

Nietzsche - tidssvarende, alt for tidssvarende?

Samtale med Jens Erik Kristensen

Af Bjarne Vind Sørensen

Du har sagt, at nogle af Nietzsches 'utidssvarende betragtninger' i dag er blevet tidstypiske platheder. Hvad mener du med det?

Platheder er måske så meget sagt. Jeg vil hellere sige, at elementer af Nietzsches filosofi, der var utidssvarende og provokerende i slutningen af det 19. århundrede og endnu i 1970'erne er gået hen og blevet trivielle her i begyndelsen af det 21. århundrede. Det kræver naturligvis en forklaring. Og den har at gøre med virkningshistorien, mere præcist med spørgsmålet om Nietzsches *aktualitet* og/eller hans *samtidighed*. Det er for mig at se ikke helt det samme.

Nietzsche betragtede jo sig selv og sin tænkning som utidssvarende. *Unzeitgemäss* er et udtryk, han ikke blot bruger om de fire skrifter fra begyndelsen af 1870'erne. Det dukker op igen hele værket - senest i *Afgudernes ragnarok* fra 1888, hvor han samler sin samtidsdiagnostik og sine mere eller mindre idiosynkratiske udfald mod

personer og tankefigurer i samtiden under overskriften 'En utidssvarende strejftog'. Han anså det for at være filosofiens opgave at være 'på kant med

tiden', at jagte tidens idealer, at diagnosticere tidens tænkning, men også at tænke anderledes, at tænke på fremtidens vegne. Eller som han skriver et sted i *Hinsides godt og ondt*: filosofen er »ein notwendiger Mensch des Morgen und Übermorgen«, og som sådan har filosofens fjende altid været »das

Ideal von Heute«. Filosofer har i virkeligheden sjældent følt sig som 'viddommens venner', snarere som 'farlige spørgsmålstegn' i deres samtid. Deres nødvendige opgave er at være »deres samtids onde samvittighed«. De skal sætte kniven på struben af tidens dyder og afsløre, hvor meget hykleri, løgn, bekvemmelighed og laden-ståtil, der skjuler sig i samtidens moralitet etc. Det er den samme attitude, han anslår i *Afgudernes ragnarok*, når han taler om 'at filosofere med hammeren'.



Det handler om at slå på tidens idealer for at høre, hvor hule de er, og hvor falske de lyder. Men det 'utidssvarende' spiller som sagt også på det 'usamtidige'. Nietzsche mente jo med vanlig beskedenhed at være langt forud for sin tid. Han var derfor sikker på, at man ikke ville forstå ham i hans samtid (»nok ikke før i 1901«, som han selv foreslår et sted). Det gjorde ham imidlertid heller ikke noget. For ret beset skrev han jo for 'fremtidens filosoffer' og omtaler derfor sine skrifter som et 'forspil til en fremtidig filosofi' eller som 'fiskekroge' - og når ingen rigtig bed på i samtiden, skyldes det ikke maddingen, men at der manglede fisk!

Denne forestilling om det 'utidssvarende' er kort sagt et helt centralt tema i Nietzsches selvforståelse som filosof. Det var denne filosofiske attitude og praksis, som bl.a. Foucault forsøgte at reaktualisere. I Nietzsches fodspor ville han bedrive samtidsdiagnostik og afsøge mulighederne for at tænke anderledes. Et er imidlertid Foucault og andre franske forsøg i 60'erne og 70'erne på at reaktualisere Nietzsches stil og filosofi. Noget andet er, om Nietzsches tekster i dag overhovedet behøver nogen aktualisering, altså om de i dag egentlig ikke svinger meget godt med tiden og altså ikke længere kan siges at være så 'utidssvarende' og 'fremtidige', som han selv mente de var.

Der sker jo en voldsom reaktualisering af Nietzsche i 70'erne. Hvori ligger da forskellen mellem dén tids interesse og omgangen med Nietzsche i dag?

Da man, især i Frankrig, i 60'erne og 70'erne for alvor begyndte at tage Nietzsche alvorlig som en moderne filosof eller rettere som anti-filosof, handlede det om at *reaktualisere* ham, om at gøre hans filosofi synlig og vedkommende og hans stil relevant i den daværende intellektuelle kultur. Og det var ikke just noget nemt eller indlysende projekt. For at illustrere dette kan man blot henvise til en tekst af Habermas, et efterord han skriver i 1968 til en samling af Nietzsches erkendelseskritiske tekster, som han havde redigeret udgivelsen af. Nærmest lidt formanende fastslår Habermas i dette efterord, at »Nietzsche hat nichts anstehendes mehr« - der er ikke længere noget smittende eller fængslende ved Nietzsche med undertonen: og det bør der heller ikke være!

Habermas tænker her på den fascination som 'diger-' og 'kunsterfilosoffen' Nietzsche affødte allerede fra 1890'erne og frem, men også på hele tumlen om Nietzsche i mellemkrigstiden, altså såvel de nazistiske ideologers forsøg på at bruge Nietzsche i deres legitimationsmyter, som Karl Jaspers, Martin Heideggers og Karl Löwiths o.a. forsøg på filosofisk at vriste Nietzsche fri af nazisternes manipulationer, vulgariseringer og politiseringer. Det pudsige i denne sammenhæng er imidlertid, at Habermas udsiger sin filosofiske dødsdom over Nietzsche i 1968 - stort set samtidig med, at Nietzsche for alvor var begyndt at fængsle og fascinere igen på den anden side af Rhinen. Ganske vist havde Bataille allerede i 30'erne

og 40'erne også gjort sit til at værne Nietzsche mod fascistoide udlægninger, men en ny og særegen fransk Nietzsche-reception, en art filosofisk Nietzsche-renæssance begynder for alvor at tage form fra begyndelsen og midten af 60'erne. I 1962 havde Deleuze udgivet sin dunkle, men banebrydende bog om Nietzsche og filosofien; Foucault havde allerede i 1961 gjort Nietzsches tragedieskrift til hovedinspirationen bag sit projekt i *Galskabens Historie*, og ophøjer ham senere til at være forløberen for den »tænkning i tomrummet efter det forsvundne menneske«, der annonceres i den højspændte afslutning på *Les Mots et les Choses* i 1966. Og året efter Habermas' dom holder han sin forelæsningsrække om 'Nietzsche og genealogien' på Vincennes. Derrida havde i 1967 mobiliseret Nietzsche som en mere radikal metafysikkritiker og forskels-tænkter end selv Heidegger osv.

