans øyne gjennomsyrer og korrupperer hele det amerikanske samfunnet.

I et brev til Yngvar Laws fra høsten 1888 er Hamsun ganske så utvetydig når det gjelder hans eget syn på demokratiet: «Demokrati og representativt System? Nei, jeg kan ikke noget med det, Laws! Det gaar mig imot». Han fortsetter med å sørge over Amerikas mangel på et «fint ledet aandsaristokrati med Kunst og Sang», og gir 1860-årenes «sterknævede Demokrati (...) i Nordstaterne» skylden for at det mangler — «og saa farer vi nu omkring her som Maur i en Tue og bander paa, at vi er alle like og vi er alle fri» (Næss, 1994, s. 78). Hamsun alluderer her nok til borgerkrigen, som han kalte «en Krig for Udryddelsen af Sydens Aristokrati» (Hamsun, 1889a, s. 230). «Aristokratiet» der her var snakk om besto altså av de slavedrivende «herrene» på plantasjene rundt om i sørstatene. Igjen ser vi at Hamsun ikke kvier seg på å støtte oppunder gammeldagse og undertrykkende samfunnsstrukturer — han ønsker av hele sitt hjerte å framstå som en hardbarket aristokrat i sin polemikk mot USA.

---

<sup>42</sup> Kolloen må naturligvis ta en slik skråsikker uttalelse for egen regning, men det kan være verdt å bemerke at både Harald Næss og Lars Frode Larsen var med i arbeidsgrupper under bokens tilblivelse, og således kan ha gått gode for det Kolloen skriver. Kolloens biografi er lagt opp i en fortellende stil som utnytter kildematerialet til å skape det forfatteren selv kaller en «versjon» av Hamsuns liv. Dag Solstad poengterer at forsøket på å skrive det han oppfatter som en «folkebok» om Hamsun muligens kan oppfattes som å gå utover det vitenskapelige ved verket, men poengterer samtidig at Kolloen har hatt et «stort faglig apparat» i ryggen (Solstad, 2003, s. 297-98).

Er det på sin plass å tilskrive *Amerika* noen Nietzsche-innflytelse? Vi ser at mye kan sies å stemme overens med tyskerens tilbøyeligheter, men det er igjen viktig å huske på at dette i stor grad gjelder tanker som «ligger i luften» i tiden det er snakk om. Det finnes tilsynelatende ingen skriftlige kilder som utvetydig kan understøtte påstanden om en så tidlig Nietzsche-innflytelse hos Hamsun, men om man med Lars Frode Larsen vil snakke om et «pre-nietzscheansk tankemønster» hos forfatteren, er ingen av hans tidlige verker før *Sult* så ladet med Nietzsche-aktige idéer og meninger som *Fra det moderne Amerikas Aandsliv* er. Like fullt er det nok riktigere å si at det er Georg Brandes — og, som vi senere skal se, August Strindberg — som i størst grad har påvirket verkets form og innhold.

### 3.2.3. «Lars Oftedal» og det «ustabile» moralbegrepet

Avisføljetongen omkring Moderate Venstres representant Lars Oftedal vil i denne sammenheng stå som det siste tekstlige eksemplet på Hamsuns voksende radikalisme. På bestilling fra *Dagbladets* radikale fløy forfattet Hamsun høsten 1889 et «sverteskrift» i tolv deler omkring presten og politikeren Oftedal, som han øyensynlig har hatt problemer med å forholde seg til helt siden han først leste ham i ungdommen (jf. Hamsun, 1889c, s. 183). Artikkelserien står på trykk i avisen samme høst, og samles senere i den såkalte «Oftedal-pamfletten», utgitt av Mons Litlerés forlag i Bergen. Igjen er det snakk om spisset polemikk og dristige utfall i retning av artiklenes subjekt, og også mot «den kravlende almue» som følger dette blindt (ibid., s. 222). Oftedal er ingen stor mann i Hamsuns øyne, isteden er han bare en som er «god nok» for de ukritiske masser: «[D]et [kan] visselig ikke pekes på en eneste handling hos ham som røber mer enn en ganske almindelig manns dyktighet (...) den kravlende masse nøyer seg (...) med den representasjon han kan yde» (ibid., s. 242).

Det kanskje mest interessante ved artikkelen i lys av denne undersøkelsen er Hamsuns tanker omkring moralbegrepet: «Hvis ikke Oftedal visste hva moral var for noe, kunne man ville anbefale ham å få det å vite. Og hvis han var ukyndig om at moral ikke er noe stabilt begrep, men derimot et begrep som forandrer seg med tiden, tross alle Grunnlovens paragrafer, så måtte man ønske ham et fjerdingkar mere kyndighet» (ibid., s. 215). Moralbegrepet er altså foranderlig ifølge Hamsun, og den som forstår dette kan med en gang kalles «kyndigere» enn den som ikke forstår det.

Helt overfladisk kan man altså slå fast at Hamsun er tilbøyelig overfor at moralske verdier kan omvurderes og gis ny mening, noe som også utgjør en sentral idé hos Nietzsche. Allerede Harald

Beyer har påpekt en likhet mellom de to på dette området: «Både Hamsun og Nietzsche er immoralister i synet på de gjengse moralverdier» (H. Beyer, s. 103), skriver han. Lars Frode Larsen skriver i sin biografi *Radikaleren* at Hamsun «[a]llerede i 1886 [i det små] hadde foretatt en «Umwertung aller Werte» da han skrev noveller for å vise at «Tyveri, under visse Betingelser (...) ikke var Synd» og «at Løgn ikke var Brøde, men *Talent*»» (Larsen, 2001, s. 125). Igjen refereres det til et «pre-nietzscheansk tankemønster» (ibid.) hos Hamsun, i Beyers øyne framprovosert av en lenge gryende trassholdning som kom som et resultat av «mange års ydmykelser» i årene før forfatterens gjennombrudd (H. Beyer, 1959, s. 94-95).<sup>43</sup> Beyer slår fast at Hamsun og Nietzsche delte en grunnoppfatning av tiden; begge syntes de «levde i en forfallstid, en dekadanseperiode da store verdier holdt på å gå tapt» (ibid., s. 102), og at det «er i romantikerens holdning til det framvoksende industrisamfunn at det dypeste slektskap mellom [dem] er å finne», og hvor «deres kulturkritikk bunner» (ibid., s. 103). Men hva kan vi helt konkret regne med at Hamsun har fått med seg av Nietzsches tanker på denne tiden? Jeg vil se litt nærmere på dette i det følgende.

### 3.3. Hamsuns forhold til Nietzsche

Da Georg Brandes' Nietzsche-forelesninger fant sted i april og mai 1888, var Knut Hamsun fremdeles i USA, og dukket som nevnt opp i København først i midten av juli. Han har med andre ord ikke kunnet være til stede for å bivåne forelesningene. Sjansen er nok også forsvinnende liten for at Hamsun kan ha lest noe av Nietzsche før dette tidspunktet. Jørgen Haugan konstaterer at man ikke kan vite sikkert *hva* Hamsun eventuelt har lest av Nietzsche, og at det sannsynligvis er snakk om «svært lite» (Haugan, 2004, s. 49). Walter Baumgartner påpeker likeledes at «man ikke vet om noen systematisk Nietzsche-lesning hos [Hamsun]» (Baumgartner, 1998, s. 58). Hamsun hadde en begrenset tyskforståelse, og dermed har han trolig uansett ikke kunnet ha befattning med Nietzsches produksjon i original språkdrakt. Av samme årsak mener Harald Beyer også at det er grunn til å tro at «Hamsuns kjennskap til Nietzsches idéer aldri ble inngående» (H. Beyer, 1959, s. 95). Nietzsche er da heller ikke nevnt ved navn i noen av Hamsuns publiserte brev fra denne perioden og fram til 1895. Hvis nordmannen har lest noe av tyskeren på denne tiden, har han i hvert fall på papiret holdt det hemmelig.

---

<sup>43</sup> Jan Fr. Marstrander har bemerket at man kan spore Nietzsche-lignende ånds- og individualaristokratiske tendenser allerede i så tidlige Hamsun-verk som hans debutbok *Den Gaadefulde* (1877), og *Bjørger* (1878) (Marstrander, 1993, s. 162-63). Hamsun var på denne tiden i slutten av tenårene.

Haugan nevner at Hamsun kan ha lest «oversettelsene og introduksjonene som ble brakt i tidsskriftene *Samtiden* og *Ny Jord*» (Haugan, 2004, s. 49). Når det gjelder *Samtiden*-teksten, er det nok snakk om Arne Garborgs redigerte oversettelse av en tekst av Ola Hansson. Denne ble imidlertid ikke trykket før i desember 1890, og er irrelevant i lys av *Sult* (se avsnitt 3.3.2). Sistnevnte tekst er Michaëlis' *Also Sprach Zarathustra*-utdrag. Dette finnes det indirekte belegg for at Hamsun kan ha fått med seg. Hamsun skriver i et brev til Amalie Skram 18. mai 1889 at han har lest hennes fortelling «Bobler». Fortellingen var trykket i mars-utgaven av *Ny Jord* (jf. Boasson, 2015, s. 314) — det samme nummeret som Michaëlis' Nietzsche-oversettelse (Næss, 1994, s. 137). *Zarathustra*-utdraget omfatter syv kapitler<sup>44</sup> fra Nietzsches verk, og rører ved nøkkelbegreper som kyskheter, slavemoralitet, overmennesket og dikterrollen. Denne teksten vil som nevnt behandles nærmere i analysen.

### 3.3.1. Nietzsche som «skjult» påvirker?

Så sent som i 1929 skriver Hamsun i tidsskriftet *Vor Verden* at «[i]ngen (...) i mine yngre Dager [har] gjort det Indtryk på mig som Dostojevskij, Nietzsche og Strindberg» (Hamsun, 1929, sit. i Haugan, 2004, s. 48), og understreker her at han ganske riktig har måttet lese de to førstnevnte forfatterne, og også deler av sistnevnte, i oversettelse. *Hva* han konkret har lest, og *når* han har lest det, nevner han imidlertid ingenting om. Øystein Rottem hevder at Hamsun «i sine <yngre dager> (...) knapt [kan] ha lest en eneste tekst av Nietzsche», men påpeker samtidig ironien i at det «nettopp [var] i sine yngre år [at] han skrev de verk som gjerne blir trukket fram som de mest Nietzsche-påvirkede» (Rottem, 2002, s. 76). Peter Sjølyst-Jackson tolker Hamsuns 1929-uttalelse som bevisst fordekkende: det faktum at Hamsun har måttet lese oversatte versjoner, kombinert med hans eget utsagn om at han er «over-sensitiv» overfor alt han leser, kan tolkes som at de ulike innflytelsene har viklet seg sammen i et virvar av «stemmer», som igjen gjør det vanskelig å spore de rene og direkte forbindelsene tilbake til hver enkelt av dem (Sjølyst-Jackson, 2010, s. 40).

Hamsun la flid i å framstå som original, og under arbeidet med *Sult* omtaler han verket både som «en Bog, som ikke er skrevet før, ialfald ikke herhjemme» (Næss, 1994, s. 156-57), og som «et Forsøg til noget (ikke nyt, men) særegent» (ibid., s. 162). Han anerkjenner at det han skriver i verdensmålestokk ikke nødvendigvis utgjør noe helt nytt, men tror at det i nordisk sammenheng vil gjøre det. Han unngår å nevne noe eksplisitt omkring sine inspirasjoner, men gir samtidig altså hint

---

<sup>44</sup> De sju kapitlene heter «Om Kyskhed», «Om gamle og unge Kvindfolk», «Om Barn og Ægteskab», «Paa de lyksalige Øer», «Dansesangen», «Om Digterne» og «Før Solopgang».

om at det finnes forelegg for verket han skriver på. Det går an å se for seg at Hamsun, om han har visst om Nietzsche i yngre år, bevisst har unngått å nevne ham, nettopp for å kunne hevde seg som mer original, og for å distansere seg fra tyskerens stadig økende nærvær utover i 1880- og 90-årene. Først på sine «modnere» dager kan han deretter ha følt at «avstanden» har vært stor nok til å kunne anerkjenne Nietzsche som en av sine største påvirkninger (jf. 1929-utsagnet). Når dette er sagt, nevnes Nietzsche stedvis i Hamsuns brev og litterære produksjon fra sent på 1890-tallet av,<sup>45</sup> så han helt usynlig har han ikke vært. Før utgivelsen av *Sult* og *Mysterier* er han imidlertid ikke nevnt eksplisitt av Hamsun en eneste gang.

Det kan være verdt å nevne at Tore Hamsun i bibliografien *Knut Hamsun — et forfatterhefte* presenterer en tidstavle over Knut Hamsuns liv, år for år, og at han der skriver at Hamsun i 1884, mens han var ansatt som sekretær hos Kristofer Janson i Minneapolis under sitt første USA-opphold, «[leste] Nietzsche og all annen tilgjengelig litteratur» (T. Hamsun, 1997, s. 8). Det synes ikke å finnes andre referanser som støtter opp under denne påstanden: Jørgen Haugan, som jo fokuserer skarpt på Nietzsche, rører den for eksempel ikke; ei heller Ferguson eller Kolloen. Siden Nietzsche i 1884 kun var tilgjengelig på tysk, synes det da også usannsynlig at Hamsun kan ha blitt eksponert så tidlig.

### 3.3.2. Ola Hanssons Nietzsche-artikler

Ola Hansson hadde på trykk flere artikler (eller snarere ulike variasjoner av samme artikkel) om Nietzsche i tiden da *Sult* utkom. Hansson syntes ikke noe om Brandes' «Aristokratisk Radikalisme», og hans egne artikler er, for å si det med Harald Beyer, «mer lyriske og retoriske» enn Brandes' (H. Beyer, 1958, s. 104). Den første av Hanssons artikler, kalt «Friedrich Nietzsche. Seine Persönlichkeit und sein System», oversatt fra svensk til tysk av Hanssons kone Laura Marholm, ble trykket i tidsskriftet *Unsere Zeit* i november 1889 (jf. H. Beyer, 1958, s. 104).<sup>46</sup> Våren 1890 nevnes både Nietzsche og Brandes i nok en tyskpråklig Hansson-artikkel, kalt «Skandinavische Literatur», trykket i *Magazin für Literatur* (jf. *ibid.*, s. 108). Svenskens førstnevnte

---

<sup>45</sup> Første gang Nietzsches navn dukker opp i Hamsuns korrespondanse er i et brev skrevet til Georg Brandes julaften 1898 (Næss, 1995, s. 110).

<sup>46</sup> Artikkelen ble ifølge Harald Beyer året etterpå også trykket i *Frankfurter Zeitung*, og «som en brosjyre på tysk» (H. Beyer, 1958, s. 104). Hos nettportalen *Henrik Pontoppidan*, <<http://tinyurl.com/mqjdqky>>, nevnes også tidsskriftet *Neue Zeitung* i samme forbindelse, men om dette er en misforståelse av *Unsere Zeit* (kanskje blandet sammen med *Neue Freie Presse*), om det er snakk om et annet tidsskrift, eller om det er Beyer som har oppgitt feil tittel i sin bok, er uklart. Jeg har ikke lykkes i å spore opp referanser eller faksimiler som skaper klarhet i dette. Beyer er imidlertid konsekvent i tittelbruken gjennom hele bindet.

artikkel ble deretter trykket i forkortet, svensk utgave som «En framtidssiare. En essay öfver Friedrich Nietzsche» i *Ur Dagens Krönika*. Dette var i juni 1890, samme måned som Hamsuns verk ble utgitt. Nok en artikkel i samme tidsskrift som kort nevner Nietzsche, kalt «Boken om pangermanismen»,<sup>47</sup> sto på trykk i september 1890 (jf. Fambrini, 2009, s. 133). Et nytt utdrag av *Unsere Zeit*-artikkelen ble så publisert i *Samtiden* i november-desember 1890, oversatt og redigert av Arne Garborg (jf. Tjønneland, 2015, s. 77). Siden den tyske versjonen av artikkelen nok ikke var forståelig for Hamsun, og de tre sistnevnte kom etter at *Sult* var utgitt, synes det lite sannsynlig at Hamsun kan ha mottatt Nietzsche-tanker via Hansson mens han fortsatt arbeidet med verket. Jeg har derfor valgt å ikke ta ytterligere hensyn til dem i det følgende. Hanssons forbindelse til Hamsun synes primært å ligge i deres lignende litterære program, som begge dreier seg omkring en vending mot en mer subjektiv og psykologisk litteratur, basert på idéen om det ubevisste sjæleliv.<sup>48</sup>

### 3.4. Hamsuns forhold til Brandes

Når det gjelder Hamsuns forhold til Brandes' produksjon hersker det liten tvil om at han er bedre belest enn hva tilfellet er med Nietzsche. I et brev til dansken hevder Hamsun at han «[har] læst alle Deres Bøger, baade en og flere Gange» (Næss, 1995, s. 109).<sup>49</sup> Selv om dette brevet stammer fra julaften 1898, forteller Minneapolis-vennen Victor Nilsson at Hamsun allerede i 1887 «var väl bevandrat i (...) Brandes» (Nilsson, 1933, s. 51). Kolloen skriver også at Hamsun etter ankomsten til København «sensommeren og høsten 1888 lytter og nileser for å komme seg á jour med sine diskusjonspartnere», og at han i den forbindelse får låne Brandes' verker av Carl Behrens (Kolloen, 2005, s. 115). Det er sikkert at Hamsun hadde stor respekt for Brandes og hans arbeid — dette gir han da også klart uttrykk for i flere av sine brev. 17. september 1888 skriver han for eksempel til Edvard Brandes, og omtaler hans lillebror beskjedent nok som «denne Mand, som har lært mig simpelthen det lille, jeg kan» (jf. Næss, 1994, s. 80).

Med tanke på både Georg Brandes' status og Hamsuns ambisiøse framferd i Københavns litterære miljø mot slutten av 1880-tallet, må det kunne regnes som sannsynlig at Hamsun på et tidspunkt har

---

<sup>47</sup> Artikkelen er en anmeldelse av Julius Langbehns tidligere nevnte verk *Rembrandt als Erzieher*.

<sup>48</sup> Eivind Tjønneland har tatt for seg forbindelsen mellom Hansson og Hamsun mer inngående i sin artikkel «*Sult* og «Fra det ubevidste Sjæleliv»» fra 2005. For en nærmere drøfting av de ovenfor nevnte artiklene av Hansson henvises det til Harald Beyer (1958).

<sup>49</sup> Brevet bærer riktignok preg av et noe tilspisset uttrykk for respekt overfor Brandes, da H. føler han har voldet B. bryderi ved å be ham om en tilbakemelding på *Victoria*, hans da siste bok. Det kan dermed kanskje argumenteres for at Hamsun her legger mer i sin omfavelse av Brandes enn det som ellers ville falle ham naturlig.

fått med seg innholdet i Brandes' essay «Aristokratisk Radikalisme» — noe bl.a. Haugan også antar (Haugan, 2004, s. 49). Hvor snart Hamsun leste essayet etter at det ble trykket i august 1889 er imidlertid mer usikkert, da Hamsun ikke fysisk befant seg i København på denne tiden. Forfatteren hadde da befunnet seg i Norge siden våren (Ferguson, 1996, s. 116). Bortsett fra en retur til København da det nærmet seg jul, under hvilken han også feiret julaften hos Georg Brandes (jf. T. Hamsun, 1976, s. 103), oppholdt Hamsun seg i fedrelandet fram til våren 1890, da *Sult* nærmet seg ferdigstillelse og han for en tid flyttet tilbake til den danske hovedstaden (ibid., s. 119-120). Om han ikke har fått tak i *Tilskueren*-nummeret mens han var i København ved juletider, finnes det selvsagt også en mulighet for at han kan ha fått det sendt til en adresse i Norge. Det var Hamsuns forlegger Gustav Philipsen som eide *Tilskueren* (jf. Kolloen, 2005, s. 119), og det har sikkert ikke vært vanskelig for Hamsun å få fatt i heftet om han har villet det (til sammenligning har han jo mest sannsynlig lest mars-utgaven av *Ny Jord*, med Amalie Skram-historien og Nietzsche-utdraget, mens han befant seg i Norge — brevet til Skram er endog sendt fra Valdres). Det står imidlertid ingenting om dette i den tilgjengelige brevvekslingen mellom Hamsun og Philipsen, og det finnes heller ingen andre indisier, så det får bli en spekulasjon. Det må nevnes at «Aristokratisk Radikalisme» også ble trykket i Brandes' essaysamling *Fremmede Personligheder* i løpet av 1889, men siden utgivelsestidspunktet for denne boken rimeligvis må overlape med perioden jeg allerede har streket opp, utgjør den bare et ekstra alternativ for hvor Hamsun eventuelt kan ha lest teksten, og bidrar lite til å kaste lys over *når* han kan ha lest den.<sup>50</sup>

Både Harald Beyer og Øystein Rottem mener, uansett eksponeringstidspunkt, at det er Brandes' Nietzsche-bilde Hamsun forholder seg til. Beyer skriver følgende: «[Vi kan] ikke slå fast tidspunktet for [Hamsuns] første kjennskap til Nietzsche. Men det er rimelig å anta at Georg Brandes også her er formidleren.» (H. Beyer, 1959, s. 95).<sup>51</sup> Rottem slutter seg til antakelsen: «[D]et var Brandes' bilde av Nietzsche Hamsun forholdt seg til» (Rottem, 2001). Et mulig avslørende spor på en indirekte Nietzsche-påvirkning via Brandes' essay, nevnt av flere Hamsun-forskere (se f.eks. H. Beyer, 1959, s. 95), er at Hamsun i en *Dagbladet*-artikkel datert 10. desember 1889 beskriver August Strindberg som «en Radikaler, men en reaktionær Radikaler». Uttrykket reiser som man ser

---

<sup>50</sup> Brandes' to essaysamlinger av 1889 ble anmeldt av Niels Møller i tidsskriftet *Literatur og Kritik* i 1890. Møller tar seg god tid til både å presentere og kritisere Nietzsche — på oppsiktsvekkende begeistret og lidenskapelig vis — i sin kritikk. Teksten synes imidlertid å ha blitt trykket i andre halvårgang, etter utgivelsen av *Sult*, så verket kan nok ikke ha hentet noen Nietzsche-inntrykk herfra heller.

