



Friedrich Ritschl 1806-1876

"Mange unge kræfter har jeg nu i 39 år set udvikle sig under mine øjne, men aldrig har jeg kendt en ung mand, respektive efter evne søgt at fremme en ung mand i min disciplina, som så tidligt og så ung allerede har været så moden som denne Nietzsche"



Friedrich Ritschl 1806-1876

"Mange unge kræfter har jeg nu i 39 år set udvikle sig under mine øjne, men aldrig har jeg kendt en ung mand, respektive efter evne søgt at fremme en ung mand i min disciplina, som så tidligt og så ung allerede har været så moden som denne Nietzsche"

Ole Thomsen

gransket
Himmelstormer og kildekritikker
Om Nietzsche og hans fag

Resumé: Nietzsches anti-klassicisme beskrives, og det fremhæves, at den ikke er ført til ende, idet han vedbliver at forholde sig til grækerne og romerne som norm (illusionsløsheden, det instinktive, ynden, sorgløsheden, den fysiske skønhed, den prægnante stil hos De Gamle). Hans anti-platonisme er kendetegnet ved, at han, overraskende hos en *Psychologe*, næsten ignorerer den platoniske erotik. Der fokuseres nedenfor på *Tragediens Fødsel* som et efter Nietzsches intentioner filologisk værk, men et filologisk værk "fuldt af psykologiske fornyelser" (som det hedder i "Forsøg på en selvkritik"). Klassiske filologers bedømmelse af værket ved dets fremkomst og i de forløbne 130 år skitseres. Den aristofaniske komedies store betydning for værket betones. Fortrin og svagheder ved *Tragediens Fødsel* som en fortolkning af grækernes religion anføres. Efter dette sit debutværks delvise fiasko opgav Nietzsche, der dog varetog sit professorat i klassisk filologi i endnu syv år, filologien - filologien med den for ham karakteristiske prægning af antropologi og psykologi. Men hans religionsfilosofiske, æstetiske og videnskabelige forpligtethed på grækerne og græcistikken vedbliver i varierende omfang at gøre sig gældende og kan når som helst give en Nietzsche-passage en speciel dobbeltbundethed eller en teknisk farvning, som nødtigt må overses; og meget af det Nietzsche siger om antikken, er underbygget i det skjulte. Når Nietzsche er en krævende forfatter, skyldes det blandt andet, at han kræver kendskab til den græske og romerske oldtid.

Den herskende tankegang i det victorianske England og i det wilhelmske Tyskland var platonisme; græsk - eller "græsk" - idealisme opbyggede London og Berlin og bredte sig derfra, bl.a. til København. Når tiden var platonisk, måtte tidens "utidssvarende" kritiker blive anti-platonisk.

Da Nietzsche imidlertid på én gang er anti-idealist og pro-hellensk, bliver det afgørende vigtigt for ham at vise, at de rigtige grækere ikke var idealister, og at platonismen var en fejhed og Platon en eskapist. To indbyrdes forbundne fejl finder Nietzsche altså hos sine samtidige: deres selvopfattelse er lige så forløjet som deres tanker om grækerne er sminkede.

Sagen ville have været enklere for kulturkritikeren Nietzsche, hvis han, uden hensyn til om ideerne var græske eller "græske", én gang for alle kunne have foretaget et stormløb mod den herskende grækofile og filhellenske ideologi. Men sådan stillede sagen sig netop ikke for ham, for han var bundet til grækerne og ønskede altid at få græske allierede med i sine felttog. Følgende passage fra skriftet om de "moraliske fordomme" - *Morgenröthe* (1881) 1. bog nr. 38 - er karakteristisk i så henseende. Nietzsche vil eftervise, at den herskende negative indstilling til misundelse er forløjet, og skriver så:

Således følte de ældre grækere anderledes om *misundelsen* end vi; Hesiod opregner den blandt virkningerne af den *gode*, velgørende Eris, og der var intet anstødeligt i at tillægge guderne noget misundeligt: forståeligt nok ved en tingenes tilstand, hvis sjæl var væddestriden; væddestriden var jo udpeget og vurderet som god.