Fra begyndelsen af 70'erne politiseres så denne særegen franske Nietzsche-renæssance. Nietzsche bliver på det nærmeste gjort til en kulturrevolutionær figur i dele af den nye franske venstrebevægelse i kølvandet på Maj 68. Og blot fire år efter Habermas' dom dokumenterer Cerisy-la-Salle-konferencen i 1972, der blev udgivet året efter under titlen *Nietzsche aujourd'hui?*, at Nietzsche igen havde fået noget »anstechendes«. Her deltager alle de samtidige og senere koryfæer - på nær lige Foucault. Jean-Francois Lyotard holder sin forelæsnung om 'Den evige genkomst og kapitalen', Derrida sit indlæg om Nietzsches stil og Deleuze sin berømte

forelæsnung om *nomadetænkning*, hvori Nietzsche ikke blot beskrives som den store revolution i filosofien, men også som begyndelsen på en intellektuel modkultur. Eller som Deleuze udtrykker det, så var Marx og Freud måske begyndelsen på den moderne kultur, Nietzsche derimod er begyndelsen på modkulturen. Denne kulturrevolutionære rehabilitering finder man også hos Lyotard, der meget sigende for den daværende Nietzsche-eufori slutter sit indlæg med at henvise til de 'ny nietzscheanere', nemlig denne »uhyre undergrundsbevægelse« bestående af alt fra husbesættere, outsiders, vilde strejkende, kollektiver, seksuelle frigørelsesbevægelser, hippier, yippier, eksperimenterende kunstnere, gale, indespærrede osv. Disse er for Lyotard de sande »Menschen der Steigerung« i Nietzsches forstand: »En time i deres liv indeholder mere intensitet (og mindre intention) end tusind ord af en fagfilosof. De er Nietzsche langt nærmere end hans læsere.«

Nietzsche reaktualiseres altså her som en, der i bogstaveligste forstand overhaler Marx og Freud venstre om, men også som en, der mobiliseres imod såvel fænomenologien som hegelianismen, altså den særegen franske alliance mellem bevidstheds- og historiefilosofi, som i samtiden fandt sit ypperste udtryk i Sartre. Denne venstreintellektuelle aktualisering af Nietzsche kom i øvrigt meget bag på tyske venstreintellektuelle. I en periode i 70'erne skrev man bekymret om »der neue Irrationalismus aus Frankreich«, og Foucaults *Overvågning og Straf*, der jo er hans bud på en moderne moral-

genealogi, kunne man finde anmeldt i tyske tidsskrifter under overskrifter som 'Politisierung der Urschrei' osv. Den tyske Nietzsche-reception var på daværende tidspunkt endnu præget af Georg Lukacs fremstilling af ham som 'Wegbereiter des Faschismus' i *Die Zerstörung der Vernunft in Deutschland* fra 1954.

17 år efter sin dom måtte Habermas derfor revidere sin forestilling om Nietzsches manglende aktualitet. I *Der philosophische Diskurs der Moderne* fra 1985 fremstilles Nietzsche som 'den postmoderne drejeskive' - og som det knudepunkt i det modernes filosofiske diskurs, der både peger frem mod Horkheimer og Adorno, mod Heidegger og Bataille og mod Foucault og Derrida. Men Habermas' fremstilling har også givet anledning til nogle lidt malplacerede etiketter, når det handler om disse franske aktualiseringer af Nietzsche. Enten gøres genopdagelsen af Nietzsche til starten på den såkaldte 'poststrukturalisme', eller også falder den sammen med den endnu mere tvivlsomme og flossede forestilling om 'det postmoderne'. Det var i øvrigt også som sådan, at den franske nietzscheanisme kom til Danmark i slutningen af 70'erne og begyndelsen af 80'erne: som element i 'poststrukturalismen' eller 'postmodernismen' omend de franske aktualiseringer snarere havde det til fælles, at de var vendt mod diverse former for freudo-marxisme.

Der findes dog andre, der tidligere havde læst Nietzsche på dansk grund?

Jo, det var selvfølgelig ikke sådan, at man først begyndte at læse

Nietzsche i Danmark fra slutningen af 70'erne og frem. Villy Sørensen og Frode Jacobsen havde til eksempel udgivet deres bøger om Nietzsche i 1950'erne og 60'erne. Men en bredere reception, hvor Nietzsche også blev et mere eller mindre politiseret venstreintellektuelt anliggende, finder man først fra begyndelsen af 80'erne herhjemme, som ofte i direkte forlængelse af 70'ernes franske receptioner. Det gælder f.eks. Lars-Henrik Schmidts Nietzsche-seminarer ved Institut for Idéhistorie i begyndelsen af 80'erne, der dels resulterede i antologien *Nietzsche - en tragisk filosof*, som vi udgav sammen i 1985, dels udgjorde forarbejdet til hans doktorafhandling om Rousseau og Nietzsche fra 1986. Vigtige undtagelser fra denne receptions vinkel, hvor det som i Frankrig ti år tidligere handlede om at komme ud af Marx og marxismen, var herhjemme Jørgen Hass' Nietzsche-bog fra 1982 og Inge Houmans afhandling om Nietzsche og nihilismen fra 1985. Men i Danmark faldt den nye Nietzsche-interesse imidlertid ret hurtigt sammen med postmodernismedebatten, der pludselig blussede op nogle år i midten af 80'erne. Nietzsche 'rimede' på et vist tidspunkt uvægerligt på noget med postmodernisme, og denne forplumrende forestilling blev som antydnet bekræftet af Habermas' lidt uheldige karakteristik og sprogbrug.