<sup>51</sup> Det kan være verdt å nevne at Beyer skriver dette før Hamsuns korrespondanse ble gjort tilgjengelig, noe Beyer selv bemerker. Hamsuns brev motsier imidlertid ikke antakelsen.



assosiasjoner til Brandes' «aristokratiske radikalisme» — Beyer skriver rett fram at det «er en omformning av Brandes' ord» (H. Beyer, 1959, s. 95). Om det skal være hold i denne påstanden forutsetter det at Hamsun må ha lest «Aristokratisk Radikalisme» mens han var i Norge, en gang mellom august og desember 1889, og før han møtte Brandes julaften samme år.

«Aristokratisk Radikalisme» sto på trykk i *Tilskueren* ti måneder før *Sult* ble utgitt i juni 1890, og om Hamsun leste essayet på et tidlig tidspunkt etter at det ble publisert, noe hans bruk av «reaktionær Radikaler»-uttrykket jo muligens kan tale for, ville det være rimelig å anta at det kan ha fungert som med-inspirasjon i verkets skapelse, selv om Hamsun som nevnt ikke eksplisitt nevner noe om dette noe sted. Haugan påpeker at Nietzsche like fullt «har vært et sentralt samtaleemne i intellektuelle kretser på samme måte som Karl Marx lå i luften i 1970-årene» (Haugan, 2004, s. 49), og med tanke på hvordan Nietzsches innflytelse gjerne blir beskrevet i ettertid (jf. f.eks. Wivels formulering av den som en «[enorm] trykbølge») er dette kanskje ikke noen urimelig påstand. Robert Ferguson gjentar den samme holdningen når han insinuerer at den eventuelle Nietzsche-påvirkningen på Hamsun kan ha skjedd på et tidspunkt mellom Brandes' foredrag og hans essay i *Tilskueren*: «Hamsun var kommet tilbake fra Amerika akkurat litt for sent til å høre Brandes' foredrag (...) Nietzsche fortsatte imidlertid å være samtaleemnet på Bernina i København og på Grand i Kristiania. I likhet med Dostojevski «lå han i luften», og Hamsun kunne derfor vanskelig unngå å bli påvirket» (Ferguson, 1996, s. 123).

Til tross for all usikkerheten tilskriver Haugan Nietzsche en svært sentral posisjon i Hamsuns åndelige «nydannelse». Et eksempel er karakteristikken av forfatteren omkring ankomsten til København i 1888: «Man skal ikke la seg dupere av [Hamsuns] fattigslige utseende. For skinnet bedrar. Askeladden skulle hurtig vise seg å huse en åndsfyrste av nietzscheanske dimensjoner» (Haugan, 2004, s. 46). Haugan anser Nietzsche for å være en nøkkelfigur i Hamsuns endelige forløsning som kunstner — en «befruktet» av de estetiske, kunstneriske og politiske tilbøyelighetene som over lengre tid hadde utviklet seg og lå latente i forfatterens sinn. Dette minner om det vi tidligere har sett Alessandro Fambrini skrive om Brandes' mottakelse av tyskeren, og man kan i det hele tatt ane visse likhetstrekk mellom Brandes' og Hamsuns ideologiske tilbøyeligheter. Et av disse likhetstrekkene er ønsket om opprør:

Nietzsches opprør må ha vært som søt musikk i Hamsuns ører, han som så lenge har kjempet forgjeves for å bli anerkjent. Ikke *anerkjennelsen*, de stores klapp på skulderen, men *opprøret* blir Hamsuns vei til toppen (ibid., Haugans utheving).

Georg Brandes var ingenting om ikke en opprører, og hans presentasjon av Nietzsche var da også delvis motivert av hans iboende opprørstrang — på samme måte som hans presentasjoner omkring det «moderne gjennombrudd» i sin tid også hadde vært det. Mye av Hamsuns tidlige berømmelse var også fundert på opprør, og han foretrakk å projisere dette gjennom samme medium som Brandes, nemlig foredraget. Her hentet han nok bevisst inspirasjon fra sin helt. Hamsuns forfatterforedrag i Dania Hall i 1888 syntes f.eks. ifølge hans venn Kristen Cecilus Krøger Johansen å «i alt vesentlig [være] lavet etter Georg Brandes' Recept» (jf. Skavlan, 1934, s. 100). Hamsun og Brandes ville begge vise seg som radikale i møte med det borgerlige og «bestående», og fant nok at det å gjøre skandale i Studentersamfundet, hvor de i tillegg hadde et lydhørt publikum som kunne ta til seg, gjenfortelle og forsterke deres utsagn ytterligere, var en effektiv måte å få budskapet fram på.

Antakelsen om at Nietzsches tanker har skapt resonans hos Hamsun kan nok ha mye riktig ved seg. Likevel er det et viktig poeng at Hamsuns tilbøyeligheter lenge hadde utviklet seg uavhengig av Nietzsches tankegods. Når Hamsun allerede i 1887 tar avstand fra litteratur som henvender seg «hopen» og «massene» (jf. artikkelen om Kristofer Janson) er dette jo holdninger han demonstrerer lenge *før* han i det hele tatt kan vite hvem Nietzsche er, og hva denne står for. Dette rimer som vi har sett også med Georg Brandes' indre utvikling. Både Hamsun og Brandes var i prinsippet «klare» for Nietzsche da hans tanker kom for dagen, og begge to hevdet en lik eller beslektet idéverden på heftig, til dels provokerende vis. Hovedforskjellen ligger altså i at Brandes gjorde det direkte, mens Hamsun var mer indirekte og fordekt, i tillegg til det faktum at Brandes var først ute, og i stor grad kunne styre tyskerens resepsjon for alle som kom etter.

Angående Nietzsches konkrete innflytelse på Hamsuns verker hevder Haugan at man kan finne «direkte spor» av tyskeren i *Mysterier*, mens man i *Sult* snarere kan spore «Nietzsches ånd» (Haugan, 2004, s. 49). Hva som helt konkret utgjør forskjellen mellom disse karakteristikene, er uvisst, men kanskje refererer frasen «Nietzsches ånd» nettopp til holdningene Hamsun utviste i tiden da verket ble skrevet, og disses påfallende likhet og «kompatibilitet» med lignende elementer i Nietzsches filosofi. Sann sett kan man nok også si at Brandes var under den samme ånds innflytelse.

## 4. Strindberg, Brandes og Hamsun

### 4.1. Strindberg-forbindelsen

August Strindberg var en viktig mann for Hamsun i mange år, også i lang tid før sistnevnte slo gjennom som forfatter. Jeg vil i det følgende presentere Strindberg i lys av hans forhold til både Hamsun og Brandes, mens jeg underveis vurderer Strindbergs funksjon som «Nietzsche-medium» for Hamsun.

#### 4.1.1. Brandes og Strindberg

August Strindberg fikk først nyss om Friedrich Nietzsche gjennom Georg Brandes. De to skal ha møttes på Kongens Nytorv i København i april 1888 (jf. Eklund, 1961, s. 111-112 og H. Beyer, 1959, s. 49), sannsynligvis i etterkant av et av innleggene i Brandes' foredragsserie, som pågikk i samme tidsrom. Strindberg skriver følgende til Ola Hansson ca. 20. oktober 1888: «Georg [Brandes] [sade mig] på Kongens Nytorv strax efter föreläsningen: Det borde vara Er man, [Strindberg], Ni som hatar «de små»» (Eklund, 1961, s. 382). Strindberg sikter her til sin allerede etablerte idé om en samfunnets dikotomi mellom «de små», dvs. de «slavemoralske», demokratiske masse menneskene, og «de store», dvs. de «hjerneadelige», aristokratiske enkeltmenneskene (H. Beyer, 1959, s. 52).<sup>52</sup> Ideologisk sett rimer dette noenlunde med Nietzsches idéer om overmenneskene og massen, og dette må Brandes ha registrert. Som man forstår, har Strindbergs idé likevel kommet før hans kjennskap til Nietzsche (jf. H. Beyer, 1958, s. 111). Idéligheten er kanskje naturlig, i og med at en aristokratisk innstilling jo i det hele tatt forutsetter en nivåtenking hvor det tegnes et skille mellom «høyt» og «lavt». Beyer har likevel påpekt at Strindbergs idé om «de små» nok ikke er fullt overførbar til Nietzsches tanker: «de små» er i Nietzsches øyne ikke dumme, men står for ham som «lur[e] og beregnende» (H. Beyer, 1959, s. 50). Hos Strindberg vurderes «slavemenneskene» imidlertid som grunnleggende mindre intelligente enn og de aristokratiske «herremenneskene».

Brandes viser seg å ha truffet godt i sine forutanelser, for Strindberg går i løpet av de neste månedene inn i en veritabel «Nietzsche-rus». I september 1888 uttrykker han i blomstrende ordelag sin nyoppståtte begeistring for tyskeren overfor Edvard Brandes: «[M]itt aandsliv har i sin uterus mottagit en förfärlig sädesuttömning af Friedrich Nietzsche, så att jag känner mig full som en hynda

---

<sup>52</sup> Begrepsinnholdet i «de små» demonstreres i novellen ved samme navn, trykket i *Ny Jords* andre halvårgang i 1888. Novellen fungerer som en slags «parabel» over slavemoraliteten som Strindberg ser den.

i buken. Det var min man!» (Eklund, 1961, s. 112).<sup>53</sup> Omkring samme tid oversender Georg Brandes *Der Fall Wagner* til Strindberg (jf. *ibid.*, s. 127). Strindberg og Nietzsche starter etter dette sin egen brevveksling. Denne vedvarer i den relativt korte perioden som gjenstår før Nietzsche får sitt sammenbrudd den 4. januar 1889.

Omtrent på samme tid som Brandes tipser Strindberg om Nietzsche, tipser han også Nietzsche om Strindberg. I et brev til tyskeren sendt 3. april 1888 kaller Brandes Strindberg for «Sweden's only genius», og belyser en likhet mellom ham og Nietzsche ut fra hvordan han oppfatter sistnevntes kvinnesyn: «when you write about women you are very like him» (Brandes, 1915, s. 78). På dette feltet er det altså Nietzsche som minner Brandes om Strindberg, snarere enn omvendt. Strindberg gir da også etter hvert uttrykk for at han føler å ha foregrepet Nietzsche på ulike punkter. Samtidig innrømmer han også at tyskeren har hjulpet ham med å «få system» på flere av de tankene han lenge har båret på (jf. Eklund, 1961, s. 192-93). I et brev til Nietzsche 16. november 1888 gjengir Brandes et Strindberg-sitat som klart poengterer denne følelsen av foregripelse: «It is an astonishing thing about this Nietzsche; much of what he says is just what I might have written» (Brandes, 1915, s. 93). Nietzsche synes å være enig i denne oppfatningen når han 20. november, etter å ha lest i Strindbergs *Mariés*,<sup>54</sup> skriver følgende tilbake til Brandes: «My sincerest admiration, which is only prejudiced by the feeling that I am admiring myself a little at the same time» (*ibid.*, s. 95).

#### 4.1.2. Hamsun og Strindberg

Hamsun oppdaget August Strindberg lenge før han kunne ha forutsetninger for å oppdage Friedrich Nietzsche. Allerede i første halvår av 1886 reiste han omkring i Norge og holdt foredrag om svensken, riktignok «med blandet suksess» (Rottem, 2001). I Minneapolis kunne Hamsun diskutere Strindberg med sin venn Victor Nilsson (jf. *ibid.*), og den norske forfatteren gjentok foredragene sine om Strindberg der i 1888 (jf. Larsen, red., 2009, s. 274). I tillegg til foredragene ble Strindberg

---

<sup>53</sup> For sin egen del skriver Brandes i sin selvbiografi at «Nietzsches Skrifter», da han oppdaget dem, «[ikke] befrugtede mig; (...) men de indgød mig Mod» (Brandes, 1908, s. 230) — muligens er dette en referanse nettopp til Strindberg og dennes inderlige reaksjon på Nietzsche. Brandes bekymret seg imidlertid etter hvert over at både Strindberg, Arne Garborg og Ola Hansson i for stor og uforbeholden grad gikk inn i Nietzsche-materien, noe han videre gav uttrykk for i et brev til Harald Høffding i 1891: «Siden jeg i 1887 henledte oppmærksomheden på Nietzsche, er han blevet modefilosofen verden over, og jeg ser nu — ikke uden lede — ikke mindre end tre nordiske forfattere, Garborg, Strindberg og Ola Hansson næsten besatte af ham, tagende så dogmatisk på alt, hvad der er kommet fra ham, at især den førstes og den sidstes selvstændighed er gået i løbet» (jf. Knudsen, 1994, s. 356). Her finnes det kanskje også en bekymring omkring den vulgariseringen av Nietzsches tankegods som gjorde seg stadig mer gjeldende — blant annet på grunn av Hanssons tidligere nevnte artikkel «Friedrich Nietzsche. Hans Personlighed og hans System».

<sup>54</sup> En fransk oversettelse av novellesamlingen *Giftas*.

også tilgodesett med både journalistiske artikler og bokanmeldelser fra Hamsuns penn (ibid., s. 274-75). En av disse, skrevet for den amerikanske ukeavisen *America*, utgjorde ifølge Strindberg-biograf Michael Meyer sågar den aller første presentasjonen av Strindberg i statene (Meyer, 1985, s. 209). Aldersmessig var de to forfatterne ikke så langt fra hverandre: Strindberg var født i 1849, ti år før Hamsun.

Da Hamsun kom til København skulle han nærme seg Strindberg som kollega, da de begge var bidragsytere for *Ny Jord*. Til tross for denne fellesnevneren er det lite som tyder på at de noensinne møttes personlig i denne perioden. I et brev til Victor Nilsson datert 13. januar 1889 slår Hamsun fast at «Strindberg har jeg ikke truffet (...) Store Mænd vil jeg jo holde mig borte fra til jeg har fortjent at blive lukket ind til dem» (Næss, 1994, s. 110).<sup>55</sup> Man vet imidlertid at de møttes senere, i 1893, da Hamsun flyttet til Paris, hvor Strindberg allerede bodde, for et par år (jf. Rottem, 2001).<sup>56</sup> Ifølge Ferguson gjorde de der et «forsøk på bli venner (...) men tonen var ikke (...) så vennskapelig» (Ferguson, 1996, s. 169). De opprettholdt likevel en viss kontakt så lenge som til april 1895, da Strindberg til slutt brøt med Hamsun.<sup>57</sup> Svensken fant nordmannen «ubehagelig dominerende» (ibid.) — begge hadde store egoer, og det er grunn til å tro at det har vært litt friksjon mellom dem. Strindberg hadde da også for vane å bryte de fleste av sine vennskap etter at det hadde gått en viss tid.

Frode Lerum Boasson påpeker talende at Hamsun «oppvurderer Strindberg (...) som en «naturkraft» i opposisjon til realismen (...) [som han så på som] en del av et større opplysningsprosjekt som tok samfunnsutviklingen i livsfiendtlig retning» (Boasson, 2016, s. 83). Strindberg og Hamsun delte

---

<sup>55</sup> Samme dato hadde Hamsun sendt artikkelen som tidligere hadde stått på trykk i *America* til Strindberg. Ola Hansson kommenterer samme artikkel i et brev til Strindberg en måned senere, og beskriver den da som «bland det finaste som ännu sagts om dig» (Strindberg & Hansson, 1938, s. 28). Strindberg har tilsynelatende ikke kommentert artikkelen ytterligere overfor hverken Hamsun eller Hansson, og kanskje er det denne stillheten som gjør at Hamsun i et brev til Gustaf von Geijerstam innrømmer å ha vegret seg for å sende svensken et eksemplar av *Sult* etter at verket var ferdig: «[Jeg] vidste ikke om han brød seg om det, og saa lader jeg det heller være» (Næss, 1994, s. 160). Interessant er det like fullt at Hamsun må ha ant at verket kunne være relevant for Strindberg — nordmannen har nok hatt svensken i tankene under arbeidet med verket. Strindberg hadde på dette tidspunktet da også lest og hatt glede av *Fra det moderne Amerikas Aandsliv* (se avsnitt 4.1.2), selv om Hamsun nok ikke har kunnet vite om dette.

<sup>56</sup> Torsten Eklund spekulerer i at Hamsun og Strindberg antakelig kan ha brevvekslet i årene før 1893, men at brevene ikke lenger er å oppdrive: «Den brevväxling mellan honom och Strindberg, som med all sannolikhet existerat, torde ej ha bevarats» (Eklund, 1968, s. 396). Eklund er tilsynelatende den eneste som hevder denne påstanden.

<sup>57</sup> Dette skjedde i forbindelse med den såkalte «Strindberg-innsamlingen», som svensken ikke ville høre av — han kalte det et «tiggeropprop». Hamsun var en sentral initiativtaker til innsamlingen, som søkte å avhjelpe svenskens likviditetsproblemer (jf. Eklund, 1968, s. 396).

oppfattelsen av at kunsten måtte foreta en vending bort fra realismen og inn mot det subjektive og psykologiske. Som Hamsun knyttet også den svenske dikteren disse verdiene opp mot det aristokratiske; hevet over «hvermansens» smak og preferanser. I teatret søkte han en utvikling ut over «det allmänt-männskliga, som är så banalt, så intetsägande (...) det objektiva som är så älskat af dem som sakna subjekt, af de temperamentslösa, själlösa som de kallas!» (Strindberg, 1889, s. 200). Han kaller realismen for «den lilla konsten», og frykter kapitalismens overtakelse av teaterdriften; kunsten omgjort til industri (jf. *ibid.*). Også når det gjelder USA synes Hamsun og Strindberg godt og vel å være enige, men Strindberg er om mulig enda mer polemisk enn Hamsun i sin omtale av statene: «I Amerika har genom naturligt urval samlat sig alla Europas lägre typer, osamhälliga, för det högt civiliserade lifvet illa utrustade individer» (Strindberg, 1888, s. 395). Strindberg leste *Fra det moderne Amerikas Aandsliv* i april 1890, og uttrykte begeistring over boken i et brev til Gustaf von Geijerstam: «Har läst Hamsun! Och känner hugsvalelsen: att icke stå ensam med meningar som för tre år sen ansågos fortjena dårhus» (Eklund, 1961, s. 25). Også til Brandes uttrykker han seg i lignende ordelag over boken, og knytter den da også indirekte opp mot Nietzsche, noe som indirekte også underbygger tanken om Hamsuns «pre-nietzscheanske» tankemønster:

När så jag i Nietzsche, den jag delvis anteciperat, fann hela rörelsen formulerat, tog jag in hans ståndpunkt (...) Huru djupt jag kommit in i min nya riktning visar sig af min hänryckning öfver Hamsuns bok om Amerika, der alla de meningar jag lidit halfdöden för under de sista fem åren, äro öppet och frankt uttalade (*ibid.*, s. 26-27).

Strindbergs Nietzsche-periode varte omtrent til våren 1890. Romanen *I hafsbandet*, hvor «Strindbergs innerste mening» ifølge Harald Beyer kommer til fore (jf. H. Beyer, 1959, s. 60), og narrativets overmenneskeskikkelse til sist må gi tapt overfor «de små», ble hans siste direkte Nietzsche-influerte verk. Han er således ute av «Nietzsche-rusen» omkring samme tid som *Sult* er ute i handelen. Han har da imidlertid vært inne i den lenge nok til underveis å ha kunnet fungere som en plausibel mellom-mann for Nietzsche og Hamsun.