Når Nietzsche skriver "de ældre grækere", må man vide, at han ikke bare i al vaghed mener "de gamle grækere"; han mener: de før-klassiske grækere, grækerne i arkaisk tid (dvs. før 480 f. Kr.). Det er jo dem, der rene har bevaret drifterne uden infektion af platonisme og dårlig samvittighed. For så vidt som Nietzsche altså fokuserer på den arkaiske græcitet, kan man sige at hans brug af grækerne er anti-klassisk, ligesom hans kamp mod wilhelminerne er anti-klassicistisk.

Sådan tænker Nietzsche om grækerne, specielt de arkaiske grækere, og sådan argumenterer han med dem; dette eksemplificeres i det valgte stykke fra *Morgenröthe*. Dertil kommer, at Nietzsche i det pågældende stykke - med udgangspunkt i linjerne 20-26 fra *Værker og Dage*, o. 700 f. Kr. - taler om selve sjælen i den græske tingenes tilstand. Sjælen var Strid, med Hesiods ord *Eris*, med Nietzsches ord *Wettstreit*; og når "sjælen" var sådan, bliver grækernes følelser om misundelse og jalousi forståelige, som han siger. Dette er altså centralperspektivet i hans billede af grækerne: *eris*, strid, og *agón*, kappestrid - grækernes "agonale" føle-, tænke- og handlemåde. Dette træk i den græske "folkeka-

Den herskende tankegang i det victorianske England og i det wilhelmske Tyskland var platonisme; græsk - eller "græsk" - idealisme opbyggede London og Berlin og bredte sig derfra, bl.a. til København. Når tiden var platonisk, måtte tidens "utidssvarende" kritikere blive anti-platonisk.

Da Nietzsche imidlertid på én gang er anti-idealist og pro-hellensk, bliver det afgørende vigtigt for ham at vise, at de rigtige grækere ikke var idealister, og at platonismen var en fejhed og Platon en eskapist. To indbyrdes forbundne fejl finder Nietzsche altså hos sine samtidige: deres selvopfattelse er lige så forløjet som deres tanker om grækerne er sminkede.

Sagen ville have været enklere for kulturkritikeren Nietzsche, hvis han, uden hensyn til om ideerne var græske eller "græske", én gang for alle kunne have foretaget et stormløb mod den herskende grækofile og filhelleniske ideologi. Men sådan stillede sagen sig netop ikke for ham, for han var bundet til grækerne og ønskede altid at få græske allierede med i sine felttog. Følgende passage fra skriftet om de "moraliske fordomme" - *Morgenröthe* (1881) 1. bog nr. 38 - er karakteristisk i så henseende. Nietzsche vil eftervise, at den herskende negative indstilling til misundelse er forløjet, og skriver så:

Således følte de ældre grækere anderledes om *misundelsen* end vi; Hesiod opregner den blandt virkningerne af den gode, velgørende Eris, og der var intet anstødeligt i at tillægge guderne noget misundeligt: forståeligt nok ved en tingenes tilstand, hvis sjæl var væddestriden; væddestriden var jo udpeget og vurderet som god.

Når Nietzsche skriver "de ældre grækere", må man vide, at han ikke bare i al vaghed mener "de gamle grækere"; han mener: de før-klassiske grækere, grækerne i arkaisk tid (dvs. før 480 f. Kr.). Det er jo dem, der renet har bevaret drifterne uden infektion af platonisme og dårlig samvittighed. For så vidt som Nietzsche altså fokuserer på den arkaiske græcitet, kan man sige at hans brug af grækerne er anti-klassisk, ligesom hans kamp mod wilhelminerne er anti-klassicistisk.

Sådan tænker Nietzsche om grækerne, specielt de arkaiske grækere, og sådan argumenterer han med dem; dette eksemplificeres i det valgte stykke fra *Morgenröthe*. Dertil kommer, at Nietzsche i det pågældende stykke - med udgangspunkt i linjerne 20-26 fra *Værker og Dage*, o. 700 f. Kr. - taler om selve sjælen i den græske tingenes tilstand. Sjælen var Strid, med Hesiods ord *Eris*, med Nietzsches ord *Wettstreit*; og når "sjælen" var sådan, bliver grækernes følelser om misundelse og jalousi forståelige, som han siger. Dette er altså centralperspektivet i hans billede af grækerne: *eris*, strid, og *agon*, kappestrid - grækernes "agonale" føle-, tænke- og handlemåde. Dette træk i den græske "folkeka-