Nietzsche bliver altså i Frankrig aktualiseret som led i en slags fordoblet modkultur?

Ja, det kan man på en måde godt sige, nemlig en radikaliseret af

den venstreradikalisme, der i udgangspunktet havde Marx og Freud som sine hovedreferencer. Det er den bestræbelse, man finder hos både Lyotard, Deleuze og Foucault fra begyndelsen af 70'erne. Deres reaktualiseringer af Nietzsche er først og fremmest vendt mod freudomarxismen. Ved hjælp af Nietzsche skiftes nøglebegreberne ud. Lyotard taler om 'intensitet', Deleuze om 'begær' og 'ønskemaskiner', og Foucault om 'magt'. I alle tre tilfælde forsøger man at reaktualisere og modernisere et grundtema hos Nietzsche, nemlig 'viljen til magt'. Men i alle tre tilfælde vil man relancere Nietzsche uden at falde i en viljesmetafysik. Lyotard og Deleuze bruger egentlig Nietzsche til at radikaliserer Freud. Foucault derimod forsøger sig fra begyndelsen af 70'erne med en 'morfologi over viljen til viden', der tager sit afsæt i en analytisk relancering af Nietzsches erkendelseskritik - altså stort set de selvsamme skrifter, som Habermas 3 år før havde samlet og udgivet for at lukke og slukke for Nietzsche. Foucault ender som bekendt med at udarbejde en 'magt-analytik', hvor han forsøger analytisk at neutralisere og operationalisere Nietzsches viljesbegreb ved hjælp af krigeriske og militærstrategiske kategorier (strategi, taktik, slag, kamp, konfrontation, styrkeforhold, dispositiv etc.). Hans interesse gælder først og fremmest den historisk-analytiske praktisering af nietzscheanske kategorier og teser - ikke udlægningen af Nietzsches filosofi som sådan. Den har han faktisk ikke ret meget interessant at sige om. Han vil praktisere

Nietzsche, hvor andre vil kommentere ham. Det er hans måde at aktualisere ham.

Kan man sige, at Nietzsche i disse receptioner drejes i en sociologisk retning? Er der tale om en art sociologisering af hans filosofi?

Nej, det mener jeg ikke, man kan sige, selvom det i dag er blevet almindeligt at betragte i det mindste Foucault som en af disse moderne historiske sociologer. Men man kan sige, at man i de nævnte franske reaktualiseringer gør en dyd ud af, at Nietzsche ikke blot skulle forfremmes til at være en selvfølgelig del af den kanoniserede filosofihistorie. Der var ikke først og fremmest tale om at gøre Nietzsche filosofihistorisk stueren - at det så blev konsekvensen er en anden historie. Han blev snarere mobiliseret imod en bestemt del af filosofihistorien, mere præcist som et led i opgøret med den fænomenologiske bevidsthedsfilosofi og den hegeliansk-marxistiske historiefilosofi. Siden hen er det blevet indlysende for alle, at Nietzsche hører hjemme i den filosofihistoriske kanon, men det var det ingenlunde i 70'erne. Selv på Institut for Idéhistorie var der endnu mod slutningen af 70'erne noget lidt odios over at gennemgå *Moralens genealogi* eller blot at behandle Nietzsche som en filosof på højde med andre. Det er svært at forstå i dag, fordi det er så indlysende, at han er en af de centrale filosoffer efter Hegel på lige fod med Kierkegaard, Wittgenstein eller Heidegger. Tingene har altså ændret sig - og på Institut for Idéhistorie endte *Moralens genealogi* ganske enkelt med at erstatte

Kapitalen som et af de hovedværker, alle forventes at have læst på grunduddannelsen og som cirka hver fjerde førsteårsstuderende skriver den første hovedværksopgave i. Studiet af vurderingsmåderne og de moralske værdier sejrede m.a.o. over studiet af produktionsmåden og de økonomiske værdier!

Hvad med Nietzsches forhold til sociologien?

Det er lidt svært med Nietzsche også på dette punkt. Det er klart, at han spillede en væsentlig rolle både for Max Weber og Georg Simmel i den tyske sociologiske tilblivelsesperiode. Weber sagde engang, at oprigtigheden hos en intellektuel kan måles på, om han forholder sig til Marx og Nietzsche. Man kan ikke tage nogen alvorligt intellektuelt, der ikke gør det. Det siger Weber naturligvis, fordi hans egen sociologi står i gæld til dem begge. Men denne tydelige videnskabelige inspiration fra Nietzsche i den klassiske og endnu filosofisk reflekterede sociologi hos Simmel og Weber stod dengang i kontrast til udlægningen af Nietzsche som kunstner- eller digterfilosoffen. Denne modsætning kan man i øvrigt endnu spore i de franske reaktualiseringer i 70'erne og for den sags skyld i de skandinaviske Nietzsche-receptioner i 80'erne. Den Nietzsche, der toner frem hos Derrida, Sarah Kofman o.a. er stadigvæk kunstner- og digterfilosoffen, hvor det afgørende er Nietzsches stil, sprog, aforismeformen etc.

Den sociologiske side af Nietzsche er jo noget du også selv har arbejdet meget med. Du har i mange sammenhænge sagt - apropos hans aktualitet - at Nietzsche er blevet frygtelig selvfølgelig for et nutidigt menneskes sehforsståelse. Du har ligefrem udtrykt det således, at han i dag er blevet demokratiseret. Hvad mener du med det?