#### **4.2. Strindberg som «Nietzsche-medium»**

Dokumentasjonen av Nietzsches innflytelse på Strindberg er utvetydig, mens den i Hamsuns tilfelle er så godt som ikke-eksisterende. Strindbergs innflytelse på *Hamsun* er dog veldokumentert, ikke minst gjennom de mange artikler nordmannen skrev om svensken fra 1886 og utover. Hamsun kan således ha mottatt Nietzsche-impulser fra Strindberg uten nødvendigvis å ha vært klar over det. Selv

før Hamsun kan ha kjent til Nietzsche var det nettopp det «nietzscheanske» (eller «pre-nietzscheanske») ved Strindberg han først og fremst framhever i sine artikler om ham (jf. Rottem, 2002, s. 81). Strindbergs dokumenterbare Nietzsche-innflytelse kan indirekte ha smittet over på Hamsun i større eller mindre grad, og i det følgende vil jeg gå gjennom noen punkter hvor Hamsun og Strindberg nærmer seg hverandre, og vurdere Nietzsches plass i disse «overlappingene». Jeg har her valgt å legge vekt på «talent»-begrepet og tankene om slaveriet. Hamsun og Strindberg overlapper når det kommer til disse idéene, og så vidt jeg kan se, har ingen tidligere bemerket likhetene i akkurat disse to punktene. At Strindberg kan ha vært det viktigste «mediet» for Nietzsches tanker for Hamsuns vedkommende, er dog en idé som flere forskere har gått med på.

#### 4.2.1. «Talent»-begrepet

Man kan spore flere likheter i måten Hamsun og Strindberg ordlegger seg på når de diskuterer kunst og litteratur. Begrepene «talent» og «talentfullt» er hos begge brukt som uttrykk for en holdning som markerer den aristokratiske kunsten som overlegen den demokratiske. «Ser du de små hata allt starkt og talangfullt!», skriver Strindberg til Gustaf von Geijerstam 1. desember 1888 (jf. Eklund, 1961, s. 187). Overfor Hans Österling har han 5. februar samme år allerede beklaget seg over at «bara talang [inte går] i våra dagar, lika litet som bara reklam! Både delarna skal vara! Och framför allt: Pengar!». Tankene går herfra til Hamsuns beskrivelser av det i hans øyne gjennomdemokratiserte og kapitalistiske USAs litteratur, som det framstår i *Fra det moderne Amerikas Aandsliv*: «Amerikas Literatur er trøstesløs uvirkelig og talentfattig. Den har Kærlighed og Revolverskud, men den har ikke Livets eget drivende Liv, den er uden Livets røde Fylde, den mangler Sindsbevægelse» (Hamsun, 1889a, s. 52).

Det er allerede etablert at Hamsun i forbindelse med sitt nye litterære program knytter litteratur som avspeiler subjektive sinnsbevegelser opp mot noe fornemt og aristokratisk, og ut fra dette kan vi se at både Hamsun og Strindberg videre også knytter den subjektive, «fornemme» kunst og litteratur opp mot det såkalt «talentfulle». Strindberg sammenstiller begrepet «talent» med det adelige i et brev til Verner von Heidenstam 13. oktober 1888. Videre knytter han så dette begrepsparet opp mot en vulgarisert nietzscheansk overmenneskeforståelse, muligens inspirert av Brandes' «Aristokratisk Radikalisme»: «Nu blir det en ny höger! Alla adelsmän (talanger) af alla stånd contra packet af alla stånd! Det är evolution! De starkaste og de klokaste i spetsen! De små som gödsel och undervärme indunder! Läs Friedrich Nietzsche!» (Eklund, 1961, s. 142). I et brev til Nathalia Larsen fra 7.

februar 1889, skrevet i kjølvannet av at Strindbergs moderne «forsøksteater» ifølge ham selv har blitt gjenstand for et «gränslöst [hat]», hevder han at denne motstanden har kommet fordi «vi äro något att frukta: altså magter, talanger» (jf. *ibid.*, s. 267) — det insinueres her at «de små» savner forståelse for det nye og radikale; noe som fyrer opp under Strindbergs herremoralske holdning.

På samme måte som «adelsmän» sammenstilles med «talanger» i det siterte brevet, gjør Strindberg også en tilsvarende sammenstilling mellom «de små» og «demokraterna» i et brev til Georg Brandes 4. desember 1888 (jf. *ibid.*, s. 192). Av dette blir det altså klart at «talentet», som for Strindberg synes å framstå både fysisk inkarnert i form av levende enkeltmennesker, og som en iboende kreativ kraft som må legges ned i ethvert kunstnerisk arbeid, ikke hører den demokratiske kunsten og litteraturen til, men snarere synes å markere en distanse fra den. Det er vanskelig å si om Hamsun har «lånt» denne oppfatningen av «talent»-begrepet fra Strindberg når han formulerer seg i lignende ordelag i *Amerika*, men likheten er påfallende nok, og vi ser at begrepets innhold enkelt lar seg overføre til den gjengse oppfatningen av Nietzsches tenkning. Det ville kanskje være overmodig å skulle tilskrive *Amerika* noen indirekte Nietzsche-innflytelse basert likheten i bruken av «talent»-begrepet alene, men assosiasjonen med det aristokratiske er den samme.

#### 4.2.2. Slaveriet og aristokratiet

I artikkelen «Qvinnosaken enligt Evolutionsteorin», trykket i *Ny Jords* mai-utgave i 1888,<sup>58</sup> framsetter Strindberg tanker omkring slaveriet i USA som kan minne om det Hamsun skriver om samme tema i *Fra det moderne Amerikas Aandsliv* et års tid senere. Strindbergs artikkel er imidlertid gjennomsyret av en hissigere rasisme enn det Hamsuns bok er. Svensken uttaler seg i negative ordelag over «negrernas frigörelse» (Strindberg, 1888, s. 385), som han mener er forsårsaket av «de små, de mindre utvecklade, [som] genom sin massa lyckades i kampen att få diktera det liberala programmet, at alla menniskor äro lika» (*ibid.*, s. 386). Slavenes frigjørelse førte videre til borgerkrigen, «der de förtryckta herrarne sökte emancipera sig» (*ibid.*, s. 387).

Vi har tidligere etablert at også Hamsun så på borgerkrigen som en krig mot aristokratiet (jf. Hamsun, 1889a, s. 230). Strindberg kaller ikke «herrestanden» eksplisitt for aristokratisk, men den antidemokratiske tendensen er tydelig, og på lik linje med Hamsun ser også Strindberg ned på USA som et «demokratiskt land» (*ibid.*, s. 386). Et ytterligere spor på Strindbergs innflytelse over

---

<sup>58</sup> Jf. oppføring hos ViaLibri: <<http://tinyurl.com/lq2n89m>>.



Hamsun kan det være at Strindberg i sin artikkel kaller slaverne for «muskelmaskiner» (ibid., s. 385), mens Hamsun i *Amerika* omtaler dem som «Muskeldyr» (Hamsun, 1889a, s. 249). Om dette kommer av en direkte innflytelse, eller om sammenligningen av slaver med dyr og maskiner er utledet fra en mer overordnet tendens i tiden, er imidlertid usikkert.

Det er ikke usannsynlig at Hamsun på et tidspunkt har fått med seg Strindbergs *Ny Jord*-artikkel, dette både med tanke på hans sterke interesse for svensken, og det faktum at han en stund etterpå selv ble involvert i kretsen omkring tidsskriftet. Strindbergs artikkel kom ut i mai 1888, altså noen uker etter at han i april hadde fått høre om Nietzsche av Brandes. Sann sett er det heller ikke fullstendig umulig at svensken har hatt tyskerens tanker i bakhodet mens han skrev artikkelen, selv om det muligens er litt for tidlig, og selv om retorikken omkring «de små» jo er Strindbergs eget påfunn. Om man likevel skal godta idéen om en slikt kontinuum av innflytelse fra Nietzsche til Brandes, fra Brandes videre til Strindberg, og til slutt videre fra Strindberg til Hamsun, blir insinuasjonen i beste fall at Nietzsche indirekte likevel kan ha funnet veien inn i Hamsuns *Amerika*-bok. Dette er noe Lars Frode Larsen også antar (Larsen, 2001, s. 122). Like sannsynlig kan det nok imidlertid være at Strindberg har skrevet ut fra sitt eget syn, og at det således er svensken selv som representerer *Amerika*-bokens betydeligste idémessige påvirkning. Nietzsche har da heller ikke skrevet noe omkring det spesifikke temaet Strindberg og Hamsun begge behandler; nevnelig slaveriet og borgerkrigen i USA.

Et ytterligere forbehold man må ta i denne sammenhengen er hvorvidt Hamsuns tanker omkring sørstatenes «aristokrati» faktisk framkommer i manuskriptene til foredragene som foregrep *Amerika*-boken. De første av disse foredragene ble holdt allerede mens Hamsun fortsatt befant seg i Amerika, altså før, eller omtrent samtidig med at Strindbergs artikkel utkom, og mest sannsynlig også før Hamsun har kunnet ha anledning til å lese den (med mindre Victor Nilsson, som jo tipset Hamsun om tidsskriftet, eventuelt kan ha hatt tilgang på et eksemplar). Om det samme stoffet er med i foredragene kan dette altså tale for at det er Hamsuns egne, av Strindberg upåvirkede tanker som kommer til uttrykk. Så lenge manuskriptene til foredragene ikke er utgitt, er det imidlertid vanskelig å få undersøkt dette. Tankens likhet skulle dog være klar og tydelig.

### 4.2.3. Karakter-begrepet og brøkfølelses-begrepet

Hamsun sluttet seg også til Strindbergs søken etter å gå bort fra «karakter»-begrepet som det lenge hadde vært opptegnet i sammenheng med det dramatiske — dette ble en sentral idé i hans nye litterære program. Eivind Tjønneland (2015) har skrevet en artikkel om dette, hvor han viser at Hamsun i sin tekst om Strindberg fra desember 1889 godt og vel har plagiert svenskens meninger om saken, for videre selv å ta «æren» for dem. Hamsun «forminsker» Strindberg ut fra sitt eget ønske om å fremstå som original (Tjønneland, 2015, s. 79).<sup>59</sup> Strindbergs uttalelser om karakterbegrepet er å finne i forordet til den første trykte utgaven av *Fröken Julie*. Det er imidlertid verdt å nevne at Strindbergs tanker om karakterbegrepet sannsynligvis ikke er direkte influert av Nietzsche (jf. *ibid.*, s. 78), men et resultat av en felles innflytelse fra lenger tilbake i tid. Tjønnelands artikkel tar også for seg begrepet «brøkfølelse», som Tjønneland antar Hamsun kan ha lånt fra Strindbergs verk *Fordringsägare*, om ikke fra Ibsens *Brand* (*ibid.*, s. 80).<sup>60</sup> Jeg vil avstå fra å gjennomgå disse begrepene i større detalj her — jeg tenker at det holder å bemerke at disse likhetene er blitt påpekt, og henviser heller til Tjønnelands artikkel. Hamsuns bruk av de nevnte begrepene relateres da også snarere til hans tanker omkring den psykologiske litteraturen — herunder det ubevisste sjeleliv — enn til noe rent nietzscheansk.

### 4.3. Hamsun, Brandes og *Fröken Julie*

Et nøkkelverk i Strindbergs produksjon er skuespillet *Fröken Julie*, som ble skrevet mens Strindberg bodde i København, og som i dramatisk form ble uroppført der 14. mars 1889. Ifølge Kolloen fikk Hamsun se denne forestillingen samme vår (Kolloen, 2005, s. 127). Allerede i januar 1889 vitner Hamsun imidlertid om at han er blitt kjent med verket, som først utkom i bokform året før, inkluderende det nevnte forordet som behandler karakter-begrepet. I et brev til Victor Nilsson fra 13. januar 1889 skriver Hamsun om at han har pratet med Georg Brandes,<sup>61</sup> mest sannsynlig i etterkant av at sistnevnte har holdt sin tale for den norske forfatteren under dennes andre foredrag om Amerika kvelden før. Hamsun nevner at de har diskutert Strindberg i sin samtale:

---

<sup>59</sup> Hamsun skriver både her og andre steder om Strindberg på en måte som kan minne om Brandes' måte å skrive om Nietzsche på. Han presenterer svenskens stoff på en måte som gjør det vanskelig å vite hvorvidt det er hans rene idéer, eller om det er det samme idéene iblandet Hamsuns egne tolkninger, som presenteres. Det er ironisk at det som i utgangspunktet må kunne tolkes som et uttrykk for begeistring og respekt, for Hamsun i ytterste fall ender opp med å nærme seg plagiat og nedvurdering av den som beskrives — dette sier nok mye om hans behov for originalitet og selvbekreftelse.

<sup>60</sup> Per Thomas Andersen har også påvist at uttrykket kan finnes igjen hos Rimbaud.

<sup>61</sup> Brandes hadde mottatt et eksemplar av *Fröken Julie* fra Strindberg 29. november 1888 (jf. Eklund, 1961, s. 183).

[Strindberg] er oppe hos Brandes og klager sig. Han har dog den samme storartede Arbejdsevne, Gud bevare os vel, hvor den Mand arbejder. «Frøken Julie» er et merkeligt Arbejde — Hundrefold bedre, genialere end Ibsens «Fruen fra Havet» (...) Det er Gud evig straffe mig den største skrivende Arbejdskraft, som har gaaet paa Jorden! (Næss, 1994, s. 111).

Når Brandes og Hamsun diskuterer *Frøken Julie*, sluttet en ring av innflytelse. Brandes er blitt oppmerksom på Hamsun på grunn av hans polemikk mot USA, hvor han demonstrerer tydelig aristokratiske holdninger overfor «de små» demokratene. Når Brandes tidligere hadde tipset Strindberg om Nietzsche i april 1888, var også dette et resultat av han kunne se Nietzsche-aktige, anti-demokratiske tendenser hos svensken. Strindberg får som følge av møtet med Brandes sin Nietzsche-raptus, og *Frøken Julie* er et av hans best kjente Nietzsche-influerte verker.<sup>62</sup> Lars Frode Larsen mener at muntlig påvirkning av og personlig kontakt med Brandes er det sterkeste kortet om man skal kunne snakke om en direkte Nietzsche-bevissthet hos Hamsun pre-*Sult* (jf. Larsen, 1998, s. 123). Når Hamsun og Brandes øyensynlig har diskutert Strindberg og *Frøken Julie*, er det derfor naturlig å tenke at de også kan ha tatt opp Nietzsche, som jo utgjør en fellesnevner både for samtalepartnerene og deres valg av tema (se også Kolloen, 2005, s. 130).

Hamsun og Brandes skal ha stått «i hyppig kontakt med hverandre» (Larsen, 1998, s. 121) i månedene som fulgte dette første møtet i januar 1889. Forholdet deres rakk langt nok til at Hamsun som tidligere nevnt var på visitt hos dansken julaften samme år (jf. T. Hamsun, 1976, s. 103). Om man skal snakke om en mulig muntlig Nietzsche-påvirkning hos Hamsun er perioden fra januar til desember 1889 godt mulig den mest aktuelle, selv om forfatteren befant seg i Norge i store deler av den. «Han søgte mig tidt», skrev Brandes senere om Hamsun som han lærte å kjenne ham i denne perioden; «[h]an var elskværdig og beskeden, endog lærevillig, naar man var alene med ham» (sit. hos Larsen, 2001, s. 122). Hamsun jobbet med *Amerika*-boken, som ble utgitt i april 1889, i samme periode, og bokens stil har nok ikke blitt mindre «brandesiansk» av den personlige kontakten med

---

<sup>62</sup> «[Vi må] anta at [Strindberg] leste Nietzsche samtidig med at han skrev *Frøken Julie*», skriver Harald Beyer (1959, s. 58).

mannen selv.<sup>63</sup> Det er også under denne perioden, i mars 1889, at Michaëlis' *Zarathustra*-utdrag trykkes i *Ny Jord*-nummeret som Hamsun etter eget utsagn synes å ha vært gjennom.

Forholdet mellom Brandes og Hamsun kjølnet etter at 1889 ble 1890. Brandes distanserte seg gradvis fra nordmannen, da Hamsun for dansken framsto som «[ubelest] og [ukultivert]» (Haugan, 2004, s. 58). Haugan hevder at Brandes' begeistring for Hamsun «allerede [hadde] kjølnet så tidlig som i mai 1889, da Brandes anmeldte *Fra det moderne Amerikas Aandsliv for Verdens Gang*, og der «pris[et] den stilistiske briljans, men [fant] informasjonsverdien elendig» (ibid., s. 66).<sup>64</sup> Kanskje tenkte Brandes i utgangspunktet at Hamsun var mer skolert og hadde dypere kunnskap å dele av, før han etter hvert viste seg å være mer av en uskolert «dilletant». Selv etter dette, og etter den store skuffelsen som kom av at Brandes karakteriserte *Sult* som «monoton» i en av deres samtaler, vedvarte Hamsuns beundring for dansken, og han sendte ham fortsatt brev til langt utover på 1890-tallet. Det går an å spekulere i om Hamsun kan ha tatt avstand fra Brandes' og hans artikler for en tid etter den lunkne *Sult*-mottakelsen, og at denne vendingen bort fra dansken også kan ha medført at han har villet dekke over sin lesning av «Aristokratisk Radikalisme» — enten denne har

---

<sup>63</sup> I juli 1889, et par måneder etter at *Amerika*-boken utkommer, har Brandes en artikkel på trykk i *Ny Jord*, kalt «Heinrich Heine som politiker». I beskrivelsene av Heine som «stor Frihedsdyrker og udpræget Aristokrat» (Brandes, 1889a, s. 60), hans sjel som uten «en demokratisk Bloddraape» (ibid., s. 60-61), og hans «[afsky for] al Middelmaadighed, ogsaa den liberale, ogsaa den republikanske, som den store Personligheds og den store Friheds Fjende» (ibid., s. 61), nevnes også hans «Mistro til de nordamerikanske Fristater, hans ringe Sværmeri for deres Frihed» (ibid.). Selv om det er filtrert gjennom Heine, kan man nok ane at også Brandes deler Hamsuns oppfatning av USA. Artikkelen står på trykk en måned før «Aristokratisk Radikalisme», og av lynne er de to tekstene ganske like. Brandes beskriver Heines drøm som å dreie seg om «et Samfund (...) bestaaende af emanciperede Slavesjæle, der kun havde ophørt med det Kryberi, som var deres Instinkt, for at give den Misundelse Tøjlen, som var Kærnen i al deres Sædelighed» (ibid., s. 62). Brandes rører her altså ved slavemoralbegrepet, overført til Heines tankegods. Hamsun var i Norge også da denne artikkelen sto på trykk, og det er ikke mulig å fastslå noe omkring hvorvidt han kan ha lest den.

<sup>64</sup> Brandes' anmeldelse er jevnt over velvillig, selv om han ganske riktig kritiserer Hamsun på en del punkter. Han bemerker det paradoksale ved Hamsuns «amerikanskhet» i måten han polemiserer over Amerika på, en kritikk som også andre har reist. Han anerkjenner Hamsun like fullt som en «ømtaalig aristokratisk Natur», og synes å være enig med nordmannen i at Amerika består av et «i mange Maader [tvilsomt] Menneskemateriale». Avslutningsvis beskriver dansken nordmannen som «en ny og fremragende (...) Prosaist, en Skribent, der tænker selvstændigt, der vil noget, kan noget, allerede er noget og vil blive til mere» (Brandes, 1889c). Det er en streng tolkning Haugan kommer med når han leser dette som «kjølig», men det virker riktignok heller ikke som om Brandes er så over seg av begeistring som Hamsun refererer ham i etterkant av foredragene som dannet basisen for boken.

forekommet før eller etter at *Sult* var ute i det fri. Det eneste som er sikkert er imidlertid at skuffelsen over Brandes' *Sult*-mottakelse for en tid satte merker.<sup>65</sup>

#### 4.4. Foreløpig konklusjon: det problematiske påvirkningsspørsmålet

Vi ser at det er vanskelig å fastslå med sikkerhet om Hamsun har vært kjent med Nietzsche før og under arbeidet med *Sult* eller ikke. Ulike forskere har ulike syn på saken, men ingen av dem har egentlig vanntett belegg for å slå noe fast i hverken den ene eller den andre retningen. Tendensen synes likevel å være at de fleste forskere og biografer *vil* tilskrive Hamsun en Nietzsche-innflytelse, gjerne så tidlig som til tiden omkring *Fra det moderne Amerikas Aandsliv*. Noen skriver sågar at Hamsun har latt seg påvirke av «Aristokratisk Radikalisme» selv om de andre steder i samme tekst problematiserer den samme påvirkningen.