rakter" udfoldedes samtidig af kulturhistorikeren Jacob Burckhardt, som fra 1869 var Nietzsches afholdte kollega, og af Nietzsche. Ifølge Nietzsche blev denne græske folkekarakter, "sjælen" altså, ødelagt af sokratismen og derefter af den (som han med lidt flere ord siger) multi-kulturelle hellenisme. I hellenistisk tid blev helleneren overskyldt af alverdens myter, superstitioner og "orientalsk dump overtro", men selv dette bar han med sin gamle sorgløshed og sit gamle letsind (græker-dyder som Nietzsche altid priser) og han "maskerede denne feber" - som skyldtes tabet af rødder, hjemstavn og moderskød -, han maskerede den og spillede rollen som letsindig klovn, med Nietzsches ord: *als Graeculus*, dvs. som en "lille græker" der, ironiserende, bekræfter alvorlige menneskers, fx romeres, ideer om hvordan typiske grækere er (kapitel 23 i *Tragediens Fødsel*. *Graeculus* er en let nedsættende latinsk deminutivform; det er ikke noget personnavn). Nietzsches mere eller mindre antropologisk prægede syn på *faldet* fra arkaisk tid ned til hellenistisk tid og kejsertiden har træk til fælles med det, vi finder hos Vilhelm Grønbech, en anden uven af Euripides; men Grønbech blotter sig mindre.

Når vi nu om lidt for alvor kommer ind på *Tragediens Fødsel* og hører om Prometheus' titaniske aktivitet som noget typisk arisk, er det nyttigt at vide, at Burckhardt og Nietzsche i deres betoning af det agonale hos grækerne var påvirket af 1800-tallets raceteorier; det betragtedes netop som typisk for alle ariske folk, at de var fyldt af agonal aktivitetstrang, *wetteifernde Thatenlust*, men intetsteds ses dette, ifølge teorien, tydeligere end hos grækerne: "deres hele liv var én stor *Wettkampf*" (Ernst Curtius¹). Agonal, statsgrundlæggende og kolonidannende aktivitet og hård heroisme - betoningen af disse træk hos grækerne har altså rod i antropologiske teorier om den ariske races fortræffelighed, og vi ved alle, hvad disse teorier har kunnet udvikle sig til under socialdarwinisters, imperialisters og fascisternes svedige hænder. Men det forhindrer ikke, at Burckhardts og Nietzsches beskrivelse - lige op imod skønmalerierne hos deres samtids liberale humanister og "katedersocialister" - af det græske liv som hårdt, umenneskeligt hårdt, var på sin plads; i alt fald har ingen oldtidsforsker siden kunnet ignorere det agonale. Og bemærk, at Nietzsche i passagen fra *Morgenröthe* underbygger sit udsagn med et tekststed; Nietzsche er nemlig græker-udlægger; nok slører han sine spor, men han er ekseget, pro-hellensk og anti-idealistisk.

Nietzsche betoner andetsteds sin gæld til forskellige antikke forfattere, af hvem forresten ingen er arkaiske grækere - nemlig til romerne Sallust og Horats og til grækeren Thukydides, Den Peloponnesiske Krigs uforfærdede diagnostiker. Nietzsches ord om Thukydides lyder i oversættelse:

Min rekreation, min forkærlighed, min kur mod al platonisme var til enhver tid Thukydides. Thukydides og, måske,

Macchiavellis *Fyrsten* er mest beslægtet med mig selv gennem den ubetingede vilje til ingen illusioner at gøre sig og se fornuften i realiteten - ikke i "fornuften", endnu mindre i "moralen" ... I Thukydid kommer sofist-kulturen, dvs. realist-kulturen, fuldendt til udtryk: denne uvurderlige bevægelse midt under de sokratiske skolers just da allevegne udbrydende moral- og ideal-svindel.