Jeg tror, man kan sige, at Nietzsches aktualitet har fulgt årtierne. I 1970'erne reaktualiserede man Nietzsche som den kulturrevolutionære og antiautoritære tænker, der også muliggjorde en kritik af de nye autoritære former og de nye former for moralisme, der var opstået på venstrefløjen. Meget af Nietzsches moral-kritik, hans kritik af ressentimentet, af medlidenheden og flok-mentaliteten kunne ganske nemt vendes direkte mod den kvasireligiøse fromhed og frelstthed, der stortrivedes i diverse venstrefløjsmiljøer i 70'erne herhjemme. Mange grupperinger havde træk, der mindede lige dele om Indre Mission og nyreligiøse bevægelser. Med Nietzsche kunne man her bedrive 'aktiv nihilisme' og vise, at der ofte var tale om nye variationer over den ressentimentsmoral han hudfletter i *Moralens genealogi* og i senværket generelt.

I 80'erne fremstår Nietzsche mere generelt som nihilismens budbringer, og det er som sådan, han bliver en central figur i postmodernisme-debatten. Han er en af dem, der om nogen - med Lyotards ord - har medvirket til at delegitimere De Store Fortællinger - altså de store historie-filosofiske og utopiske forestillinger om den historiske udviklings retning og endemål - fra kristendommen over

Oplysningen og den spekulative tyske åndsfilosofi til marxismen, der i en sådan nietzscheansk forstand nu fremstod som den sekulariserede gentagelse af den kristne fortælling. I øvrigt var den sidste Store Fortælling ifølge Lyotard den liberal-kapitalistiske fortælling om materiel fremskridt og vækst i rigdom. Bragt på en enkel formel lyder den: Berig jer hver især og det går fremad for os alle. Det var denne fortælling, der fik ny kraft med Murens fald og markedsøkonomiens globalisering - og i dag promoveres som fortællingen om videnssamfundets lyksaligheder.

Den megen snak i 80'erne om de store fortællingers forfald førte dog også til en vis trivialisering af Nietzsche som nihilisme-tænder. Nihilisme betyder i denne forstand, at man ikke længere tror på værdierne, at de øverste værdier og de store formål mister deres værdi. Det var det Nietzsche samlede i udsagnet om Guds død, og meget af den såkaldte postmodernisme-debat handlede bl.a. om, at de sekulariserede afløser og erstatningsreferenter for den afdøde Gud også er ved at dø. Det gjaldt også den mere pragmatiske tro på, at videnskab og teknologi vil løse alle problemer og sikre et fortsat fremskridt til det bedre.

Hvordan kan man nu i forlængelse heraf hævde, at Nietzsches tanker bliver demokratiseret?

Det er naturligvis ikke Nietzsches filosofi som sådan, der bliver mere demokratisk. Det gør derimod udbredelsen og receptionen af

den - bl.a. fordi de eksistentielle problemstillinger, han behandler, ikke længere er forbeholdt filosoffer, kunstnere eller modkulturelle outsiders, men på sin vis er blevet del af almindelige menneskers biografi og erfaringshorisont. Det begyndte allerede i 80'erne, hvor Nietzsche i den hjemlige diskussion ofte dukkede op som en reference for en ny æstetisme. Han forbindes med forestillingen om livskunst og livstil, med ideen om æstetiske livsformer. Lidt firkantet kan man godt sige, at det i 70'erne er den politiserede og 'revolutionære' Nietzsche, der spiller hovedrollen, hvor det i 80'erne igen er 'kunstnerfilosoffen', der træder i centrum og giver anledning til forestillinger om en subjektiv perspektivisme, hvor man dyrker sit eget perspektiv på verden, hvilket jo dybest set er en misforståelse af, hvad 'perspektivisme' egentlig handler om hos Nietzsche. I 80'erne dyrkede man med et udtryk af Helmut Friis "den glade nihilisme" og eksperimenterede med sit udtryk og med sin livsstil. Og dette var vel at mærke ikke kun forbeholdt intellektuelle eller kunstnere. Det var i 80'erne blevet en del af massekulturen og moden. Der blev åbnet moderigtige livsstilscentre på Strøget i København, der var faste udsendelser om mode og livsstil i TV osv. Denne dybest set neoliberale æstetiske kultur fik med Yuppies sit eget eksemplariske udtryk for en ny alliance mellem livsstilisering, penge og magt.

Med denne æstetisering af kultur og livsformer var der skabt en ny og anden art af resonansbund for Nietzsches filosofi end i 70'erne. Han

kunne nu læses og udlægges som en bekræftelse og styrkelse af bestemte æstetisk-eksistentielle tendenser, der ikke just var modkulturelle længere. Nietzsche var begyndt at svinge med tendenser i massekulturen, og de nye nietzscheanere var ikke nødvendigvis længere Lyotards outsiders, men almindelige mennesker. Når *Afgudernes ragnarok* nu snart udkommer i 5. oplag på dansk, så er det nok heller ikke udelukkende, fordi Nietzsche er blevet pensum på mange uddannelser, men fordi mange også af eksistentiel og biografisk interesse læser Nietzsche i dag, også uden for de universitære cirkler. Det er sikkert heller ikke noget tilfælde, at megen international Nietzsche-forskning det seneste årti har været biografisk optaget af hans komplicerede barndom og ungdom. I denne forstand og ikke mindst i takt med den almindelige litterære hang til biografisme kan man tale om, at Nietzsche-receptionen demokratiseres, i øvrigt lidt på samme måde som receptionen af eksistensfilosofi fra Kierkegaard til Sartre er blevet demokratiseret og derfor har haft et boom det seneste årti. Måske fordi livs- og eksistensfilosofiske problemstillinger i takt med individualiseringen er blevet mere hverdagslige og tendentielt hver mands og efterhånden også hver barns eje. Men denne demokratisering, der jo er ganske prisværdig i sig selv, har uvægerligt også fremmet diverse former for trivialisering af det filosofiske indhold.

Kan du konkretisere, hvad det nærmere bety-

der f.eks. indenfor det pædagogiske felt?