Etter å ha vært gjennom storparten av de tidsskrifter og tilgjengelige avisartikler som kan sies å være relevante for Hamsun, enten gjennom hans direkte involvering eller basert på den generelle interesseverdien de kan ha hatt for ham i hans samtid,<sup>66</sup> synes det også å finnes få sikre spor å følge. Man tvinges dermed til å støtte seg på indisier og antydninger, oftest filtrert gjennom mellom-menn eller reflektert i Nietzsche-lignende eller Nietzsche-foregripende tankegods, f.eks. avledet fra størrelser som Tocqueville (som både Nietzsche og Strindberg har lest hver for seg, jf. Tjønneland, 2015, s. 80), Mill, osv. Øystein Rottem poengterer at «påstander om <lån> eller <påvirkninger> den ene eller den andre veien (...) ofte [blir] meningsløse, (...) fordi problemene står på samtidens dagsorden og fraseologien langt på vei er generasjonsbetinget» (Rottem, 2002, s. 76). Hans uttalelse speiler Rolf Nyboe Nettums ord fra tredivye år tidligere:

---

<sup>65</sup> Hamsuns umiddelbare skuffelse over Brandes' kritikk er godt dokumentert i forfatterens korrespondanse: «[D]et, at Deres personlige Mening er lidet fordelaktig om mit sidste Arbejde, er nok til at give mig et Stød. Jeg har ingen anden end Dem», heter det i et brev til Brandes fra mai eller juni 1890 (Næss, 1994, s. 162). I et brev til Erik Frydenlund fra omtrent samme tid uttaler han seg nok litt mer ærlig: «Brandes syntes [*Sult*] var monoton, men det er netop det, den ikke er, og jeg blev sint og skrev til Brandes, at det var Løgn i hans Hals. Jeg giver ham Fan!» (ibid., s. 163). Etter hvert angrer han tydeligvis litt, og skriver til Erik Skram i juni at «[j]eg er jo glad i Manden alligevel for Fan, om han syntes den var monoton» (ibid., s. 171). Etter dette bedret inntrykket hans av dansken seg gradvis igjen.

<sup>66</sup> Eivind Tjønneland har påpekt at «det er temmelig opplagt at [Hamsun] fulgte med i de litterære tidsskriftene som hadde en utpreget skandinavisk profil, og som han selv publiserte i» (Tjønneland, 2005, s. 150). I arbeidet med denne oppgaven har jeg derfor skimmet gjennom samtlige aktuelle årganger (dvs. alt utgitt i tidsrommet 1888 t.o.m. 1890) av *Ny Jord*, *Af Dagens Krønike*, *Ur Dagens Krønika*, *Literatur og Kritik* og *Fedraheimen* på jakt etter Nietzsche- eller Nietzsche-lignende spor. Flere av funnene har blitt inkludert som sekundærlitteratur i oppgaven, men ingen av dem har styrket troen på en «ufiltrert» Nietzsche-påvirkning hos Hamsun. Jeg har også sjekket alle digitalt tilgjengelige samtidige saker fra *Dagbladet* og *Verdens Gang* jeg har funnet gjennom stikkordssøk på ulike kombinasjoner av termene «Brandes», «Nietzsche», «Hamsun» osv. Heller ikke her var det mulig å finne utvetydige spor.

Berøringen med visse diktere og tenkere har utløst en slags «aha-følelse» [hos Hamsun], de har klargjort og artikulert tendenser i ham selv, men de har ikke skapt ham vesentlig om (...) Til syvende og sist ligger det interessante i forholdet mellom Hamsun og dikterpersonligheter som (...) Strindberg og Nietzsche i at vi har med beslektede sinn å gjøre, og at en beslektet psykologi opptrer hos forskjellige ånder innenfor det samme tidsrom (Nyboe Nettum, 1970, s. 45-46).

Det er et sentralt forbehold som her presenteres. Tidsmessig tankelighet trenger dog ikke å *utelukke* innflytelse mellom intellektuelle — mer riktig blir det nok å si at den *tåkelegger* den. I analysen som følger utgjør det derfor et sentralt forbehold at eventuelle elementer som kan *synes* Nietzsche-influerte, muligens også kan ha sitt opphav i andre, lignende tendenser.

## 5. Analyse av *Sult*

Først i denne lesningen vil jeg se litt på *Sult*-verkets<sup>67</sup> handling og dennes relasjon til heltens aristokratiske innstilling. Deretter vil jeg vurdere denne innstillingen opp mot Hamsun selv, og se på noen av likhetene mellom forfatteren og hans helt. Etter dette følger en drøfting av verket i lys av de ulike temaer man kan finne fokusert i «Aristokratisk Radikalisme». Jeg vil her i tillegg trekke inn nietscheanske temaer fra Strindberg, samt fra Michaëlis' *Zarathustra*-oversettelse, hvor de synes relevante. Sammen omfatter disse tre kildene som nevnt det meste av det Hamsun potensielt ha fått med seg av Nietzsches tankegods i tiden mellom 1888 og utgivelsen av *Sult*.

### 5.1. *Sult*-helten: aristokratisk, stolt og uforanderlig

*Sult* dreier seg omkring en fremmed og navnløs skikkelse som i fattigdom og ensomhet, og tilsynelatende uten noe overordnet mål, driver omkring i Kristiania en gang mot slutten av 1800-tallet. Narrativet presenteres gjennom et førstepersonsperspektiv. Tekstens berømte åpningssetning («Det var i den Tid» osv.) peker tilbake på hendelser som allerede har inntruffet, og setter således det man tenker på som *Sults* handling inn i en ramme av fortid. Mangelen på overordnet motivasjon hos hovedpersonen underbygges gjennom hele fortellingen av hans impulsive interaksjon med omverdenen, og av hans manglende evne til planlegging og konsekvenstenkning. Heri ligger også referansen til det psykologiske, til «nervelitteraturen». Den navnløse protagonisten setter på berømt vis «ut i livet» Hamsuns litterære program. Helten er en nervebunt, en kasteball for sin egen psyke, en menneskelig svamp som absorberer alle de gode og onde inntrykk storbyen stråler imot ham, inntrykk som i neste instans påkaller mer eller mindre irrasjonelle reaksjoner i ham.

Til tross for alle sine opplevelser, synes *Sult*-helten ikke å gjennomgå noen særlig utvikling i løpet av den håndfullen av måneder som narrativet omfatter. Når han til sist i historien reiser bort fra Kristiania etter å ha tatt hyre på et skip, er han mye godt den samme personen som han var da narrativet tok til. En av grunnene til hovedpersonens uforanderlighet kan nok sies å være hans bastante stolthet, styrt blant annet av hans sterke aversjon mot å miste ansikt. *Sult*-helten framstår nok for de fleste omkring seg som en skitten, fattig og håpløs taper, men i sitt eget hode er han en aristokratisk størrelse, som i kraft av sitt kunstneriske talent synes seg hevet over storparten av byens øvrige innbyggere. Gjennom tykt og tynt holder han dette tilskrudde selvbildet i hevd så godt han kan, og man kan kanskje si at det samtidig både utgjør en redning og en forbannelse for ham:

---

<sup>67</sup> Jeg bruker førsteutgaven av *Sult* som referanse.

stoltheten holder ham fra å gå fullstendig til grunne, men den skaper samtidig avstand mellom ham og menneskene han er omgitt av.

Strukturelt er *Sult* delt inn i fire sekvenser som hovedsakelig beskriver perioder hvor helten sulter og sliter. «Pausene» mellom hver enkelt del representerer på sin side perioder hvor helten har mat og/eller penger, og hvor «premisset» for den beskrevne handling således ikke til samme grad er til stede. I de tilfellene hvor heltens «gode» perioder faktisk beskrives, gjøres dette kort og overfladisk — rimeligvis er det sultperiodene som «aktiverer» og fordrer den psykologiske granskningen av helten, og setter i gang hans mest eksentriske innfall og påfunn. Det er nettopp rekken av disse heltens utageringer som utgjør bokens handling, mer enn noe overordnet «plott». Per Thomas Andersen skriver at jeg-personens sultopplevelser er «incitamentet til til å frembringe psykiske eksperimentsituasjoner der «nervemenneskets» reaksjonsformer eksponerer seg» (Andersen, 2001, s. 292). Sulten behandles aldri som eksemplifisering av et samfunnsproblem; verket er fritt for tendens. Sånn sett kan det her kanskje strekes opp en analogi mellom Hamsun og Brandes, uttrykt ved deres respektive forsøk på å distansere seg fra den realistiske kunsten. Begge setter tanker om en ny, mer fysisk og psykisk umiddelbar estetikk ut i livet, og dette gjør de gjennom presentasjonen av hver sine helter — henholdsvis *Sult*-helten og Friedrich Nietzsche.

I forhold til hva tilfellet er i den «tradisjonelle» romanen,<sup>68</sup> er handlingsbegrepet i *Sult* mer problematisk. Robert Ferguson går så langt som til å hevde at verket *ikke har* noen handling, og at denne heller er «erstattet av spenningen som oppstår i kampen mellom fortellerens sinn og vilje og tilintetgjørelsens forførende krefter» (Ferguson, 1996, s. 121). Walter Baumgartner påpeker likeledes at boken «bidrar til den moderne romans generelle nedgradering av fabelen» (Baumgartner, 1998, s. 52). Selv om det ikke er målet for denne oppgaven å ta for seg dette momentet, er det like fullt mulig å knytte spenningen Ferguson taler om opp mot den aristokratisk ladete sta- og stoltheten man kan spore hos *Sult*-helten, noe jeg vil vise i det følgende.

*Sult*-helten lever hele tiden på kanten av et eksistensielt stup, og som Paul Auster har påpekt, er det hans eget valg å leve der — det hele blir som et «spill» for ham: «[The hero] has wilfully brought

---

<sup>68</sup> Hamsun ville selv ikke at *Sult* skulle betraktes som en roman. Dette skyldtes både den bevisste distanseringen fra den tradisjonelle realistiske eller romantiske romanens tematikk («Baller og Landturer»), og bortfallet av fabel og plott. Rolf Nyboe Nettum foreslår et antall alternative sjangerdefinisjoner på verket når han skriver at man kan «snakke om en anti-sosial eller anti-borgerlig roman eller rett og slett en ikke-episk roman» (Nyboe Nettum, 1970, s. 57).



himself to the brink of danger. To give up starving would not mean victory, it would simply mean that the game was over. He wants to survive, but only on his own terms: survival that will bring him face to face with death» (Auster, 1970, s. 13). Døden blir en motivasjon for livet; avgrunnen representerer et element av urolighet som styrker selvfølelsen og stoltheten hos helten. Ved å hele tiden ha døden innen kort rekkevidde,<sup>69</sup> styrkes helten gjennom makten han får ved å fortsatt kunne konstatere at han lever. Sulten blir da selve nøkkelen til denne maktfølelsen, og naturligvis også til den beskrevne delen av kronologien i *Sult*. Hele sulteprosessen blir et paradoks i det at den bringer helten nærmere døden, men samtidig også altså styrker hans livsfølelse. Tett knyttet til denne livsfølelsen er også heltens stolthetsfølelse, som i overveldende grad preger måten han omgås verden på. Stoltheten er den grunnleggende driften i hans aristokratiske væremåte; en følelse som er sterk nok til at han gang på gang forstiller seg og tilsynegjør et skarpt misforhold mellom hvordan han *tror* han framstår og hvordan han *faktisk* framstår.

Helten er en «filleproletar» uten en eneste krone i bukselommen, men i sin kamp for å holde livsprosessene i gang blir det avgjørende for ham å unngå å synke så dypt at han må innse dette overfor seg selv. Vi vet som sagt ikke hva helten heter, men i møte med ulike mennesker oppgir han ulike oppdiktete navn, og mange av disse kan sies å symbolisere tilhørighet til samfunnets øvre lag. Når han sammenkrøpet av sult banker på i andre etasje av et tilfeldig hus og der kommer i tale med en dame som for ham etter hvert «[synes] at blive tvivlraadig i sine Meninger om min Person», unnskylder han seg til slutt med at han har gått feil, og introduserer seg under navnet Wedel-Jarlsberg (Hamsun, 1890, s. 76-77). Dette gjør han for å unngå å miste ansikt.<sup>70</sup> Når han deretter påpeker at det nettopp er den fremmede damen som blir «blussende rød (...) [af] Forlegenhet» (ibid., s. 77), fortrenger han enhver tanke om at det nok er på *hans* vegne at hun rødmer, og ikke på sine egne. Denne fortregelsen farger hele hans aristokratiske framferd. Det

---

<sup>69</sup> Dødens nærvær markeres allerede fra bokens start, først i form av en årstidsmetafor; «Høsten var kommet, den fine, svale Aarstid, hvori alting skifter Farve og forgaar», fulgt av en beskrivelse av heltens værelse, som «var om en gisten uhyggelig Ligkiste» (Hamsun, 1890, s. 2-3).

<sup>70</sup> Et annet sted utgir helten seg for å være en journalist ved navn Anders Tangen. Han vurderer først å si at han er blikkenslager, men konstaterer overfor seg selv at han «[har] givet mig et Navn, som ikke enhver Blikkenslager har, desuden bar jeg Brillen paa Næsen» (Hamsun, 1890, s. 103). Dette viser at helten reflekterer aktivt over sammenhengen mellom navn og status. Brillene inngår i denne refleksjonen kanskje også som et symbol på denne statusen, på samme måte som vesten hans også gjør det (se avsnitt 5.1.2.). Man kan tenke seg at brillene symboliserer intelligens og belesthet, og at de dermed ikke ville passe inn med det mer fysiske og «grove» blikkenslageryrket. Senere innbiller helten seg at han er statsråd, og kaller seg da «*von Tangen*» — et ekstra lite hopp oppover i gradene (ibid., s. 113).

handler nok ikke om at han ikke *vet* at han forstiller seg, men snarere om at han ikke *vil vite* det. Med dette forsøker han stadig å overbevise seg selv om at heller ikke andre får øye på det.

### 5.1.1. Sultbegrepet: fysisk og kunstnerisk

*Sult*-heltens distansering til menneskene omkring seg er blitt lest som en frykt for at den kunstneriske kraften han bærer på skal miste konsentrasjonen den har i hans indre. Denne frykten innebærer også at det eventuelle samholdet med omverdenen skal fragmentere selve det instinktet som er hans fremste drivkraft og uttrykk for selvhevdelse. Kunstnerinstinktet og den dikteriske impulsen er *Sult*-heltens fremste redskaper i hans omgang med verden. Eivind Tjønneland påpeker talende at heltens mange «produktive og irrasjonelle påfunn (...) kan sammenlignes med diktereivnen» (Tjønneland, 2005, s 155). I ytterste fall kan hele hans interaksjon med den omkringliggende verden altså leses som uttrykk for en kreativ, dikterisk prosess, som også preges av løgn, bedrag og forstillelse — overfor andre, men kanskje særlig overfor ham selv.

Jørgen Haugan sentrerer selve verkets «sult»-begrep omkring det kunstneriske «suget» helten er i besittelse av, og skriver at «[k]unstnersulten er overordnet all annen sult» (Haugan, 2004, s. 62). Kanskje kan man si at den fysiske og kunstneriske sulten er knyttet sammen. I *Sult*-heltens perioder av metthet og tilfredsstillelse stopper også produksjonen hans av løgner og påfunn — i hvert fall så vidt leseren kan vite. Det ville kanskje være å dra det for langt å kalle det et meta-tekstuel virkemiddel, men man kan si at både hovedpersonens dikteriske prosess og Hamsuns diktning om dikter-jeget opphører når heltens sult blir tilfredsstilt — kanskje en naturlig følge av at selve premisset for historien som nevnt også opphører. Ofte fører da også mettelsen av den kunstneriske sulten direkte til mettelsen av den fysiske sulten, f.eks. når heltens salg av et kreativt arbeid gir ham penger, og dermed muligheten til å skaffe seg mat og losji.

Helten skaper altså både livsstyrke gjennom dødsbevissthet, «aktivert» av den konkrete fysiske sultfølelsen, og kreativ viljestyrke gjennom frykten for å miste ansikt, forårsaket av den kunstneriske, «estetiske» sultfølelsen. Av «yrke» er *Sult*-helten en slags hybrid mellom forfatter og journalist, selv om han ikke har noe fast engasjement, og tilsynelatende heller ikke noen tidligere litterære bragder å vise til. Om fantasien representerer hans foretrukne «kampform» i opprettholdelsen av sin egen identitet, kan blyantstumpen han bærer på kanskje sies å være hans fremste «våpen» i denne kampen: «Saa ringe som den saa ud, havde denne Blyantstump simpelthen

gjort mig til det, jeg var i Verden, saa at sige sat mig paa min Plads i Livet» (Hamsun, 1890, s. 22-23). En kan lese det som *Sult*-heltens «kall» at det er skribent han er blitt — blyantstubben har «valgt» for ham — et inntrykk som for øvrig forsterkes av at han omsorgsfullt omtaler stubben som «næsten (...) et lidet Menneske» (ibid., s. 23). Dette legitimerer ham som et fra skjebnens side forutbestemt kunstnersinn, som aldri har kunnet følge noen annen vei, og som således utgjør en perfekt manifestasjon av Hamsuns litterære program. *Sult*-helten er et gjennomført nervemenneske, en «fornem» kunstnersjel som misforstås av «Høkerhjærnene»<sup>71</sup> omkring seg, samtidig som han synes han er i sin fulle rett til å heve seg over dem. Han er aristokratisk i kraft av sin rolle som kunstnerisk unntaksmenneske, som medlem av «nerveadelen». Klærne henger som filler på kroppen hans, men også hjertet og nervene befinner seg på utsiden. Problemet ligger i at det kun er klærne som er synlige for dem han omgås. Helten er i egne øyne eksepsjonell, men der *han* ser seg selv fra innsiden, og med positivt fortegn, utgjør han for alle dem som ser ham utenfra snarere en negativ «eksepsjon». «[U]sseldommen blir snudd om til en utmerkelse!», påpeker Nyboe Nettum (1970, s. 63), men det er *Sult*-heltens psykologi og hans kunstneriske instinkt, snarere enn hans fysiske framtoning, som først og fremst gjør ham til et unntaksmenneske, til en aristokrat.

Som et apropos til heltens sammenknytninger av det eksepsjonelle og det kunstneriske, kan det nevnes at «talent»-begrepet, som det ble presentert i lys av Strindberg og Hamsun lenger opp, igjen dukker opp i *Sult*. Dette skjer helt i slutten av verkets første del, når helten har fått tilbakemelding på en føljetong han har levert til en avis i byen. Helten har lenge gått og gruet seg på tilbakemeldingen, vekslende mellom tro på suksess og angst for refusjon. Imidlertid blir han antatt: «[Den] var gaaet lige i Sætteriet, med én Gang! «Nogle smaa Forandringer ... rettet et Par Fejlskrivninger ... talentfuldt gjort (...)»» (Hamsun, 1890, s. 85-86). Helten trekker deretter sin åpenbare slutning: «Talentfuldt gjort, altså et lidet Mesterværk, en Genistreg» (ibid., s. 86). Vi ser at talentet, kunsten og det geniale knyttes sammen som den mest naturlige ting i verden. Som vi tidligere har sett, har Hamsun også på et tidspunkt uttalt at «Løgn ikke [er] Brøde, men Talent» (jf. Larsen, 2001, s. 125). Som vi skal se i det følgende, utgjør løgngen et sentralt element i *Sult*-heltens omgang med omverdenen.

---

<sup>71</sup> En «høker» er en person tilhørende et samfunnssjikt lavere enn borgerskapet. Hamsun skulle komme til å bruke dette begrepet på en nedsettende måte i sine litterære foredrag i 1891. Fra et «aristokratisk» synspunkt kan «høkeren» leses som synonym med det demokratiske masse mennesket. Uttrykket brukes ikke i *Sult*, men siden det stikker seg ut som del av begrepsapparatet i Hamsuns litterære program, og siden det passer med verket både på det idémessige og handlingsmessige plan, trekker jeg det likevel fram.

### 5.1.2. Symbolske eiendeler

Som vi ser av blyantstumpen, kan enkelte av *Sult*-heltens fysiske eiendeler brukes som symbolske inngangsporter til hans psykologi, og til hans aristokratiske holdninger. En annen av disse gjenstandene er heltens vest, som han tidlig i narrativet (ibid., s. 10) pantsetter for å gi penger til en tiggende nåtler; en irrasjonell handling som i hans eget hode skal markere ham som en storsinnet og god velgjører. Nåtleren ender imidlertid opp med å stirre på ham i forbauselse og forsøke å gi ham tilbake pengene, noe som gjør ham både forvirret og forbannet. Han er blitt avslørt som noe annet og «laverestående» enn det han forsøker å utgi seg for å være, og bryter ut i en passiv-aggressiv reaksjon som i lignende former og på lignende grunnlag skal komme til å gjenta seg flere ganger i løpet av historien som fortelles.