Ja, her kan man med lidt god vilje godt tale om en trivialisering af overmenneske-figuren fra Zarathustra-bogen og af den 'afgrundsdybe' tanke om 'den evige genkomst'. Overmennesket var som bekendt Nietzsches formel for menneskets selvovervindelse eller selvoverkommelse, en figur, der henviser til et stykke individuelt eksistensarbejde og ikke til et socialt forhold mellem over- og undermennesker. Tanken hos Nietzsche er, at mennesket as we know it skal overvindes, da mennesket ikke blot er »det endnu-ikke fastlagte dyr«, men som det hedder i *Hinsides godt og ondt*, så er det tilmed »noch unausgeschöpft für die grössten Möglichkeiten«. Det er for mig at se denne forestilling om realiseringen af menneskets store og uanede muligheder, der i dag trivialiseres og skamrides. Og det hvad enten det sker i New Age-terapiernes forestillinger om at forløse det enkelte menneskes uanede indre potentialer, eller i den aktuelle læringspædagogik's løfter om at udvikle det enkelte menneskes mange mulige kompetencer - eller i den moderne 'human resource management' og dens forestilling om den totale mobilisering af arbejdskraftens hidtil uudnyttede menneskelige ressourcer og kapaciteter.

Her finder vi tilmed også en ny og trivialisert udgave af den evige genkomst af det samme. Den dukker op i en art økonomisk-pædagogisk forklædning som livslang udviklings- og forandringsvang. At leve med denne er blevet den nye livskunst, der for-

ventes af hin enkelte fra fødsel til død: »die unablässige Verwandlung«, som Nietzsche så ofte taler om. Det er denne uafslættelige transformation, der i dag har fundet sit officielle pædagogiske udtryk i formlen 'livslang kompetenceudvikling gennem læring'. Man kunne sige, at det senmoderne overmenneske fødes som et kompetent barn, der netop fra barnsben skal lære at forholde sig til sit eget liv som et evigt og livslangt kredsløb af stadig nye, men genkommende og gentagne lærings- og kompetenceudviklingsprocesser. Det udvikler sig ikke frem mod noget, det skal som Nietzsches overmenneske lære at leve med, at verden og dets eksistens er uden højere formål eller dybere grund. Det skal ikke udvikle sig til noget, men være-i-udvikling og tage vare på sin fortsatte 'employability' og 'marketability' i en art uendelig cirkulær forvandlingsproces, hvor enhver tilstand truer med at blive stilstand. Det må så at sige lære at leve i tilblivelsen uden mulighed for væren. Eller udtrykt i moderne termer: det at være er at lære og at leve et liv i permanent udvikling og læring. Forestillingen om, at man kan blive færdig med at lære og at udvikle sig, forestillingen om at man kan finde en selvberørende væren som individ, svarer i dag til, at man er ved at gå kold. Og så er det, at man enten bliver sendt på et 'personlighedsudviklende kursus' eller bliver fyret. Det ender nok med at blive det 21. århundredes nye eksistentielle protestform: revolten mod den som 'udviklingskultur' idealiserede forandringstvang.

Er det her vi finder Nietzsches aktualitet?

Nej, det er her Nietzsches utidssvarende betragtninger og dermed en stor del af hans filosofi er ved at blive betænkelig samtidig og tidssvarende. De svinger ganske godt med vor samtids nye idealer. Måske er det Nietzsche har at sige dybest set ikke længere særlig nyt eller provokerende. Det gør ikke Nietzsche mindre aktuel eller populær, blot mindre utidssvarende. Dertil kommer, at man i dag heller ikke behøver at kæmpe for at gøre Nietzsches filosofi stueren og vedkommende for den moderne kultur. Den er blevet en uomgængelig og selvfølgelig del af en moderne filosofisk kanon, og den kan nu regne med en vis umiddelbar resonans i den moderne kultur. Men filosofihistorisk set har Nietzsche i dag hverken større eller mindre aktualitet end f.eks. Kant, Hegel, Schopenhauer eller Kierkegaard, selvom han sammen med Kierkegaard eventuelt har større umiddelbar resonans i vor samtid end de tre førstnævnte.

Men Nietzsche var ikke bare nihilismens filosof? Han er vel også overvindelsens filosof?

Ja, det er rigtigt, hans ambition er jo en "omvurdering af alle værdier". Men måske har vi allerede været vidne til en de facto omvurdering af mange af de værdier, Nietzsche ville omvurdere. Eksempelvis er en stor del af de moralske grundtemaer jo forsvundet, som Nietzsche var oppe imod, men som holdt stand til langt op i efterkrigstiden. Jeg tænker her bl.a.

på diverse former for pligtmoral, hvis 'ragnarok' gennem de seneste årtier er blevet beskevet detaljeret de seneste år af både sociologer og teologer. Og tilsvarende har man konstateret de gamle dyders og dydsetikkens forfald. Der er i det hele taget ikke specielt meget tilbage af de idealer, som Nietzsche bekæmpede eller ville omvurdere. Spørgsmålet er imidlertid, om de nye værdier, der så har taget over og gjort sig gældende, svarer til de værdier, Nietzsche ville fremme gennem sin omvurdering? Der er nok ingen tvivl om, at han ville have haft det temmeligt anstrengt med de nye former for ansvarlighedsmoral, der fra alle sider promoveres i disse år som led i nye måder at regulere de områder, som staten og det politiske havde overtaget ansvaret for. Der findes ikke nogen filosof, der som Nietzsches har hudflettet denne 'ansvarliggørelsens psykologi', hvor man som magtstrategi giver eller pålægger folk ansvar for sidenhen at kunne udråbe dem skyldige og straffe dem. Men omvendt var Nietzsche også netop den, der bl.a. med sit begreb om 'det suveræne individ' netop plæderede for, at man som individ skulle anstrenge sig for at påtage sig ansvaret for sit liv. Men det skete med indsigten er, at det er særdeles krævende og i virkeligheden forbeholdt de få at kunne svare eller stå inde for sig selv. Det handler om streng selvdisciplin, viljestugtelse og askese - og er hos ham dybest set et spørgsmål om selvdannelse.