Manden tog Pengene og begyndte at mønstre mig med Øjnene. Hvad stod han og stirred efter? (...) Troed Slyngelen, at jeg virkelig var saa fattig som jeg saa ud for? (...) Jeg stamped i Gaden og svor paa, at han skulde beholde dem. Indbildte han sig, at jeg vilde have alt det Bryderi for ingenting? (...) Jeg gik. Endelig havde jeg denne værkbrudne Plageaand afvejen, og jeg kunde være uforstyrret (ibid, s. 11-13).

Vesten nevnes etter dette flere ganger i løpet av bokens tre første deler. Helten «oppdager» og konstaterer ved tre separate tilfeller at han ikke lenger har vesten (ibid., s. 46, 80 og 129). To ganger skammer han seg i tillegg overfor andre over å ikke ha den, og forsøker å skjule at den mangler (ibid., s. 164 og 195). Det er tydelig at vesten står for helten som et symbol på velstand; en gjenstand som hever ham over «de andre», og over fattigdommen andre ser når de ser ham. Når han gir den fra seg, representerer også dette et forsøk på å gi inntrykk av større velstand enn han faktisk har, og han distanserer seg kjekt fra handlingens reelle konsekvenser: «Havde det ikke været det, at den begyndte at blive lidt for knap til mig, saa vilde jeg ikke have skilt mig ved den, naturligvis» (ibid., s. 11). Senere gjentas denne unnskyldningen, når han møter en «Lirepige» som tigger ham om et øre. Da han ikke har penger til henne, og heller ikke vil miste ansikt, leter han under frakken etter vesten, som selvsagt stadig mangler. Folk trekker forundret sammen omkring ham, og han ser seg nødt til å forklare situasjonen: «Jeg vilde blot give den lille Pige derhenne min Vest... til hendes Fader... Det behøver De ikke at staa og le ad. Jeg kunde bare gaa hjem og ta en anden paa» (ibid., s. 129).

Også i *Fra det moderne Amerikas Aandsliv* er vesten nevnt allerede på første side: «Kommer [man] iland i New York i Sommertiden, vil det (...) gøre [en] lidt forbauset at sé Herrer uden Frakke, uden Vest, blot med Buksesælerne over Skjorten» (Hamsun, 1889a, s. 1). Hamsun ser på dette som «et

fremmed Indtryk, et frit Indtryk», og betrakter det tilsynelatende ikke som noe direkte negativt. Senere i boken nevner han imidlertid plagget igjen: «I den varme Aarstid maa man ikke spørge efter Frakke og Vest paa en ægte Yankees krop; han spadserer med sin Dame i Gaderne lige saa ugeneret uden disse Klædningsstykker som med dem» (ibid., s. 232). Like før har han konstatert at «[En Yankee] er Ørnstjerne i Hat og Olsen i Bukser» (ibid.). Uten at det er helt klart hva setningen betyr, kan det kanskje tolkes som at amerikanerne i Hamsuns øyne hverken er «fugl eller fisk» i klesveien, da de fritt blander det «høyere» («Ørnstjerne», som jo reiser assosiasjoner både til «Bjørnstjerne» og typisk sterke og høyverdige symboler som ørnen og stjernen) med det «lavere» («Olsen», et mer folkelig navn) i samme antrekk. Dette minner om den klassemessig assosiative bruken av navn som også opptrer i *Sult*.

Om man leser det på denne måten, synes Hamsun kanskje å representere et «konservativt» syn på hvordan et «fornemt» menneskes klesdrakt bør framstå, og hva den bør utstråle. I det frie, demokratiske USA blir også antrekket fritt og demokratisk, og bryter således med Hamsuns syn på det aristokratiske «herremanns-antrekket», hvor vesten og frakken begge må inngå som naturlige og obligatoriske deler. I *Sult* er helten svært opptatt av å gi inntrykk av å «holde fasaden», selv om han ikke nødvendigvis gjør det. Vesten blir i denne sammenheng stående som et synekdochisk uttrykk for det grunnleggende misforholdet mellom hvordan han framstår og hvordan han *tror* han framstår.

## **5.2. *Sult*-helten, Hamsun og deres felles holdninger**

*Sult*-heltens stolthet kommer til uttrykk på flere måter. Han er essensielt et ensomt menneske, og hans omgang med andre mennesker preges kontinuerlig av en dobbelthet som kan minne om Hamsuns egen: helten pendler i stadige rykk og napp mellom lukkethet og åpenhet, i takt med at hans sinnstemninger og humør gjør det samme. Flere forskere har lest figuren som et mer eller mindre skarpt speilbilde av forfatteren. Robert Ferguson bemerker «[d]e mange små overensstemmelser mellom fakta og fiksjon», og kaller *Sult* for «Hamsuns dikteriske selvportrett» (Ferguson, 1996, s. 120). Han nevner blant annet Hamsuns tendens til stadig å være på flyttfot, samt beroligelsen forfatteren etter eget sigende finner ved å oppsøke kirkegårder, som konkrete eksempler på likheten mellom de to størrelsene (ibid., s. 126). Tore Hamsun hevder at *Sult* er «fortellingen om Hamsuns egen kamp og seier» (T. Hamsun, 1976, s. 106), mens Edvard Beyer skriver at *Sult*-helten står forfatteren «svært nær» (E. Beyer, 1990, s. 141). Jørgen Haugan mener på sin side at *Sult* ikke er en selvbiografi (Haugan, 2004, s. 73). Det synes imidlertid opplagt at *Sult*-

helten lever et liv som drar veksler på Hamsuns egne sulteperioder i Kristiania, og Hamsun poengterer selv dette i et brev til Victor Nilsson 13. januar 1889: «Det, jeg har skrevet om i *Sult*, er oplevet [i Kristiania] — og meget værre Ting til. Gud, hvor jeg har slidt ondt. Men jeg lever» (Næss, 1994, s. 112). Beskrivelsen av *Sult*-helten som en mellomting mellom forfatter og journalist fri for tidligere bragder er da også overførbar til Hamsun som han framsto i den perioden narrativet i *Sult* mest sannsynlig er basert på.<sup>72</sup>

Edvard Beyer bruker nietzscheanske metaforer når han beskriver enkelte av Hamsuns karakterer, *Sult*-helten inkludert, som å demonstrere en «monoman opptatthet av sosial status og selvhevdelse», en opptatthet som gjør at selvbevisstheten deres konstant pendler mellom at de «stundom [føler] (...) seg som herrer, stundom som slaver, men aldri som likemenn med andre menneskelige vesen» (E. Beyer, 1990, s. 143). Dette er nært knyttet til det spontane nervemenneskets omflakkende tankemønstre. Det ligger i tillegg nært på Hamsuns egne pendling mellom aristokratisk «ovenpå»-følelse og selvutslettende underkastelse, som den kan spores både i hans brev og sakprosaistiske tekster. Spørsmålet om *Sult*-heltens behov for selvhevdelse kan i ytterste fall kanskje utledes til hvor dette behovet har kommet fra hos Hamsun selv. De fleste biografier og forskere mener at det for Hamsun nettopp er et resultat av harde år med sult og motgang, kun tidvis hjulpet av bidrag fra velhavende godseiere, forleggere og kjøpmenn. Dette er for øvrig et faktum som i seg selv har blitt sett på som støttende oppunder forfatterens respekt og beundring for «herrene» (jf. Amdam et. al., 1995, s. 137-38). Hamsuns selvhevdelse ble en «overlevelsestrategi» gjennom lange og harde perioder, hvor kunsten ble hans eneste fokus, og hans endelige håp om forløsning. Omvendt kan man kanskje også si at det nettopp var Hamsuns kunstneriske ambisjoner som holdt ham fast i fattigdommen — helt til det omsider løsnet. Dette minner om prosessen som *Sult*-helten også gjennomgår — unntaket medfører imidlertid at det for ham nettopp *ikke* løser kunstnerisk — i hvert fall ikke så vidt leseren kan vite.

### 5.3. Hamsuns helter og det «nietzscheanske»

Hvordan framstår *Sult*-helten i lys av Nietzsche når han reflekteres i karakteristikkene av de «opplest og vedtatt» Nietzsche-influerte heltene Nagel og Glahn? *Mysterier* (1892) og *Pan* (1894) er som nevnt de tidlige verkene hvor Nietzsches innflytelse gjerne oppfattes som mest tydelig. Dette inntrykket opprettholdes i artikler av Tarmo Kunnas (1994), Anne Grethe Sabo (2000) og Crina

---

<sup>72</sup> Robert Ferguson holder Hamsuns harde vinteropphold i Kristiania i 1880-81 og 1885-86 for å utgjøre det biografiske «bakteppet» for *Sult* (Ferguson, 1996, s. 120).

Leon (2014). *Sult* og verkets protagonist nevnes stedvis i samtlige av tekstene deres, men fokuset i dem synes hovedsakelig å falle på de to senere verkene. I Kunnas' artikkel, som utforsker forbindelsen mellom Nietzsche og Hamsun, nevnes *Sult*-helten kun én gang (s. 35), og da i trespann med Nagel fra *Mysterier* og løytnant Glahn fra *Pan*. Selv om *Sult*-helten her framheves som potensielt Nietzsche-aktig, eksemplifisert ved sin ambivalens og tvetydighet, utelates han et annet sted i teksten til fordel for Nagel og Glahn:

Hamsun nærmer seg (...) Nietzsches psykologi når han understreker mangfoldet i det psykiske liv og den menneskelige personlighet. Det er med skikkelser som Nagel i *Mysterier* og løytnant Glahn i *Pan* at det, kanskje for første gang i nordisk litteratur, oppstår en litterær person som ikke lenger har én dominerende egenskap, men som er en ekstremt sammensatt personlighet og mer en slagmark for uforutsigbare og motstridende drifter enn en psykisk enhet (...) Deres oppførsel er ikke rasjonelt fundert. Det virker som de gjør uforståelige ting, men bak de vilkårlige innfallene finnes det tvingende ubevisste behov (Kunnas, 1994, s. 31).

Det er selvsagt vanskelig å vite om *Sult*-helten her er utelatt med vilje, eller om han bare er midlertidig satt til side til fordel for to eksempler som oppfattes som mer saliente på grunn av en sikrere Nietzsche-påvirkning. Det kan være av betydning at Kunnas bruker ordet *som* for å markere at Nagel og Glahn ikke nødvendigvis er de *eneste* eksemplene. Med tanke på at *Sult*-helten jo ubestridelig dukker opp i litteraturhistorien *før* begge de to andre, virker det likevel påfallende at han ikke er nevnt, når Kunnas' poeng jo er å framheve karaktersammensetninger som melder seg for «første gang». Det kan selvsagt også tenkes at Kunnas ikke anerkjenner *Sult*-helten som en «fullverdig» karakter i lys av sin egen definisjon. Dette vil imidlertid, satt litt på spissen, innebære en betraktning av samme helt som inneholder kun av «én dominerende egenskap» og av «psykisk enhet». Det synes merkelig å hevde at *Sult*-helten *ikke* er en «slagmark for uforutsigbare og motstridende drifter», når han jo må kunne regnes som et av litteraturhistoriens første og mest konsentrerte eksempler på nettopp dette.

Også Leon framhever Glahn og Nagel til fordel for *Sult*-helten: «The behaviours of these two main characters, Nagel and Glahn, lack a rational foundation. They do things others cannot understand and become irrational as if created according to Nietzsche's view.» (Leon, 2014, s. 165). Likheten med Nietzsche framheves like fullt i forbindelse med *Sult*: «the parallels with Nietzsche's world of ideas include works from [Hamsun's] early production such as *Hunger*, *Mysteries* or *Pan*» (ibid., s. 163). Andre og siste gang *Sult* nevnes i Leons artikkel er også i trespann med de to andre verkene, da i sammenheng med at samtlige verker deler enkelte ambivalente og tvetydige trekk, som

forsøksvis settes i forbindelse med Nietzsches tilsvarende ambivalente og selvmotsigende filosofi (jf. *ibid.*, s. 165-166). Det kan late til at både Kunnas og Leon er ambivalente når det kommer til å definere *Sult* som Nietzsche-influert — i hvert fall synes verket ikke like integrert i denne karakteristikken som det *Mysterier* og *Pan* gjør. Dette rimer med holdninger man kan føre helt tilbake til Harald Beyer.

Når Beyer skriver om Nagel i *Mysterier*, beskriver han dennes innstilling for å være «i slekt med Nietzsche», og nevner i den forbindelse hans «åndsaristokratiske [holdning] parret med gavmildhet», hans immoralisme og instinktmoral, begeistringen for det dionysiske og ekstatiske, samt hans «[lovprisning] av festens og viljens kraftsvulmende rus» (H. Beyer, 1959, s. 96). Flere av disse egenskapene skal også være overførbare til *Sult*-helten. Den «åndsaristokratiske holdningen parret med gavmildhet» passer i hvert fall delvis: *Sult*-helten er definitivt åndsaristokratisk, men gavmildheten hans kommer nok ikke helt «fra hjertet». Den er knyttet sammen med hans aristokratiske holdninger i det at dens mål er å heve ham over dem han er gavmild overfor. Dette behandles videre i avsnittet om herre- og slavemoralen nedenfor. Tankene om immoralisme og instinktmoral kan nok også til en viss grad overføres til *Sult*-helten. Sikkert er det i hvert fall at han ikke opererer etter noe «gjengs» sosialt moralbegrep, og at det er lite sympati og medmenneskelighet å spore hos ham. Det meste han foretar seg er på en eller annen måte ment å i siste instans skulle gagne ham selv. Hans overlevelsesinstinkt går også på bekostning av hans moralske sans, noe sulten og stoltheten rimeligvis bidrar til — «Erst kommt das Fressen, dann kommt die Moral», for å si det med Bertolt Brecht.

Når det gjelder det dionysiske og ekstatiske, er dette verdier som i hvert fall på overflaten ikke er så lette å påvise hos *Sult*-helten. Det umiddelbare inntrykket man får av ham, er tvert imot at han mer eller mindre bevisst forsøker å rive seg selv ned, og at han således er langt fra å være noe livsbejaende, kraftfullt overmenneske. *Sult* har like fullt blitt lest konstruktivt, med den konklusjon at helten, ved å borde skipet i slutten av historien, har gått seirende ut av påkjenningene som den fremmedgjørende storbyen har kastet mot ham (jf. Vassenden, 2010, s. 108). I senere år har verket imidlertid også blitt lest som dekadanseroman (jf. *ibid.*, s. 110). *Sult*-heltens grunnleggende ubestemthet gjør det uklart om narrativets endelige utfall er positivt eller negativt ladet for ham, på samme måte som den gjør det uklart hvorvidt selve sultingen er det. Det faktum at *Sult*-helten innenfor narrativets grenser faktisk overlever, mens både Nagel og Glahn tar livet av seg, har blitt



tolket som at førstnevnte helt bærer på en sterkere livsimpuls enn de to sistnevnte. Jan Fr. Marstrander leser forløsningen i slutten av *Sult*-narrativet som representativt for en tilgivelsesevne som Nagel og Glahn mangler — han skriver at de to sistnevnte heltene «klammer seg hysterisk til sin stolthet og sitt stivsinn som til sin siste eiendom» (Marstrander, 1959, s. 34), og at det er dette som til slutt feller dem. *Sult*-helten er også stolt, men når han til slutt gir etter og tar hyre på skipet, er det nettopp på livets, og ikke dødens, premisser. Veien herfra og til det direkte dionysiske må vel like fullt kunne sies å være lang, selv om både smerteutholdenhet og viljestyrke jo må kunne sies å være uttrykk for livskraft.

Når dette er sagt, har Edvard Beyer ganske riktig pekt på en vitalistisk impuls hos Hamsun, som han mener ar viser seg både i *Sult* og i forfatterens «polemikk og kulturkritikk». Beyer mener Hamsuns reaksjonære holdninger «bunner i troskap mot livsunderet (...) når han angriper industrialisme, politikk og skole, er det fordi de etter hans mening fører til en forkvakling av ekte og sunne livsimpulser» (E. Beyer, 1959, s. 20). I Beyers øyne er denne «fryden over livets yrende mangfoldighet om ham og i ham» også «kjernen i kravet om en ny og rikere nyansert psykologisk diktning». Lest på denne måten blir Hamsuns reaksjonære tendens altså et uttrykk for energi og livskraft, snarere enn et forsøk på å kvele livet — noe man jo også kan si om Nietzsches reaksjon.<sup>73</sup> Det handler om en vending tilbake til det opprinnelige, naturlige og livssterke, som det moderne fremskritt har lagt lokk på.

Om Hamsuns reaksjonære impuls har smittet over på *Sult*-helten, er vanskeligere å si. Det er kanskje ikke urimelig å hevde at han er et «offer» for det moderne — først og fremst uttrykt ved storbyen — på den måten at han er blitt fremmedgjort av det. Like fullt utviser han ingen eksplisitt reaksjonær lengsel mot det «opprinnelige» eller mot naturen — i hvert fall ikke på samme måte som Nagel og Glahn kan sies å gjøre det. *Sult*-helten lar seg herje med av byen og det moderne samfunnet, men han søker aldri å i stor skala forandre på de forholdene han er blitt et offer for — verket er som tidligere nevnt fritt for tendens. Opprøret foregår snarere i hans egen psyke, og kommer til uttrykk gjennom måten han forholder seg til verden omkring seg på — en protest som mer enn noe annet går utover ham selv.

---

<sup>73</sup> Harald Beyer hevder en annen, men lignende påstand når han skriver at «det som inderligst knytter mye av Hamsuns diktning (...) sammen (...) med Nietzsche (...), er oppdagelsen av at smerten hører til med gleden og forhøyer den» (H. Beyer, 1959, s. 98).

#### 5.4. Tematikk fra «Aristokratisk Radikalisme»

De følgende avsnittene vil struktureres etter noen av hovedtemaene fra Brandes' «Aristokratisk Radikalisme». Jeg vil først ta for meg det moralske ved helten, herunder henvisninger til herre- og slavemoralen, og vurderinger av heltens generelle moralbegrep som det er speilet i hans omgang med omverdenen. Kan man vise til at helten skaper situasjoner der det oppstår et herre- og slavemoralsk skille? Er hans moralbegrep stabilt, eller søker han å gjøre omvurderinger av den «gjengse» moral? Samtidig med at jeg undersøker alt dette, vurderer jeg om man kan peke på noen slags overmenneske-tenkning hos helten. Vi har allerede etablert at han er en aristokratisk natur, og dette er en tanke som er viktig å ta med seg inn i det følgende, sett i lys av den sentrale dikotomien mellom det aristokratiske og det demokratiske som jo preger hele Brandes' artikkel.

##### 5.4.1. Herre- og slavemoralen og det «overmenneskelige»

Vi har etablert at *Sult*-helten både framstilles som og ser på seg selv som et eksempel på en slags «kunstner-adelig» skikkelse med forfinede nerver, hvis kunstneriske instinkt og «drive» er det som først og fremst holder ham gående. Kan man så ut ifra dette spore noen slags kobling til Nietzsches overmenneske? Umiddelbart kan det fastslås at det i *Sult* ikke finnes uttrykk for noen vulgarisert overmenneske- og masse-tenkning av den typen hvor «massemenneskene» skal være «gjødsel» eller «undervarme» for de store osv., som vi kan finne den både hos Strindberg og hos Nagel i *Mysterier* (jf. Hamsun, 1892, s. 69-72). *Sult*-helten føler seg kanskje ovenpå, men han fremstår ikke som noen maktsyk skikkelse. Like fullt skiller han klart mellom høyt og lavt.

Jørgen Haugan skriver at helten «[deler inn] menneskene i to grupper, de underordnede, de fattige som ikke fortjener annet enn forakt, og de overordnede, de rike som han ligger på magen for» (Haugan, 2004, s. 77). Det er nok mye riktig i dette, men heltens forhold til de to «lagene» er ustabil — det er ikke helt «svart-hvitt» hvem som er gode og hvem som er mindre gode for ham. Snarere forandrer dette seg kontinuerlig i takt med hvordan helten selv føler seg iaktatt av dem, og ofte kan oppfattelsen av mennesker han i utgangspunktet ser på som gode, snu på et øyeblikk, i møte med heltens impulsive og irrasjonelle psyke, og hans undertrykte behov for å bli sett og anerkjent. Jan Fr. Marstrander hevder at *Sult*-helten ved å pantsette vesten sin gjør nåtleren som mottar penger fra ham til en «tilværelsens trell», mens han selv blir «tilværelsens herre; [voksende] utover sine grenser i prometevisk opprør, i hån mot sin skjebne» (Marstrander, 1959, s. 31). Det kan nok være riktig at det er her heltens motivasjon for å gjennomføre sin gode dåd ligger, men den

korte gleden han muligens får av å føle seg «ovenpå», snur seg fort når usikkerheten hans tar overhånd, og han føler han er blitt gjennomskuet nettopp av den som han forsøker å lure seg selv til å tro at befinner seg «lavere» enn ham. *Sult*-helten skulle nok ønske at han var «herre», men det grunnleggende misforholdet mellom det indre og det ytre ved ham reflekteres i reaksjonen hos dem han forsøksvis hever seg over, noe som fører til at han trekker seg, samtidig som han gjerne gjør et siste desperat forsøk på ikke å miste ansikt. Når det gjelder heltens vest, kan man si at dens fravær gjennom resten av narrativet etter at han pantsetter den tjener som en stadig personlig påminnelse om nettopp dette misforholdet.

Når alt dette er sagt, forekommer det også situasjoner der han klarer å holde ved like inntrykket av seg selv som stolt og oppreist lenge nok til å kunne gi direkte uttrykk for det i teksten. Et eksempel er nok en situasjon hvor noe skal pantsettes, nevnelig et sengeteppe han har lånt av sin bekjente Hans Pauli. Til å begynne med er han på vei til pantelåneren for å prøve å pantsette teppet for en krone. Samvittigheten hans er imidlertid sterk nok til at han føler at han ved å gjennomføre handlingen «vil gjøre [sig] til Kæltring» (Hamsun, 1890, s. 70), og han ombestemmer seg derfor før han får gjort noe:

Jeg var allerede på Vej til Kælderen, men standset foran Indgangen, rystet tvivlraadigt paa Hovedet og vendte om. Efterhvert som jeg fjærnet mig, blev jeg gladere og gladere over, at jeg havde sejret i denne svære Fristelse. Bevidstheden om, at jeg endnu var ren og ærlig, steg mig til Hovedet, fyldte mig med en herlig Følelse av at være en Karakter,<sup>74</sup> et hvidt Fyrtaarn midt i et grumset Menneskehav, hvor Vrag flød om (ibid., s. 70-71)

Vi ser at dette er retorikk som svulmer på en måte som kan minne om Nietzsche, eller i det minste om Strindberg. Selv om uttrykksmåten ikke er ulik, står det imidlertid ingenting om «hvite fyrårn» i noe av det Hamsun kan ha lest omkring Nietzsche, så ordvalget er hans eget. Oppsiktsvekkende er det at det er heltens ærlighet som åpner for denne tanken om at han er eksepsjonell — i denne situasjonen har han vært gjennom hele tankerekken alene, uten noen slags respons utenfra, og har således ikke hatt behov verken for å lyve eller å forstille seg. Han har heller ikke møtt noen form for protest i det ytre — kun av sin egne gode vilje har han vedtatt å ta vare på det lånte teppet; han har attpåtil forsaket «tre passende Maaltider» (ibid.) for å opprettholde sin gode samvittighet overfor Hans Pauli.

---

<sup>74</sup> Om det her finnes noen referanse til Hamsun og Strindbergs tolkning av «karakter»-begrepet, i betydning av at helten betrakter seg selv som en slags «idealtipe» i lys av sin gode handling, er uvisst, men kanskje ikke umulig.

Finnes det likevel et element av å «heve seg over» i dette? *Sult*-helten forholder seg til en andre part, Hans Pauli, selv om denne ikke fysisk er til stede for å ta stilling til situasjonen. Siden Pauli da rimeligvis ikke direkte har kunnet innvirke på heltens tankeprosess, har helten selv blitt styrket i troen på sin egen ærefulle framferd. Mulig er han et fyrstårn i mengden, men det er nok snakk om et tårn som er tåkelagt for de fleste, bygget på premisser som bare helten selv kjenner til. Igjen er det skillet mellom det indre og det ytre som kommer til fore, men mens helten i møte med andre blir minnet på skjevhetsforholdet mellom hva han tenker og hvordan virkeligheten forholder seg, kan han i sin ensomhet resonnere fritt, og komme ut av det styrket i troen på sin overlegenhet. Det moralske ved valget om å pantsette teppet eller ikke angår ingen andre enn ham selv, og utfallet av dette valget har således heller ikke forandret inntrykket av ham overfor noen andre enn seg selv. «[*Sult*-helten] er herre i kraft av sin fantasi eiendommelighet», står det å lese i Amdam, Birkelund og Nettums litteraturhistorie (Amdam et. al., s. 143), og nettopp her ligger referansen til det indre og upåvirkelige i hans sinn.

Et godt stykke ut i narrativet er helten ute og går sammen med historiens «love interest», Ylajali. De to vurderer å ta turen innom et tivoli hvor et menasjeri av dyr er utstilt til allmenn beskuelse. Helten trekker seg imidlertid når han frykter at hans fillete ytre vil bli avslørt i det sterke lyset der inne — «hun vilde kanskje endog opdage, at jeg ingen Vest havde...» (Hamsun, 1890, s. 195). Helten fortsetter deretter med å kverne gjennom en tankerekke omkring de fangede dyrene:

Overhovedet interesset det ikke mig at se Dyr i Bur. Disse Dyr ved at man staar og ser paa dem; de føler de hundrede nysgærrige Blikke og paavirkes af dem. Nej, måtte jeg bede om Dyr, som ikke vidste, at man beskued dem, de sky Væsener, der pusler i sit Hi, ligger med dorske, grønne Øjne, slikker sine Klør og tænker (ibid., s. 195-96).

Her tegnes det opp et skille mellom de mange dyrene i bur og det ene dyret i hiet — det første et uttrykk for en kunstig, kultivert situasjon, det andre for en naturlig og «uberørt» situasjon. Uten at han nødvendigvis sammenligner seg selv med noen av kategoriene, kommer det klart fram hvilken av situasjonene helten foretrekker. Dyrene i bur blir betraktet av «hundrede» blikk, og «paavirkes» av dem — de blir med andre ord tvunget til å ta stilling til det de blir møtt med. Overført til en menneskelig sammenheng kan man kanskje lese dyret i bur som analogt med masse mennesket, påvirket av de «hundrede (...) Blikke» som sammen former det jevne, den demokratiske opinionen, mens det ene dyret i hiet, som ligger upåvirket av ytre faktorer og «tænker», kan sies å representere

det «aristokratiske», upåvirkede og intellektuelt overlegne unntaksmennesket. Tankene går til Thorvald Klaveness' tidligere siterte oppsummering av herre- og slavemoralen, hvor «Rovdyret» har blitt fanget i et bur formet av den samme kulturen som har sørget for at mennesket må lide under en kamp mellom naturlige instinkter og moralske normer, «sønderrevet af vilde, med hinanden kjæmpende lyster og lidenskaber» mens det strever med sin «lidelse af sig selv» (Klaveness, 1894, s. 420-21). Dette er en treffende karakteristikk sett i sammenheng med *Sult*-helten. Hamsuns uttalelse i *Amerika* om at moralen er det «mindst menneskelige» i mennesket (jf. Hamsun, 1889a, s. 103) synes også relevant — den kan tolkes som at moralen er noe konstruert og «påklistret» som står uavhengig av de opprinnelige dyriske instinktene. Siden disse instinktene sammenstilles med det aristokratiske, kan moralen sies å ta form av en «demokratisk» konstruksjon som har vært medskyldig i å undergrave det aristokratiske, dyriske unntaksmennesket — en slavemoral.

I lys av Klaveness' videre uttalelser omkring det asketiske blir heltens rolle litt mer tvetydig. Er sulteprosessen hans å betrakte som en bevisst asketisk prosess, altså en ettergivende holdning til det slavemoralske, utledet av hans konfliktfylte og ubestemte indre? Eller er det snarere for en overordnet moralsk «straff» å regne, en straff tildelt ham av samfunnets iboende, nærmest metafysiske moralske orden i møte med hans stadige forsøk på å realisere sine herremoralske instinkter?

*Sult*-heltens resonnement fortsetter i en litt mer dramatisk formulert retning:

Det var Dyret i al sin sære Forfærdelighed og sære Vildhed, som der var noget ved. De lydløse, listende Skridt i Nattens Mulm og Mørke, Skogens forvittrede Uhygge, Skrigene fra en forbigående Fugl, Vinden, Blodlugten, Bulderet oppe i Rummet, kortsagt Vilddyrrigets Aand over Vilddyret... det ubevidstes Poesi... (Hamsun, 1890, s. 196).

Her kan vilddyret sies å stå som et symbol for det ubevisste i mennesket, i en metafor som stemmer godt overens med Georg Brandes' formuleringer i artikkelen «Dyret og Mennesket». Brandes skriver i artikkelen at det hos Europas «store fremmede Digtere og Skribenter» lever en idé om «en Spaltning af vort Væsen i to Verdener, den ubevidste og den bevidste, der i den seneste Tids poetiske Sprogbruk er bleven identificeret med Dyrets og Menneskets Verdener i os (...)» (Brandes, 1890c, s. 515). Sammenhengen med det ubevisste sjeloliv er altså åpenbar, og uttalelsen om vilddyret i *Sult* kan således kanskje leses som et metatekstuelte nikk mot Hamsuns egne litterære

program — en forbindelse som styrkes ytterligere om man ser på villdyret som et eksepsjonelt, «aristokratisk» vesen: det ubevisste knyttes opp mot det dyriske, som igjen knyttes opp mot det aristokratiske. Også i «Aristokratisk Radikalisme» nevnes dyret, dog som «Rovdyr» heller enn «Villdyr», og da i forbindelse med de islandske sagaene:

Man læse de islandske Sagaer og fordybe sig i de gamle Nordboers Moral, stille saa imod den Klagerne over Vikingernes Ugerninger. Og man vil se, at disse Aristokrater, hvis Sædelighed i mange Maader stod højt, overfor deres Fjender ikke var bedre end løsslupne Rovdyr (Brandes, 1889b, s. 591).

Referansen her ligger til den kristelige slavemoralen og det syn på aristokratene — i denne sammenheng vikingene — som den forfektet. Vikingene angrep omliggende kristne land «som Ørne paa Lam», så «de, som vare udsatte for disse frygtelige Overgreb, flokkedes om et ganske modsat moralsk Ideal, nemlig Lammet» (ibid.). Hvis rovdiret altså representerer herremoralen, og *Sult*-helten videre henviser til villdyret som et aristokratisk unntaksvesen, unntatt fra de ufarliggjorte, av massen påvirkede dyr i fangenskap, er det kanskje mulig å trekke den slutning at *Sult*-helten slutter seg til herremoralen, til tross for den lille forskjellen i Hamsuns og Brandes' begrepsbruk. Ordet «moral» dukker ikke opp en eneste gang i løpet av *Sult*, og helten befatter seg således ikke eksplisitt uttrykt med moralbegrepet noe sted. At han akkurat i denne passasjen forholder seg til det indirekte, synes imidlertid plausibelt. Det er da heller ingen umulighet at Brandes' tanker kan ha ligget til grunn for metaforen som presenteres. Igjen er det imidlertid vanskelig å utvetydig slå noe fast: tankeforbindelsen mellom rovdiret og herremennesket er ikke unik for hverken Brandes eller Nietzsche, og kan nok vel så gjerne stamme annetsteds fra.

I Michaëlis' *Zarathustra*-oversettelse blir også dyret brukt som metafor i ulike sammenhenger. Begrepsinnholdet skiller seg imidlertid litt fra den formen av det som Brandes og *Sult*-helten representerer. I kapitlet «Om kyskhed» representerer dyret et uskyldig vesen, og det henvises muligens til slavemoralen når Zarathustra kommer med følgende spørsmål: «I har mig for grusomme Øjne og skæver lystent efter Lidende. Har ikke bare Eders Vellyst forklædt sig og kalder sig Medlidenhed?» (Nietzsche, 1889, s. 263). I «Om Barn og Ægteskab» brukes dyret videre for å symbolisere en ubegrunnet og irrasjonell drift etter å på forhastet vis gifte seg med det ene mål for øyet å få barn. Dyremetaforen knyttes opp mot noe kristelig og svakt: «Ægteskab kalder de alt dette; og de siger, deres Ægteskaber er sluttede i Himlen. Nu, jeg ynder dem ej, disse i det himmelske Net sammenslyngede Dyr!» (ibid., s. 267). Snarere enn å representere det

overmenneskelige, blir dyret her altså symbolsk for noe som står i et motsetningsforhold til det. I kapitlet «Før Solopgang» sammenlignes de mennesker Zarathustra «hader hedest», nevnelig «alle Sagtetrædere og Halvhedssjæle og tvivlende, nølende Drivskyer», med «Rovkatte» som «tager fra dig og mig, hvad vi har fælles, den uhyre, ubegrænsede Sigen-Ja og Amen» (ibid., s. 278-79). De som står imot det dionysiske, livsbejaende overmenneskets livstanke, sammenlignes altså med rovdyr — nettopp det omvendte av hva *Sult*-helten synes å insinuere på tivoliet. Kanskje er det her Nietzsches foranderlige retorikk som viser seg. Kanskje har Brandes imidlertid i «Dyret og Mennesket» også skapt sine egne symbolske forbindelser, uten å noen gang ha villet implisere noen videre referanse til tyskeren.

#### 5.4.2. Språklige og moralske «omvurderinger»

Vi har tidligere fastslått at man hos Hamsun har kunnet spore et ønske om en omvurdering av gjeldende moralske verdier i lang tid før forfatteren kan ha støtt på Nietzsches filosofi. Jørgen Haugan mener at Hamsuns innstilling til moralen også har smittet over på hans litteratur, og går langt nok til å hevde at forfatteren «vil litteraturens frigjørelse fra all moral» (Haugan, 2004, s. 72). «[M]oral og samvittighet», skriver han senere, «[betyr ingenting] i seg selv, kun som inspirasjon for intense stemninger og språklige lykketreff» (ibid., s. 85). Det «sproglige Lykketreff» som det refereres til er et uttrykk som brukes nettopp av *Sult*-helten (jf. Hamsun, 1890, s. 48). Selv om Hamsun ikke bruker nøyaktig det samme uttrykket i sin egen korrespondanse, gir han flere steder uttrykk for lenge å lagt arbeid i å forme språket ad egne, ofte ikke-idiomatiske veier — som her i et brev til Arne Garborg fra juni 1886:

[Jeg] vil (...) spørge Dem om, hvorledes det hænger sammen, at de Ord, som jeg har gjort mig mest Umage med, de lyd- eller fargebetegnende Udtryk, jeg har brugt istedetfor de gamle og udslidte, disse er det fortrindsvis som Redaktørerne understreger med Blyant og sætter ? foran (Næss, 1994, s. 66).

Vi ser at Hamsun har møtt motstand i sin søken mot originalitet. Ublide møter med ulike redaktører kan ha fyrt opp under forfatterens skepsis til autoriteter, og styrket ham ytterligere i forsøket på å stikke seg ut. Vi har tidligere påpekt at Hamsun omtalte *Sult* som «en Bog, som ikke er skrevet før» (ibid., s. 156), og behovet for originalitet har nok også smittet over på den samme bokens helt. Siden vi aldri får noen innsikt i heltens konkrete tekstproduksjon er det vanskelig å si på hvilken måte denne originaliteten eventuelt arter seg gjennom kunsten hans. *Sult*-heltens originalitet og språklige nyskaping kan snarere sies å vise seg gjennom hans språklige omgang med omverdenen

— uttrykt både gjennom talespråket og oppfattelsen av de fysiske tingene som omgir ham. Videre kan man si at denne språklige omgangen tidvis også innbefatter forsøk på å omdefinere vedtatte konvensjoner og definisjoner. I det talespråklige er det løgnen og forstillingen som utmerker seg. *Sult*-helten er kanskje ingen patologisk løgner, men det aristokratiske «forsvarsverket» i ham, samt den store frykten han har mot å miste ansikt, sørger for å presse fram den ene løgnen etter den andre. Forsøkene på å omdefinere det konvensjonelle språklige begrepsinnholdet i tingene som omgår ham, foregår primært i hans indre, men kommer også tidvis til uttrykk i form av tilsynelatende absurde protester. Til grunn for alt dette ligger igjen heltens altoppslukende aristokratiske stolthet, forsterket og drevet forover av sulten i alle dens former.

«Menneskene trenger løgnene (og de kunstneriske illusjonene) for å kunne leve med den «sannhet» at verden er falsk og grusom», skriver Øystein Rotttem, med referanse til Nietzsches sannhetsbegrep: «Det vil si at de trenger kunsten og illusjonene for å kunne leve videre (...) For Nietzsche finnes det (...) ingen Sannhet i seg selv, det finnes kun subjektive sannheter, det vil si illusjoner» (Rotttem, 2002, s. 87). *Sult*-helten kan da også sies å skape sin egen sannhet underveis, både gjennom sine løgner og sine forsøk på å endre meningsinnholdet i tingene han er omgitt av. «Digterne lyver for meget», heter det passende nok i *Zarathustra*-utdraget til Michaëlis (Nietzsche, 1889, s. 270). Videre står følgende: «At skabe — det er den store Frelse fra Lidelsen, og det er Livets Vorden-let. Men at den Skabende kan være til, selv dertil er Lidelse og megen Forvandling nødvendig» (ibid.). Lest opp mot hverandre kan begge disse sitatene støtte opp under en tenkt sammenheng mellom det kreative og det løgnaktige, som sammen utgjør en felles front mot lidelsen; i dette tilfellet sulten og storbyens fremmedgjørende effekt. Ut fra dette kan man igjen trekke linjer mot Tjønnelands uttalelse om at *Sult*-heltens mange påfunn ligger dikterevnen nær (Tjønneland, 2005, s. 155).

#### **5.4.3. Løgnen som uttrykk for en relativistisk moral**

*Sult*-heltens løgner fungerer ofte som protester mot gjengse sosiale respons- og handlingsmønstre. Enkelte av heltens språklige innfall kan nok også tolkes som uttrykk for et iboende ønske om å omformulere og gi nye rammer til de «korrekte» moralske oppfatningene som finnes i verden omkring ham. Som tidligere påpekt, representerte Knut Hamsun et «dynamisk» syn på det moralske. Dette kommer blant annet til uttrykk gjennom hans uttalelse i Oftedal-pamfletten om at moralbegrepet ikke er stabilt, men foranderlig (jf. Hamsun, 1889c, s. 215). Vissheten omkring dette



kan nok også sies å ha smittet over på hans sultende helt. Helten har et relativistisk syn både på moral og identitet, og dette kommer til uttrykk både gjennom hans løgnaktigheter og gjennom rent språklige protester på det indre plan. Det er her ikke bare snakk om lystløgner eller spill og lek med ord, men om dyptloddende relativistiske perspektiveringer som styrer heltens sannhetsoppfatning.

I flere tilfeller lyver *Sult*-helten for å unngå å miste ansikt, som f.eks. i den tidligere nevnte «Wedel-Jarlsberg»-situasjonen. Enkelte ganger bruker han imidlertid også løgnen i rene forsøk på å heve seg over andre. En slik situasjon oppstår tidlig i narrativet når han ser en tilsynelatende blind mann som går bærende på en avis. Som tilfellet også var med nåtleren, ser han her en mulighet til å utnytte den andres ugunstige situasjon for å styrke sin egen posisjon. Helten byr den blinde mannen en sigarett, noe han, på lik linje med pengene han tidligere ville gi nåtleren, ikke har. Dette er først og fremst en gest av innbilt overlegenhet, hvor han utnytter den andres blindhet for å virke større enn han er. Det er uansett nok til få i gang samtalen, og den blinde spør ham etter en liten stund om hvor han bor. Helten trenger ikke en gang tenke seg om for å komme med et svar: «En Løgn stod mig med ét fuldt færdig i Hovedet. Jeg løj ufrivilligt, uden Forsæt og uden Bagtanke (...)» (Hamsun, 1890, s. 34). Slik han legger det fram er det altså ikke han selv som bevisst jobber fram løgnen — den kommer til ham fiks ferdig.

Utover i samtalen får helten stadig mer vann på mølla: «Situationen løb af med mig, og den ene Løgn efter den anden opstod i mit Hoved» (ibid., s. 36-37). Løgnene omtales igjen som spontant oppståtte idéer som tilsynelatende ligger utenfor hans kontroll. I takt med at helten kommer inn i denne lille «rusen» av løgnaktigheter, dukker det også opp et element av barnaktig, aggressivt overmøte i ham: «Den lille Dværge's Godtroenhed gjorde mig dumdrigtig, jeg vilde lyve ham hensynsløst fuld, slå han storslagent af Marken og bringe ham til at tie af Forbauselse» (ibid., s. 37). Helten forsøker å gjøre seg til herre gjennom løgnene, og hever seg over den blinde mannen, som han ser på som svak. Han gir i utgangspunktet uttrykk for medlidenhet med mannen, selv om det må sies at denne medlidenheten godt mulig er falsk, i og med at han jo *vet* at han ikke *har* sigaretten han byr på, og samtidig nok føler seg sikker på ikke å bli avslørt, siden mannen uansett ikke kan se ham. Medlidenheten er en slavemoralsk dyd, og enten den er ektefølt hos *Sult*-helten eller ei, sørger løgnene som materialiserer seg i hodet hans for å føre ham bort fra sitt tilsynelatende tilforlætelige utgangspunkt. Hver nye løgn han kommer opp med bringer ham stadig lenger bort fra utgangspunktet, til han til slutt får det innfall å straffe den blinde mannen med ren uærlighet. Det

mer eller mindre kalkulerte uttrykket for medlidenhet har gradvis blitt utslettet — heltens løgner har så å si «opphevet» slavemoralen.