I dag er dannelse kommet til ære og værdighed. Det bruges med største selvfølgelighed. Men er dan-

nelsen ikke også en problematisk størrelse for Nietzsche? Hvordan spiller Nietzsches begreb om dannelse ind i moderne forståelse af selvdannelse?

Vi har ganske rigtigt været vidne til en rehabilitering af dannelsesbegrebet i 90'erne. Det skyldes flere ting. I det pædagogiske felt hænger det sammen med det, at det i takt med et nyt børnesyns gennemslag er blevet ganske svært at tale om opdragelse. Børn er ikke længere nogen, der skal opdrages. I stedet drages der omsorg for deres unikke udviklings- og læringsprocesser. Barnet er kommet i centrum og spiller førstevolin, hvilket betyder, at den uomgængelige opdragelse er henvist til at gå vejen over dets selvforhold. Opdragelse består i dag i at forsøge at bearbejde et individs selvforhold, så det udvikler sig i retning af en selvdannelse, der også gør barnet til et socialt individ. Det er en af grundene til, at dannelsesbegrebet igen er blevet pædagogisk relevant efter i en periode at have været sat på porten som et borgerligt og fimset begreb, fordi det i den gymnasiale form som almindannelse i virkeligheden blot dækkede over en bestemt klasses selvhævdelse gennem en bestemt ideologi. I dag vil jeg i forlængelse af Lars-Henrik Schmidt hævde, at dannelse i formen selvdannelse ikke blot er en mulig erstatning for et problematisk begreb om opdragelse, men at det i denne rolle samtidig kan fungere som et relevant modbegreb til den altnivellerende forestilling om kompetenceudvikling. Det handler om, hvilken retning man ønsker barnets selvudvikling

skal tage: vil man igennem kompetenceudvikling bekræfte og befæste individets selvstændighed, selvtilstrækkelighed og konkurrenceevne på livets areneer? Eller handler det om at lede den enkeltes selvudvikling i retning af en selvoverskridelse, der styrker dets individualitet uden at det bliver selvtilstrækkeligt, men åbner sig mod de andre? Dannelsesbegrebet er således blevet relevant i striden om, på hvilke måder der skal drages omsorg for andres selvudviklings- og læringsprocesser - og bag det om hvilken type af individualitet, man har som orienteringspunkt.

Det er på baggrund af denne nye pædagogiske dagsorden, at det er blevet relevant at se - ikke blot på det klassiske tyske *Bildungs*begreb fra Herder, Goethe, Schiller, Humboldt og Hegel, men også på Nietzsches måde at arve og transformere denne særegne tyske dannelsesproblematik. Dannelse henviser i denne tradition altid til individualitetens dannelse, men med den tilføjelse, at individualiteten først kan udfolde sig og tage form i konfrontationen med det almene, med noget, der overskrider individualiteten, f.eks. fælles dannelsesidealer. Denne tradition genoptager Nietzsche i sine ungdomsskrifter, men han transformerer den også og bryder med nyhumanismens humanitetsidealer, især hvad angår udlægningen af den græske antiks dannelsespolitiske status. Det nye er, at Nietzsche gør selve formgivningen til overskridelsesformen i dannelsen. Han leverer i sine ungdomsskrifter en definition på dannelse, som han i øvrigt mere eller mindre eksplicit

holder fast ved gennem hele forfatter-skabet. Dannelse er, siger Nietzsche, ”kunsten at organisere sit dionysiske kaos”. Dannelse har at gøre med dét, han i *Tragediens fødsel* omtaler som ”Menschwerden der Dissonans”, og er tænkt direkte over modstillingen af det dionysiske og det apollinske. Dannelse gælder her både et individ, et folk og en kultur. Senere i forfatter-skabet reserveres dannelsesproblematikken til individet og tænkes gennem begrebet ’stilisering’. Men omend Nietzsches senere skifter optik i forhold til sine ungdomsskrifter, så forbliver han tro mod denne forestilling om, at det med selvdannelse handler om at overvinde og formgive sig selv, altså om selvstilisering. Men den æstetiske livsform, han plæderer for, er særdeles praktisk og intimt knyttet til diverse former for selvtugt, askese, diæt, ’viljesgymnastik’ etc. Dannelse er kort sagt et særdeles kropsligt og konfliktuelt mellemværende, man nødvendigvis må have med sig selv.

I forhold til den aktuelle pædagogiske dagsorden har Nietzsche altså et stærkt begreb om dannelse som selvdannelse, der imidlertid ikke kommer ud over individets optik og truer med at blive ekstremt selvcentreret. I denne henseende kan man godt tale om, at megen pædagogisk tænkning i dag har karakter af trivialiseret nietzscheanisme. Det hænger sammen med, at man dybest set idealiserer det samme, som også foresvæver Nietzsche som et ideal, nemlig det selvstændige og selvhævdende ’suveræne individ’ i permanent transformation og tilblivelse. Nietzsches begreb om dannelse er

ganske vist lidt mere kompliceret, men i og for sig ganske tidssvarende i dag. For på den ene side er det meget kropsligt eller 'fysiologisk', som han nok ville sige: han plæderer for en 'dannelsens fysiologi' og vil i dette øjemed bl.a. rehabilitere de antikke forestillinger om diæten og askesen. Dette rimer i grundtonen ganske fint med det, der i dag lægges op til i diverse politiske strategier til sundhedsfremme, bortset fra at man her netop vil gøre det til et spørgsmål om, hvordan man på en selvansvarlig måde forvalter sin sundheds- eller biokapital, som det hedder nu til dags i de officielle skrifter fra Sundhedsministeriet. På den anden side dyrker og idealiserer Nietzsche det transitoriske og eksperimenterende. Og det er helt i tråd med tidens idealisering af den forandrings- og innovationsdynamik, der kendetegner den moderne kapitalisme. I øvrigt skrev Lyotard engang i sine mere udflippepe dage en artikel, hvor han i et nietzscheansk perspektiv talte om *Energiets fel Kapitalismus*. Det var imidlertid den industrielle kapitalisme-formel, har her havde for øje. Den var jo netop centreret om energiudvikling og -forbrug. I informations- eller videnssamfundet er det ikke længere energiomsætningen, der er afgørende, men den hurtige tilegnelse og fleksible omsætning af viden og information. Det er kernen i den såkaldte 'ny økonomi', der på sin side har fremmet en endnu mere djævelsk forandringsdynamik, der ikke længere angår forbruget af arbejdskraftens kropslige energi, men kræver en mobilisering af hele medarbejderens sjæl og personlighed. Det er