#### 5.4.4. Språklig nyskaping som bekreftelse av selvet

I ett tilfelle må helten gå helt ned på det rent språklige plan og skape et helt nytt begrep for å hjelpe med å finne seg til rette i det han er omgitt av. Denne scenen utspiller seg etter at helten, med den unnskyldning at han er «husvild» etter å ha mistet nøklene sine (i virkeligheten er han kastet ut av rommet han leier), får overnatte i en celle hos politiet. Han har da introdusert seg som journalist Anders Tangen, og når han slipper inn i det konstabelen kaller «den reserverede Afdeling», føler han seg først «kold nedover Ryggen» over sin egen «Dristighed» (Hamsun, 1890, s. 104). Etter å ha kommet inn på den «koselig[e]», «lyse» cellen (ibid., s. 105), blir han imidlertid lettere til sinns, og begynner å bygge videre på narrativet han har satt i gang ved sin innledende identitetsløgn: «Siddet i Stiftsgaarden i Galla til klokken to, glemte Portnøglen og en Lommebog paa nogle tusind Kroner hjemme! Vis den Herre op i den reserverede Afdeling...» (ibid.). Det absurde ved at en natt på politicellen skal kunne styrke helten i troen på sin oppdiktete velstand, er i seg selv påfallende. Når gassen skrur av og cellen blir mørklagt forandrer humøret hans seg imidlertid igjen. Helten rammes av en angstlignende tilstand:

Jeg blev liggende en Tid at se ind i Mørket, dette tykke Masse mørke, som ingen Bund havde, og som jeg ikke kunne begribe. Min Tanke kunde ikke fatte det. Det var mig uden al Maade mørkt, og jeg følte dets Nærvær trykke mig. Jeg lukkede Øjnene, gav mig til at synge halvhøjt og kastede mig frem og tilbage paa Briksen, for at adspredde mig; men uden Nytte. Mørket havde besat min Tanke og lod mig ikke et Øjeblik i Fred. Hvad om jeg var bleven opløst til Mørke, gjort til ét med det? (ibid., s. 106).

I dette mørket greier helten ikke å slippe unna seg selv, og han blir for en gangs skyld tvunget til å se seg selv utenfra: «Min nervøse Tilstand havde ganske taget Overhaand, og det hjalp ikke, hvormeget jeg forsøgte at modarbejde den. Der sat jeg, et Bytte for de særeste Fantasier, tyssende paa mig selv, nynnende Vuggesange, svedende af Anstrængelse for at bringe mig i Ro» (ibid.). Det plutselige perspektivskiftet understrekes kanskje av hans uttalelse om at mørket han befinner seg i er «en egen Sort af Mørke, et desperat Element, som ingen tidligere hadde vært opmærksom paa» (ibid., s. 106-107). «[Sult-heltens] isolasjon er så å si en garanti for at han er seg selv», skriver Øystein Rottem (1989, s. 150), og henviser med det til hans selverklærte eksepsjonalitet i møte med andre. Vi ser likevel at helten, når han havner i *total* isolasjon, avsondret fra alle andre mennesker i mørket på cella, bryter ut i en angstfylt tilstand, og bevisst begynner å søke etter medmennesker.

Han blir nysgjerrig på om et lite spikerhull i veggen leder helt inn til nabocellen, og må hente pennekniven sin for å sjekke. Handlingen utgis for å være basert på frykt for å bli iakttatt, men like nærliggende er det å tolke den som en søken etter kontakt. Snart bemerker han den totale stillheten utenfor. «En Tidlang vedblev jeg at lytte efter Fodtrin paa Gaden, og jeg gav mig ikke Fred, førend jeg havde hørt en Fodgænger gaa forbi, efter Lyden at dømme en Konstabel» (Hamsun, 1890, s. 107).

Helten leter altså aktivt etter livstegn. Stillheten og mørket har gjort den ensomme, aristokratiske celleboeren mer ensom enn noen gang — selv ikke et «hvitt fyrtårn» kan lyse opp en slik situasjon. Mørket omslutter ham til en slik grad at han blir redd for at han skal bli en del av det, og med det løses opp i ingenting. Liggende på sengen tyr han i sin isolasjon brått til språket for å bygge opp et lite «noe» i sitt store «intet». «Jeg indbildte mig at have fundet et nyt Ord. Jeg rejser mig op i Sengen og siger: det findes ikke i Sproget, jeg har opfundet det, *Kubooa*» (ibid., s. 107-108, Hamsuns utheving). Hva betyr så dette ordet? Ikke en gang helten vet det, men han går straks i gang med å søke etter en betydning. Rolf Nyboe Nettum tolker jakten på mening i det nye ordet som en utledning av heltens overordnede jakt etter meningen og formålet med hele sin situasjon (Nyboe Nettum, 1970, s. 67). Blant betydningene helten faktisk vurderer å gi ordet stikker noen seg imidlertid ut med tanke på episoder som har vært beskrevet tidligere:

Med de mest forunderlige Spring i min Tankegang søger jeg at udgranske Betydningen af mit ny ord. Det behøved ikke at betyde hverken Gud eller Tivoli, og hvem havde sagt, at det skulde betyde Dyrskue? Jeg knytter Haanden heftigt og gentager en Gang til: Hvem har sagt, at det skal betyde Dyrskue?  
(Hamsun, 1890, s. 108).

Av de tre første betydningene helten vurderer å gi sitt nye ord, er to av dem naturlige å assosiere med utflukten han tidligere har hatt sammen med Ylajali. Man kan tenke seg at disse assosiasjonene har kommet av at episoden representerer et godt minne for ham. Påfallende er det likevel at han henger seg såpass mye opp i at ordet *ikke* skal bety «Dyrskue». Helten har også tidligere uttrykt sin misnøye med dyreutstillingen i tivoliet, og som vi har vist, kan det ha å gjøre med hans aristokratiske, muligens herremoralske innstilling. Når han nå prøver å holde denne meningen unna sitt nye ord, er det kanskje igjen som et uttrykk for disse samme instinktene. Helten legger seg igjen til å sove, uten å ha funnet noen løsning på hva ordet skal bety. Problemet holder ham imidlertid våken, og han hisser seg gradvis opp i krangel med seg selv:

[E]gentlig var Ordet egnet til at betyde noget sjæleligt, en Følelse, en Tilstand — om jeg ikke kunde forstaa det? (...) Da forekommer det mig, at nogen taler, blander sig ind i min Passiar, og jeg svarer vredt: Hvadbehager? Nej, din idiotiske Mage findes ikke! Strikkegarn? Aa, rejs til Helvede! (...) Jeg havde selv opfundet Ordet, og jeg var i min gode Ret til at lade det betyde hvadsomhelst for den Skyld (ibid., s. 109-110).

Helten motvirker angsten og ensomheten ved å skape en ny instans i sitt eget hode som blir med i krangelen om ordets betydning. Denne nye instansen foreslår tilsynelatende «Strikkegarn» som et alternativ, mens heltens «opprinnelige» ego vil at det skal bety noe mer sjelelig. Det virker faktisk som om dette opprinnelige egoet forsøker å «heve seg over» den nye konstruksjonen ved å foreslå det han ser på som mer «verdifulle» betydninger av ordet, samtidig som han underslår motpartens forslag. I tråd med dette avvises også «Tivoli» og «Dyrskue», begreper som gjennom den tidligere beskrevne episoden for helten har vist seg å være ladet med slavemoralske og massepregete konnotasjoner. Når helten i denne konfliktsituasjonen ikke har noe fysisk menneske å forholde seg til, skaper han et i sitt indre, og påfallende nok havner han rett i den gamle overlegne «tralten» igjen så snart han har noen å « snakke » med. Den språklige konstruksjonen «Kubooa», introdusert som et vern mot ensomheten, oppfyller indirekte altså heltens behov for menneskelig kontakt, samtidig som det tar ham ut av det altomsluttende mørket og legitimerer ham som et stadig levende vesen. Jakten på konstruksjonens *mening* fører ham imidlertid rett ut i det anti-sosiale og aristokratisk ladete igjen. *Sult*-helten *trenger* altså medmennesket — mest av alt trenger han det imidlertid som en projeksjonsflate for sine egne indre irrasjonelle innfall og holdninger.

#### 5.4.5. Frigjørelse ved reisens slutt?

Mot slutten av narrativet har *Sult*-helten ifølge Paul Auster mistet alle forestillinger om løgn og sannhet, godt og vondt, og moralen har med det blitt meningsløs for ham:

In the realm of language the lie has the same relationship to truth that evil has to good in the realm of morals. That is the convention, and it works if we believe in it. But Hamsun's hero no longer believes in anything. Lies and truths are as one to him (Auster, 1970, s. 16-17).

Auster holder fram en episode hvor helten omsider blir klar over at han er i ferd med å dø av sin sult, og med dette gjør et siste voldsomt opprør i språkets tegn:

En Arbejdskærre ruller langsomt forbi, og jeg ser, at der er Poteter i den Kærre, men af Raseri, af Halsstarrighed finder jeg paa at sige, at det slet ikke var Poteter, det var Kaalhoveder, og jeg bandte grusomt paa, at det var Kaalhoveder. Jeg hørte godt hva jeg selv sagde, og jeg svor bevidst Gang efter Gang paa denne Løgn, blot forat have den desperate Tilfredsstillelse, at jeg begik stiv Mened. Jeg berused mig i denne mageløse Synd, jeg rakte mine tre Fingre ivejret og svor med dirrende Læber i Faderens, Sønnens og den Helligaands Navn, at det var Kaalhoveder (Hamsun, 1890, s. 316-17).

Det at helten her poengterer at han hører hva han selv sier, tyder kanskje på at hans illusjoner er i ferd med å knekke. Hans desperasjon etter å markere seg som et unntak gjør seg omsider uttrykk i en omdefinering av det mest hverdagslige og patetiske objekt som tenkes kan. Auster mener at helten etter denne episoden bare har to valg igjen; å leve eller å dø, «and he chooses to live (...) Later that same day he leaves the city» (Auster, 1970, s. 17). Har han med det latt sin aristokratiske stolthet falle, og omsider konsolidert sitt indre og sitt ytre? Ikke nødvendigvis: ironisk nok kan også denne siste endringen leses som et uttrykk for heltens iboende behov for å skille seg ut, noe J.W. McFarlane påpeker:

[B]y acting as previously he would not have acted, he distinguishes himself yet again and on an even higher plane from what he himself was earlier and from those few others like him. He emerges from his experiences with a completely new view of public standards of conduct, with little sense of conventional shame (McFarlane, 1956, s. 578).

Som jungmann om bord i barken «Copégoro» reiser *Sult*-helten ut av historien, men det er altså vanskelig å si om han har blitt så mye klokere av sine erfaringer i Kristiania. I det hele tatt er det vanskelig å si altfor mye sikkert om denne skikkelsen. Han bærer sin stolthet som et skjold, og det beskytter ham for sitt eget speilbilde slik det kommer til syne i menneskeflokkene og verdenen han uungåelig må finne seg i å være en del av. Kan man så kalle ham en aristokratisk radikaler? Han søker definitivt mot det aristokratiske, men enhver ytterliggående radikalisme er forlengst lagt i bakken av hans stormfulle indre. Hvilken effekt det harde sjømannslivet eventuelt vil skape i heltens skjøre sinn, vet kun måkene.

## 6. Avslutning

I denne oppgaven har jeg søkt å finne spor av Georg Brandes' Nietzsche-bilde i Knut Hamsuns *Sult*, gjennom en undersøkelse av både samtidige og senere produserte tekstkilder. Som det store tilfanget av sekundærlitteratur som danner basisen for denne oppgaven vitner om, har Hamsun-forskningen vært omfattende i mange tiår. Forfatteren har vært fascinerende for mange, og man har nærmet seg ham fra de fleste vinkler. Etter selv å ha gått inn i denne materien, har jeg med tiden merket at det er vanskelig å røre ved så mye nytt. Selv om det har vært en interessant jobb å nøste sammen alle disse trådene, sitter jeg igjen med en følelse av ikke å ha kunnet grave opp så mye ny kunnskap. Likevel mener jeg at jeg i oppgavens løp har kunnet peke på et par sammenhenger som ikke har blitt hevet fram tidligere.

Om man forsøksvis skal nærme seg en konklusjon, må det på nytt slås fast at det er vanskelig å finne klare, utvetydige indikasjoner på at Hamsun har hatt en bevisst kjennskap til Nietzsche før *Sult* ble utgitt. Således er det også vanskelig å komme med noen utvetydig konklusjon omkring hvorvidt verket kan sies å være influert av tyskeren, selv om en del forskere og Hamsun-kjennere synes å mene at forfatteren *kan* ha hatt kjennskap til ham på dette tidspunktet. Tvetydigheten lar seg imidlertid også overføre til det motsatte standpunkt: det synes like vanskelig å slå fast at Hamsun *ikke* har hatt kjennskap til Nietzsche, og det er dermed ikke mulig å fullstendig avvise at sistnevnte kan finnes i verket.

Analysen har vært preget av denne usikkerheten. Som vi har sett, finnes det innslag i Hamsuns tekst som kan minne om det nietzscheanske, blant annet i form av de tilsynelatende referansene til herre- og slavemoralen, rovdiret, løgner og sannhetens oppløsning, samt den gjennomgående aristokratiske holdningen som verkets helt gir til kjenne. Primærlitteraturen mangler likevel kryssreferanser som er tydelige nok til å kunne underbygge at det faktisk *er* Nietzsche som står bak påvirkningen, og det har som tidligere antatt ikke lyktes meg å finne noen kilde som kan skape ny klarhet her. Det hjelper ikke saken at Hamsun grunnleggende er en hemmelighetsfull forfatter som ikke har villet legge altfor mye vekt på sine påvirkninger, opererende i en tidsånd preget av flere ulike, men lignende tankeretninger, som både foregriper og på ulike måter approprierer Nietzsches tankegods.

## 6.1. Videre forskning

Selv om denne oppgaven så vidt meg bekjent er den første som i sin helhet har prøvd å ta for seg forbindelsen mellom Nietzsche og *Sult*, vil jeg på ingen måte si at emnet er ferdig utforsket. Jeg vil tro at det er mulig å grave dypere enn det jeg har gjort, og at andre skribenter med større kjennskap til Nietzsche og hans filosofi vil kunne komme lenger. Jeg har da også begrenset meg til å bruke de kildene Hamsun kan ha hatt mulighet til å forholde seg til, hovedsakelig bestående av referater og oversettelser. En analyse av *Sult* og det nietzscheanske kan selvsagt også gjøres uavhengig av Hamsuns egne forutsetninger og begrensninger, men dette vil kreve en mer omfattende kunnskap omkring Nietzsches verker enn det jeg sitter inne med.

Alternative innfallsvinkler til undersøkelser hvor Hamsuns forutsetninger fortsatt utgjør en faktor, kunne f.eks. tatt form av en analyse og sammenligning av Nietzsche og Hamsuns språklige stilføring. Begge to er i større grad lyriske retorikere enn de er argumentativt-vitenskapelige skribenter, og nordmannen kan ha plukket opp noe fra tyskeren her, selv ad omveier. Jeg har i min oppgave heller ikke behandlet det religiøse aspektet ved *Sult* i særlig grad. Selv om mye har vært skrevet omkring *Sult* og religionen tidligere, finnes det kanskje også her muligheter for å sette temaet i nærmere sammenheng med Nietzsche, for eksempel gjennom en analyse av *Sult* i lys av tyskerens religionskritikk.

Jeg håper at mitt bidrag, uansett «nyhetsverdi», i det minste kan tjene som en indikator på hva som finnes av relevant litteratur omkring emnet, og således kanskje utgjøre et behjelpelig supplement for å komme seg inn i materien for den som måtte ønske det. Hvilke uoppdagede primærkilder fra Hamsuns egen hånd som eventuelt fortsatt finnes der ute er jo også usikkert. Nye kilder dukker imidlertid fortsatt opp innimellom,<sup>75</sup> og kanskje ligger den ene lille setningen som trengs for å skape klarhet i «Nietzsche-problemet» stadig et sted og venter.

---

<sup>75</sup> De siste oppdagelsene av denne typen, i form av brev fra 20 år gamle Hamsun til hans sponsor Erasmus Zahl, ble avdekket i Bodø så sent som i mars 2016 (jf. NRK, <<http://tinyurl.com/mu8zryl>>).

# Litteratur

## Primærlitteratur

- Brandes, Georg 1889a. «Heinrich Heine som Politiker». I: Behrens, Carl (red.) 1889. *Ny Jord. Nordisk Tidsskrift for Litteratur, Videnskab og Kunst. 3dje Bind (Januar-Juni 1889)*. København, P. Hauberg & Komp.
- Brandes, Georg 1889b. «Aristokratisk Radikalisme. En Afhandling om Friedrich Nietzsche». I: *Tilskueren*, august 1889, s. 565-613. København. Internett. Tilgængelig fra: <<http://tinyurl.com/jy6zwuh>> (lastet ned 20.10.16).
- Brandes, Georg 1889c. Anmeldelse av *Fra det moderne Amerikas Aandsliv*. I: *Verdens Gang*, 9. mai 1889, s. 2. Internett. Tilgængelig fra: <<http://tinyurl.com/mkvx9zb>> (lastet ned 12.04.2017).
- Brandes, 1890a. «Det store Menneske. Kulturens Kilde». I: *Ny Jord*, januar 1890. Internett. Tilgængelig fra: <<http://tinyurl.com/k3a7dus>> (lastet ned 19.04.2017).
- Brandes, 1890b. «Duplik». I: *Ny Jord*, april 1890. Internett. Tilgængelig fra: <<http://tinyurl.com/lmyjflc>> (lastet ned 19.04.2017).
- Brandes, 1890c. «Dyret i Mennesket». I: *Af Dagens Krønike*, mai/juni 1890.
- Brandes, Georg 1908. *Levned. 2. Snevringer og Horisonter*. København, Gyldendalske Boghandel. Internett. Tilgængelig fra: <<http://tinyurl.com/jutbgq4>> (lastet ned 05.01.17).
- Brandes, Georg 1915. *Friedrich Nietzsche*. Til engelsk ved Chater, Arthur G. New York, The Macmillan Company. Internett. Tilgængelig fra: <<http://tinyurl.com/n34ppno>> (lastet ned 20.04.17).
- Hamsun, Knut 1887. «Et gårdsbrug i det fjerne vest». *Verdens Gang*, 10.11.1887.
- Hamsun, Knut 1888. «Kristoffer Janson. Udkast». I: Larsen, Lars Frode (red.) *Taler på torvet I*, fra *Samlede verker* (2009). Oslo, Gyldendal, s. 126-144.
- Hamsun, Knut 1889a. *Fra det moderne Amerikas Aandsliv*. København, P.G. Philipsens Forlag. Internett. Tilgængelig fra: <<http://tinyurl.com/js48kh7>> (lastet ned 05.12.16).
- Hamsun, Knut 1889b. «August Strindberg». I: *Dagbladet*, 10.12.1889. Internett. Tilgængelig fra: <<http://tinyurl.com/gvjmaky>> (lastet ned 23.01.17).
- Hamsun, Knut 1889c. «Lars Oftedal». I: Larsen, Lars Frode (red.) *Fra det moderne Amerikas Aandsliv / Lars Oftedal*, fra *Samlede verker* (2009). Oslo, Gyldendal.



- Hamsun, Knut 1890. *Sult*. København, P. G. Philipsens Forlag.  
Internett. Tilgjengelig fra: <<http://tinyurl.com/kp5kpzu>> (lastet ned 07.04.17).
- Hamsun, Knut 1892. *Mysterier*. København, P. G. Philipsens Forlag.  
Internett. Tilgjengelig fra: <<http://tinyurl.com/lg63u4f>> (lastet ned 10.05.17).
- Høffding, Harald 1888. «Om vor Tid og dens Ungdom». I: Behrens, Carl (red.)  
*Ny Jord. 14 Dags Skrift for Literatur, Videnskab og Kunst. 1ste Bind* (Januar-Juni 1888), s. 1-5.  
København, P. Hauberg & Comp.
- Høffding, Harald 1889. «Demokratisk Radikalisme. En Indsigelse». I: *Tilskueren*, november/desember 1889.  
Internett. Tilgjengelig fra: <<http://tinyurl.com/m6okktd>> (lastet ned 02.01.17).
- Høffding, Harald 1890a. «Gensvar til Dr. Brandes». I: *Tilskueren*, februar/mars 1890.  
Internett. Tilgjengelig fra: <<http://tinyurl.com/ljhfnvh>> (lastet ned 19.04.2017).
- Høffding, Harald 1890b. «Epilog». I: *Tilskueren*, mai 1890.  
Internett. Tilgjengelig fra: <<http://tinyurl.com/lmf9o9b>> (lastet ned 19.04.2017).
- Nietzsche, Friedrich 1889. «Saalunde talte Zarathustra». I: Behrens, Carl (red.)  
*Ny Jord. Nordisk Tidsskrift for Literatur, Videnskab og Kunst. 3dje Bind*. (Januar-Juni 1889).  
København, P. Hauberg & Komp, s. 262-280. Til dansk ved Sophus Michaëlis.
- Næss, Harald S. 1994 (red.) *Knut Hamsuns brev 1879-1895*. Oslo, Gyldendal Norsk Forlag. Internett. Tilgjengelig fra: <<http://tinyurl.com/z2qlvyo>> (lastet ned 22.11.16).
- Næss, Harald S. 1995 (red.) *Knut Hamsuns brev 1896-1907*. Oslo, Gyldendal Norsk Forlag.  
Internett. Tilgjengelig fra: <<http://tinyurl.com/zwzo53j>> (lastet ned 24.01.17).
- Strindberg, August 1888. «Qvinnosaken enligt Evolutionsteorin». I: *Ny Jord. 14 Dags Skrift for Literatur, Videnskab og Kunst. 1ste Bind* (Januar-Juni 1888).  
København, P. Hauberg & Comp., s. 385-403.
- Strindberg, August 1889. «Om Modernt Drama och Modern Teater». I: Behrens, Carl (red.)  
*Ny Jord. Nordisk Tidsskrift for Literatur, Videnskab og Kunst. 3dje Bind*. (Januar-Juni 1889).  
København, P. Hauberg & Komp, s. 193-212.
- Strindberg, August & Hansson, Ola 1938.<sup>76</sup> *August Strindbergs och Ola Hanssons brevväxling 1888-1892*.  
Stockholm, Albert Bonniers Forlag.

---

<sup>76</sup> Ingen redaktør er navngitt for denne utgivelsen.

## Sekundærlitteratur

- Amdam, Per; Birkeland, Bjarte og Nettum, Rolf N. (red.) 1995. «Knut Hamsun». Kapittel i *Norges Litteraturhistorie. Fra Hamsun til Falkberget*. Oslo, J.W. Cappelen, s. 128-83.
- Andersen, Per Thomas 2001. *Norsk litteraturhistorie*. Oslo, Universitetsforlaget.
- Auster, Paul 1970. «The Art of Hunger». I: Auster 1997. *The Art of Hunger*. London, Faber & Faber, s. 9-20.
- Baumgartner, Walter 1998. *Den modernistiske Hamsun*. Oslo, Gyldendal. Til norsk ved Vold, Helge.
- Behrendt, Flemming 2010. *Georg Brandes' Nietzsche-forelæsninger*. Internett. Tilgjengelig fra: <<http://tinyurl.com/j5wvyzt>> (lastet ned 24.11.16).
- Berg-Eriksen, Trond 2000. *Nietzsche og det moderne*. Oslo, Universitetsforlaget. 2. utgave. Internett. Tilgjengelig fra: <<http://tinyurl.com/zdem94n>> (lastet ned 24.11.16).
- Beyer, Edvard 1959. *Hamsun og vi*. Oslo, H. Aschehoug & Co.
- Beyer, Edvard 1990. «Hamsun og Hamsun-problemet». I: *Forskning og formidling*. Oslo, Aschehoug, s. 133-148.
- Beyer, Harald 1958. *Nietzsche og Norden. Bind I. Diskusjonen omkring Nietzsche*. Bergen, Universitetet i Bergen.
- Beyer, Harald 1959. *Nietzsche og Norden. Bind II. Dikterne og diktningen*. Bergen, Universitetet i Bergen.
- Boasson, Frode L. 2015. «Men Livet lever. Hamsuns vitalisme fra *Pan* til *Ringens sluttet*». Avhandling. Trondheim, Det humanistiske fakultet, NTNU.
- Boasson, Frode L. 2016. «Reaksjonær radikalisme. Hamsuns vitalistiske poetikk». *Nordlit*, nr. 38, 2016, s. 77-86.
- Eklund, Torsten (red.) 1961. *August Strindbergs brev. 7. Februari 1888-december 1889*. Stockholm, Albert Bonniers Förlag.
- Eklund, Torsten (red.) 1968. *August Strindbergs brev. 10. Februari 1894-april 1895*. Stockholm, Albert Bonniers Förlag.

- Fambrini, Alessandro 2004. «Georg Brandes og Friedrich Nietzsche: oversættelser og fortrængninger». I: Harslof (red.) *Georg Brandes og Europa*. København, Museum Tusulanums Forlag. Oversatt fra italiensk til dansk av Clausen, Jørgen S.
- Fambrini, Alessandro 2009. «Degenerati e superuomini. La prima ricezione di Nietzsche in Germania negli anno novanta dell'ottocento». I: Ponzio, Mauro (red.) *Spazi di transizione: il classico moderno (1888-1933)*, s. 125-136. Milano, Mimesis Edizioni.
- Ferguson, Robert 1987/1996. *Gåten Knut Hamsun*. Oslo, Aventura Forlag/Grøndahl & Dreyers Forlag AS.
- Frank, Jeffrey 2005. «In from the Cold; a Critic at Large». I: *The New Yorker*, Vol. 81, Issue 42, December 26th, 2005. New York, Condé Nast Publications Inc.
- Grimley, Daniel M. 2011. *Carl Nielsen and the Idea of Modernism*. Suffolk, Boydell & Brewer.
- Hamsun, Tore 1976. *Knut Hamsun*. Bearbeidet 2. utgave. Oslo, Gyldendal Norsk Forlag.
- Hamsun, Tore 1997. «Tidstavle». I Kittang, Hamsun et. al.: *Knut Hamsun — et forfatterhefte*. Oslo, Biblioteksentralen.
- Hansson, Ola 1890. *Friedrich Nietzsche. Hans Personlighed og hans System. Oversat og med et forord af Arne Garborg*. Christiania og København., Alb. Cammermeyers Forlag.
- Haugan, Jørgen 2004. *Solgodens fall. Knut Hamsun — en litterær biografi*. Oslo, Aschehoug & Co.
- Kjældgaard, Lasse Horne 2009. «New Historicism». Verifisert artikkel hos *Den Store Danske, Gyldendals Åpne Encyklopedi*. Internett.  
Tilgjengelig fra: <<http://tinyurl.com/hbg4bbh>> (lastet ned 24.01.17).
- Klaveness, Thorvald 1894. «Friedrich Nietzsche». I: *For kirke og kultur*, vol. 1.
- Kolloen, Ingar S. 2003. *Hamsun — Svermeren*. Oslo, Gyldendal Norsk Forlag.
- Kunas, Tarmo 1994. «Knut Hamsun og Nietzsche». I: Boyer, R. og Knutsen N. (red.) *Hamsun i Paris. 8 foredrag fra Hamsun-dagene i Paris 1994*, s. 27-37. Hamarøy, Hamsun-selskapet. Oversatt fra fransk av Henriksen, Turid.
- Knausgård, Karl Ove 2013. «Sjelens Amerika». I: *Sjelens Amerika. Tekster 1996-2013*. Oslo, Forlaget Oktober, s. 85-128.
- Knub, Nikolaj 2011. «Da Brandes mødte Nietzsche». Avhandling, Roskilde Universitet.
- Knudsen, Jørgen 1994. *Georg Brandes. Symbolet og manden. Andet bind*. København, Gyldendal.

- Kristensen, Sven M. 1980. *Georg Brandes: Kritikeren, liberalisten, humanisten*. København, Gyldendal.
- Krouk, Dean N. 2011. «Reactionary Radicalism and Anti-Realism in Knut Hamsun's *Mysterier*». Kapittel 2 i *Catastrophes of Redemption: Modernism and fascism in Norway*, s. 21-51. Avhandling. Berkeley, University of California.
- Larsen, Lars Frode 1998. *Den unge Hamsun. 1859-1888*. Oslo, Chr. Schibsteds Forlag.
- Larsen, Lars Frode 2001. *Radikaleren. Hamsun ved gjennombruddet 1888-1891*. Oslo, Chr. Schibsteds Forlag.
- Leon, Crina 2014. «Traces of Friedrich Nietzsche's Philosophy in Scandinavian Literature». I: *Philologica Jassyensia*, Årgang X, Nr. 1 (19), 2014, s. 159-167.
- Lykkeberg, Rune 2012. *Alle har ret — demokrati som princip og problem*. København, Gyldendal.
- Marstrander, Jan Fr. 1959. *Det ensomme menneske i Knut Hamsuns diktning: betraktninger omkring Mysterier og et motiv*. Oslo, Det Norske Studentersamfunds Kulturutvalg.
- Marstrander, Jan Fr. 1993. *Livskamp og virkelighetsoppfatning. Knut Hamsuns forfatterskap frem mot gjennombruddet (1877-1887)*. Oslo, ProArk/Lars Frode Larsen.
- Meyer, Michael 1985. *Strindberg. A Biography*. London, Random House.
- Moore, Gregory 2002. «Nietzsche, Spencer, and the Ethics of Evolution». *The Journal of Nietzsche Studies*, Vol. 23, No. 1, 2002, s. 1-20.  
Internett. Tilgjengelig fra: <<http://tinyurl.com/mxl3c3z>> (lastet ned 03.04.17).
- Møller, Niels 1890. «Nordisk Literatur. Georg Brandes: Essays I-II». I: *Literatur og Kritik. III. Bind (del 2)*. København, Otto B. Wroblewskis Forlag, s. 502-512.
- Murfin, Ross og Ray, Supriya M. (red.) 2009. *The Bedford Glossary of Critical and Literary Terms*. Boston/New York, Bedford/St. Martin's. Tredje utgave.
- Nilsson, Victor 1933. «Min Hamsun». *Bonniers Litterära Magasin*, nr. 8, s. 51-56.  
Internett. Tilgjengelig fra: <<http://tinyurl.com/lchsbf7>> (lastet ned 23.03.17).
- Nyboe Nettum, Rolf 1970. *Konflikt og visjon. Hovedtemaer i Knut Hamsuns forfatterskap 1890-1912*. Oslo, Gyldendal Norsk Forlag.
- Rottem, Øystein 1989. «Sult og det moderne». I: Hamsun, Knut: *Sult* (LNUs litteraturserie). Oslo, Landslaget for norskundervisning (LNU) og Gyldendal Norsk Forlag. 3. opplag, 1999.

- Rottem, Øystein 2001. *Knut Hamsun*. I: *Norsk Biografisk Leksikon*. Internett. Tilgjengelig fra: <<http://tinyurl.com/haucx9p>> (lastet ned 24.11.16).
- Rottem, Øystein 2002. *Hamsun og fantasiens triumf*. Oslo, Gyldendal.
- Sabo, Anne Grethe 2000. *The Übermensch Comes to Scandinavia: Rereading Hamsun and Dinesen in the Light of Nietzsche's Philosophy*. University of Washington.
- Sjølyst-Jackson, Peter 2010. *Troubling Legacies. Migration, Modernism and Fascism in the Case of Knut Hamsun*. London, Bloomsbury Academic.
- Skavlan, Einar 1934. *Knut Hamsun*. Oslo, Gyldendal Norsk Forlag. Andre utgave.
- Solstad, Dag 2003. «Folkeboka om Knut Hamsun». I: Solstad, Dag 2004. *Artikler 1993-2004*, s. 294-301. Oslo, Forlaget Oktober.
- Stein, Ludwig 1892. «Af fremmede forfattere. Friedrich Nietzsches verdensanskuelse og dens farer». I: *Nyt Tidsskrift*, november 1892-oktober 1893.
- Sweet, William. «Herbert Spencer». *Internet Encyclopedia of Philosophy. A Peer-Reviewed Academic Resource*. Internett. Tilgjengelig fra: <<http://tinyurl.com/lrfp4mt>> (lastet ned 28.03.17).
- Tjønneland, Eivind 2005. «Sult og «Fra det ubevidste Sjæleliv»». I: Dingstad, Ståle (red.) *Den litterære Hamsun*. Bergen, Fagbokforlaget, s. 143-158.
- Tjønneland, Eivind 2015. «Nietzsche og den tidlige Hamsun». *Vinduet*, nr. 1/2015, s. 75-82.
- Vassenden, Eirik 2010. «En ildebrand i en boglade: Modernisme og vitalisme i Hamsuns Sult og i Sult-resepsjonen». I: *Norsk Litteraturvitenskapelig Tidsskrift*, Vol. 13, Nr. 2, s. 101–115. Universitetsforlaget.
- Wicks, Robert 2016 «Friedrich Nietzsche». *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2016 Edition)*. Internett. Tilgjengelig fra: <<http://tinyurl.com/jue9ste>> (lastet ned 14.03.17).
- Wivel, Henrik 2012a. «Georg Brandes' aristokratiske radikalisme». Verifisert artikkel hos *Den Store Danske, Gyldendals Åpne Encyklopedi*. Internett. Tilgjengelig fra: <<http://tinyurl.com/hgoflak>> (lastet ned 18.10.16).
- Wivel, Henrik 2012b. «Harald Høffdings demokratiske radikalisme». Verifisert artikkel hos *Den Store Danske, Gyldendals Åpne Encyklopedi*. Internett. Tilgjengelig fra: <<http://tinyurl.com/zfbqqtu>> (lastet ned 03.04.17).

# Sammendrag

## Masteroppgave i nordisk litteratur

Institutt for lingvistiske, litterære og estetiske studium

Universitetet i Bergen

Mai 2017

**Student:** Jørn Inge Frostad

**Veileder:** Eivind Tjønneland

**Tittel:** «En Række indbyrdes stridende Programmer»

**Undertittel:** Nietzsche, Brandes, Strindberg og Knut Hamsuns *Sult*

Denne masteravhandlingen undersøker hvorvidt den «tidlige» Knut Hamsun og hans verk *Sult* (1890) kan sies å ha blitt influert av Georg Brandes' «bilde» av Friedrich Nietzsche som han presenterte det gjennom sine offentlige forelesninger om den tyske filosofen i København i april 1888. Avhandlingen består av to overordnede deler. I første del undersøker jeg hvorvidt Nietzsches idéer kan sies å ha påvirket Hamsun. I andre del foretar jeg deretter en nærlesning av et utvalg passasjer i *Sult*, i lys av hva Hamsun direkte eller indirekte kan ha fått med seg av Nietzsches tankegods.

I undersøkelsen av Nietzsches eventuelle innflytelse på Hamsun trekkes også samtidige skikkelser som Brandes og August Strindberg inn som mulige mellom-menn. Et utvalg av Hamsuns øvrige tekster fra perioden omkring *Sult* undersøkes også for å hjelpe med å kaste lys på hvordan ulike relevante temaer (så som dikotomien mellom det aristokratiske og det demokratiske, herre- og slavemorale, samt oppfatninger av kunsten og kulturen) behandles av forfatteren. Etter å ha utforsket Nietzsche-innflytelsens vei mot Hamsun, leder en foreløpig konklusjon inn i avhandlingens analysedel. Analysen fundamenteres i enkelte av de sentrale idéene som kommer fram i Brandes' presentasjon av Nietzsche. I tillegg integreres Sophus Michaëlis' tidlige danske oversettelse av et utdrag fra Nietzsches *Also Sprach Zarathustra*, samt idéer fra Strindberg. Jeg argumenterer i løpet av avhandlingen for at disse tre kildene til sammen utgjør det «fundamentet» Hamsun teoretisk sett mest sannsynlig kan ha hatt mulighet til å bli kjent med Nietzsches idéer gjennom. Avhandlingen er fundamentert i en tekstgranskende nyhistoristisk metodologi.

Avhandlingens konklusjon er noe uavklart. Så lenge det ikke finnes noen klar, utvetydig dokumentasjon på hvorvidt Hamsun var oppmerksom på Nietzsches tankegods på dette tidlige tidspunktet, er det umulig å hverken bekrefte eller avkrefte at tyskeren kan ha vært en med-innflytelse på verket. Når dette er sagt, sørger undersøkelsens grunnleggende ubestemmelighet for at emnet er godt egnet for drøfting, og nærlesningen rører ved et par hittil utforskede sammenhenger.

# Abstract

## MA thesis in Nordic Literature

Department of Linguistic, Literary and Aesthetic Studies

University of Bergen

May 2017

**Student:** Jørn Inge Frostad

**Tutor:** Eivind Tjønneland

**Title:** «En Række indbyrdes stridende Programmer»

**Subtitle:** Nietzsche, Brandes, Strindberg and Knut Hamsun's *Hunger*

This master's thesis discusses whether the early Knut Hamsun and his work *Hunger* (1890) can be said to have been influenced by the «image» of Friedrich Nietzsche presented by the Danish critic Georg Brandes in his public lectures on the German philosopher in Copenhagen in April 1888. The thesis consists of two main «stages». In the first, I examine if and how Nietzsche's influence may have reached Hamsun. In the second, I analyse a selection of passages from *Hunger*, in light of what Hamsun may, directly or indirectly, have gleaned from Nietzsche, by way of close reading.

In tracing Nietzsche's eventual influence on Hamsun, contemporary figures such as the aforementioned Brandes and August Strindberg are examined as possible middle-men between Hamsun and the German philosopher. A selection of Hamsun's other texts from the same period are also examined to shed further light upon how various relevant themes (including the dichotomy between the aristocratic and the democratic, master-and-slave-morality, and views on art and culture) are treated in his writings. After exploring Nietzsche's possible influence on Hamsun, a tentative conclusion then leads into the thesis' second «stage», comprised of close readings of a selection of passages from *Hunger*. These readings are based upon central topics gained from Brandes' presentation of Nietzsche. The reading also takes into account Sophus Michaëlis' early Danish translation of an extract from *Also Sprach Zarathustra*, as well as ideas from Strindberg. In the thesis, I argue that these three sources together constitute the most plausible basis upon which Hamsun theoretically could have gotten to know Nietzsche's ideas. The thesis is rooted in a text-based New Historicist methodology

The results of the thesis are inconclusive. As long as no clear, unequivocal documentation exists as to whether Hamsun was aware of Nietzsche's writings or ideas at this early point in time, the German philosopher's influence upon *Hunger* can be neither confirmed nor denied. This being said, the essential uncertainty of the problem makes it a topic ripe for discussion, and the close-reading does touch upon a couple of hitherto unexplored connections.

## Redegjørelse for oppgavens profesjonsrelevans

Knut Hamsun opptar en svært sentral plass i norskfaget. I forbindelse med undervisningen omkring forfatteren er da også *Sult* et sentralt og mye diskutert verk. Verket presenteres imidlertid gjerne i lys av et kanonisert narrativ som ikke gir mye rom for utforskning av dets store iboende fortolkningsrikdom.

For min egen del har det vært interessant å dykke litt dypere inn i ubestemtheten omkring *Sult*, og samtidig også avdekke de mange kompleksitetene som preget Hamsun selv, allerede i hans tidlige stadier som forfatter. Jeg tror at denne innsikten kan komme godt med også i en undervisningssammenheng, da Hamsun er en forfatter som i sjeldent høy grad diskuteres i lys av både sitt liv og sitt verk. Ved å inneha en bedre kjennskap til Hamsuns tidlige år, vil man kunne gi en dypere og mer mangefasettert presentasjon av *Sult*. Samtidig vil denne kunnskapen danne en økt kompetanse som kan behjelpe et mer inngående arbeid med verket.

Hamsun er en både interessant og problemfylt skikkelse, og fortjener å bli behandlet på en mangedimensjonal måte hvor både hans gode og mindre gode sider kommer til syne. Nietzsche kan nok brukes for å belyse noen av disse sidene. Tyskeren trenger da ikke nødvendigvis å fokuseres spesifikt inn mot *Sult*, men kan brukes til å kaste lys på hele Hamsuns personlighet, og flere av tendensene man kan finne i hans forfatterskap.

Idéene omkring aristokratiet og demokratiet kan på et mer overordnet plan også komme til nytte i diskusjonen av hvilken funksjon kunsten og litteraturen skal tjene, og som en problematisering av hvordan kunstbegrepet fortsatt i dag blir oppfattet og fortolket på en rekke ulike måter. I beste fall kan det her legges opp til diskusjoner omkring hva klasserommets enkelte representanter legger i kunst- og litteraturbegrepene, med utgangspunkt i en historisk kontekst som for mange nok kan synes fjern og irrelevant. Enhver innfallsvinkel som på denne måten kan gjøre noe fjernt og fremmed til noe aktuelt bør vies oppmerksomhet, og bruken av for sin tid såpass radikale mennesker som Georg Brandes og Knut Hamsun, kontekstualisert ut over de kanoniserte «rollene» de gjerne besitter innenfor norskfagets rammer, kan nok tjene en slik innfallsvinkel godt.