det hele projekt 'kompetenceudvikling' dybest set handler om. Disse nye 'Menschen der Steigerung' skal virkelig til at lære at leve med den uendelige tilblivelse. Der er i dette regi ikke noget som helst radikalt eller modkulturelt i at insistere på tilblivelsen imod værens-metafysikken. At insistere på tilblivelse er blevet helt systemkonformt, et led i den livslange moderniseringstvang. Man kan i dag ikke få lov til at hvile i sig selv, og hvis man synes man er færdig med udvikle dig, får man pudset en terapeut eller en udviklingskonsulent på sig - hvis man da ikke blot bliver fyret.

Hermed vil jeg selvfølgelig ikke sige, at Nietzsche er blevet lakaj for kapitalismen. Men omvendt kunne man måske godt sige, at kapitalismen i sine nye ledelses- og organisationsformer er blevet nietzscheansk - og at dette måske er et træk ved kapitalismens nye ånd. I forhold til Nietzsche betyder det blot, at det, der var radikalt at sige i 1870'erne eller endnu 1970'erne ikke nødvendigvis er det længere. I *Historiens nytte* protesterer Nietzsche imod den alt for megen historisering i samtiden - den er blevet et åg, en byrde. Det gør han ved at insistere på det overhistoriske: Vi må have et eller andet, der hæver os op over historiseringens malstrøm, der trækker alt ned i sig. Ligesom Nietzsche spørger til fordele og ulemper ved historiseringen, kunne man i dag godt få lyst til at spørge til fordele og ulemper ved denne uafhængende dyrkelse af 'udviklingskulturen' og dens idealisering af forandrings- og omstillingsparathed på alle niveauer.

Du talte tidligere om 'det suveræne individ' hos Nietzsche. Hvad mener han egentlig med det?

Det er en figur hos Nietzsche, der dukker op flere steder, bl.a. i *Moralens genealogi*. Det suveræne individ er det autonome og 'oversædelige' individ, der hos Nietzsches fremstår som en sen frugt af civilisationshistoriens tøjlning og afretning. Men det er også det individ, der er trådt ud af eller frisat fra 'sædernes sædelighed' og kun er "sig selv lig" - dvs. forskellig fra alle de andre. Det er det individ, der kan være ansvarlig for sig selv, fordi det behersker sig selv. Disse tanker om 'det suveræne individ' har de seneste årtier fået en ny drejning i kraft af det moderne sociologer kalder for den '2. individualistiske revolution' eller den '2. individualiseringsbølge', hvilket ikke er helt det samme. Men diagnosen er den, at det senmoderne individ som følge af en række socio-kulturelle processer ikke blot er blevet frisat, men at det som frisat har fået en ny type af suverænitet, der er knyttet til dets personlighed. I Nietzsches og senere hen Foucaults optik var individet først og fremmest et produkt af disciplineringen og homogeniseringen, og det kan så arbejde på at blive et unikt og suverænt individ. I dag implicerer individualiseringen derimod, at man netop skal udfolde sin forskellighed, at man skal blive forskellig. Og som hos Nietzsche knyttes din suverænitet nu netop til realiseringen af din personlige forskellighed. Det viser sig bl.a. derved, at man i dag vil have og officielt har fået politisk indflydelse umiddelbart som person og med

udgangspunkt i sine personlige præferencer - det være sig som 'bruger' eller som 'kunde' - modsat tidligere, hvor man fortrinsvis udøvede sin suverænitet som vælger, partimedlem o.lign i større eller mindre abstraktion fra sin personlighed.

Denne personlighedsemfase i de aktuelle individualiseringsbølger har Lipovetski et klarere blik for end f.eks. Ulrich Beck og Anthony Giddens. Det er det personliggjorte individ, der træder eller bringer sig selv i centrum som 'mig' - under og uafhængig af alle de forudgivne sociale roller og relationer. Det er så til gengæld også her man finder alle de irriterende træk ved denne insistering på den personlige suverænitet, på den personlige valgfrihed, de personlige værdier, præferencer, smag og meninger, der skal respekteres, fordi en person har dem - og hvis ikke, så krænker man deres personlighed. De mest irriterende offentlige udgaver af disse nye 'suveræne personligheder' finder man i den stadig mere påtrængende bruger- og/eller kundetilgang til al ting.

Dermed er vi tilbage ved Nietzsches fokusering på værdiskabelsen. Hvad ligger der i hans værdibegreb set i forhold til en nutidig måde at forstå sit eget livsgrundlag?

Med individualiseringen følger også en fornyet opmærksomhed på de personlige værdier. Man er i stigende grad *sine* værdier og udtrykker sig gennem *sine* værdsættelser, og man benytter enhver lejlighed til at lufte sine værdier, hvad enten det nu er i form af smag, følelser eller meninger. At disse så som regel minder frygte-

lig meget om andres værdier og værd-sættelser ændrer ikke ved deres betydning som markører for den nye personlige suverænitet. Men netop denne nye opmærksomhed på vore værdier og værdsættelser har i allerhøjeste grad gjort Nietzsche umiddelbart relevant. En af de grundlæggende pointer fra og med Zarathustra-bogen er jo netop, at liv er værdsættelse, at det at leve nødvendigvis er at sætte værdier. At leve er at værdsætte og udlægge i et bestemt perspektiv. Bestemte livsformer gør uvægerligt bestemte værdsættelser og vurderingsmåder gældende. Man kunne også sige, at Nietzsche var den, der i et kulturkritisk perspektiv rettede blikket mod samfundets vurderingsmåder, hvor Marx ville lave civilisationskritik ved at undersøge produktionsmåden. Hans trick eller provokation bestod bl.a. i at reducere alle samtidens høje idealer til simple værdier, der var resultatet af bestemte dekadente livsformers dominans i kulturen. Med denne reduktion til værdier var der samtidig åbnet for projekt 'omvurdering af alle værdier' i livets tjeneste - til overvindelse af nihilismen i samtiden.

Nietzsche kunne også vise, hvordan nogle livsformers værdier har kunnet gøre sig gældende som fælles idealer, og hvordan de fælles idealer er båret af bestemte værdsættelser. Alt dette skulle det intuitivt være let at forstå noget ved i dag, hvor enhver organisation, virksomhed eller institution med respekt for sig selv i mere end ti år har haft travlt med at eksplicite-re de værdier, de udøver, og formulere deres værdigrundlag. Der har i vir-

keligheden aldrig været talt så meget om og forfægtet så mange værdier, som i det sidste årti. Her er m.a.o. et sted, hvor Nietzsches optik forekommer meget 'samtidig'. Der er formodentlig ikke ret mange, der i dag ville kunne chokeres over hans påstand om, at det at leve er at sætte værdi eller at alle former for liv lader sig beskrive ud fra de værdier, de sætter. Det er jo i vid udstrækning det, man siger i dag, når man gør alle slags kollektiver fra rockerbander til virksomheder og nationer op som kulturer, dvs. som bestemte organiseringer af værdier. Kulturaliseringen af hvad som helst er en følge af den nye opmærksomhed på værdier.

Det er dette Nietzsche har et kritisk blik for. Han har i og for sig ikke nogen positiv værdifilosofi. Han vil derimod undersøge vurderingsmådernes og værdiernes værdi med henblik på en »omvurdering af alle værdier«. Han peger på, at der altid vil stå kamp om værdierne. Og det er jo interessant nok at have i baghovedet, når man alle vegne i dag bestræber sig på at eksplicite-re sit værdigrundlag, f.eks. for at opstille fagetiske retningslinier. I dag er det indlysende, at i enhver institution hvor man har med mennesker at gøre, gøres der også altid bestemte værdier gældende. Men det er ikke altid, at man er i stand til klart at formulere, hvad det så er for nogle værdier eller hvem, der egentlig gør dem gældende. Og når man så begynder at eksplicite-re sine tavse værdier og at argumentere for sine forskellige værdier, så er det man opdager, hvor uenig man egentlig er i sine værdsæt-

telser - på trods af, at det går meget godt i hverdagen, hvis man blot holder sig til de mere overordnede idealer. Det er ikke altid et særligt produktivt at give sig til i fællesskab at ekspliciterer sine praktiske værdier.

Det er en velkendt figur - og hele dette praktiske og konfliktuelle spil om og mellem værdisætninger er tænkt og beskrevet meget skarpt hos Nietzsche. Man kan udmærket med Nietzsche i baghovedet undersøge på hvilke måder værdier gør sig gældende for indeværende i samfundet eller i en institution. Man kan f.eks. lave nietzscheanske analyser af de økonomiske værdiers dominans - og spørge kritisk til værdien af disse økonomiske værdier, som vi hylder på mange andre, end blot på de økonomiske, områder i dag. F.eks. til værdien af værdien kompetenceudvikling eller værdien af værdien det frie valg? Der findes de håndfaste økonomiske værdier, der kan måles i penge - og så findes der de mere diskrete økonomiske vurderingsmåder og adfærdsformer, der ofte tager sig ud som noget andet, f.eks. som et tilbud om realiseringen af personlige muligheder og udviklingen af skjulte potentialer. Økonomiske vurderingsmåder blander sig i disse år med pædagogiske, politiske eller terapeutiske vurderingsmåder. Og man kan spørge til, hvorfor det er, at vi i den grad værdsætter forestillingen om valgfrihed så meget, at vi har generaliseret den til at gælde alle mulige andre relationer end lige den konsumentrelation, den hører hjemme i. Hvad er det egentlig for værdier, der viser sig i de ting og forhold vi som

det mest selvfølgelig værdsætter? Det er Nietzsches stadig aktuelle spørgsmål til en samtid, der som aldrig før værdsætter at tale om og promovere værdier.

Det er vel ofte vanskeligt at spørge folk om værdien af det de værdsætter, uden at ekspliciterer hvorfra man stiller dette spørgsmål?

Ja, og det gør Nietzsche som bekendt også. Spørgsmålet om værdiernes værdi stilles ud fra livet: er værdierne i livets tjeneste eller ej. Og det volder som bekendt Nietzsche en hel del kvaler at bestemme, hvad der så faktisk er i livets tjeneste. Derfor foreslår han jo bl.a. i *Moralens genealogi* at lægge det ud til tværfaglige undersøgelser. Men denne mangel på et afklaret normativt grundlag invaliderer for mig at se ikke en kritisk spørgen til 'værdiernes værdi'.

Kan man så i denne forstand stadig hævde, at Nietzsche skulle være »mad, bad and dangerous to know«?

Nej, det ville da være helt forkert. Ganske vist blev Nietzsche gal, men han er jo en af nøglerne til at forstå vores egen kultur og samtid - den kultur han selv på godt og ondt har sat sig præg på. Der er for mig at se heller intet farligt eller ondt ved at læse Nietzsche. Hvad dette angår måtte man nok i dag give Habermas ret: 'Nietzsche hat nicht anstechendes mehr'.