Det er interessant, at det der, ifølge Nietzsche her, kan rekreere og kurere, ikke er det fremmede, men tværtimod det man er mest beslægtet med. Det er også bemærkelsesværdigt, at medens den romerske historiker Sallust fremhæves som mønster for den strenge, komprimerede, epigrammatiske eller aforistiske stil, som Nietzsche "helt frem til [sin] Zarathustra" har søgt at lægge sig efter, så er det ikke stilen, men projektet der fremhæves hos sofist-eleven Thukydid, projektet forstået som Thukydids anti-moralistiske og anti-idealistiske indsats mod illusion og svindel. Og dog er denne forskel mellem fremhævelsen af sagen hos Thukydid og af stilen hos Sallust ikke absolut, for Sallusts sammentrængte stil har ifølge Nietzsche det ved sig, at den bliver "en kold ondskabsfuldhed", *eine kalte Bosheit*, "mod 'det skønne ord', men også mod 'den skønne følelse' ". Sallust er med andre ord en allieret mod føleriet - ikke meget anderledes end Thukydid. Og hvad med Horats, den tredje antikke forfatter som Nietzsche erklærer sin gæld til? Også hos digteren priser han den prægnante stil, dette maximum af "energi i tegnene", men derefter fortsætter han: "alt dette er romersk og - om man nu vil tro mig - fornemt par excellence. Den hele resterende poesi bliver derimod til noget alt for populært, til blot og bar følelses-sniksnak (*eine blosse Gefühls-Geschwätzigkeit*)." Igen fremhæves det anti-sentimentale, hvortil kommer det aristokratiske og elitære. Endvidere er der et moment som man endelig ikke må overhøre: Den romerske stil har evigheden i sig, den har dette *aere perennius*, dette "evigere end bronze" (som Nietzsche, med et citat fra Horats' ode 3. 30, taler om i forbindelse med Sallust og sin egen stil som den ses i bl.a. *Zarathustra*). Skriver du romersk, så dør du ikke helt.

Alt i alt finder Nietzsche altså ingen bedre modgift *mod* det wilhelmske antiksværmeri og *for* sin egen evige indsats end sådanne tre - klassiske - antikke forfattere: Thukydid, Sallust og Horats.

Nietzsche vidste, hvad han talte om, når han mobiliserede klassikerne mod sin samtids ny-klassicisme. Gennem ti års studier i det humanistiske gymnasium (først Naumburg, derefter Pforte) og fem års studier ved universitetet (først Bonn, dernæst Leipzig) plus ti års professorgerning (i Basel, en højborg for anti-modernisme) havde han erhvervet en viden om den græsk-romerske oldtid, som det er vanskeligt at danne sig en idé om for os nutidsmennesker, som nok ville bryde sammen allerede under "den hårde tugt", *die harte Zucht*,

Macchiavellis *Fyrsten* er mest beslægtet med mig selv gennem den ubetingede vilje til ingen illusioner at gøre sig og se fornuften i realiteten - ikke i "fornuften", endnu mindre i "moralen" ... I Thukydids kommer sofist-kulturen, dvs. realist-kulturen, fuldenkt til udtryk: denne uvurderlige bevægelse midt under de sokratiske skolers just da allevegne udbrydende moral- og ideal-svindler.

Det er interessant, at det der, ifølge Nietzsche her, kan rekreere og kurere, ikke er det fremmede, men tværtimod det man er mest beslægtet med. Det er også bemærkelsesværdigt, at medens den romerske historiker Sallust fremhæves som mønster for den strenge, komprimerede, epigrammatiske eller aforistiske stil, som Nietzsche "helt frem til [sin] Zarathustra" har søgt at lægge sig efter, så er det ikke stilen, men projektet der fremhæves hos sofist-eleven Thukydids, projektet forstået som Thukydids anti-moralistiske og anti-idealistiske indsats mod illusion og svindel. Og dog er denne forskel mellem fremhævelsen af sagen hos Thukydids og af stilen hos Sallust ikke absolut, for Sallusts sammentrængte stil har ifølge Nietzsche det ved sig, at den bliver "en kold ondskabsfuldhed", *eine kalte Bosheit*, "mod 'det skønne ord', men også mod 'den skønne følelse' ". Sallust er med andre ord en allieret mod føleriet - ikke meget anderledes end Thukydids. Og hvad med Horats, den tredje antikke forfatter som Nietzsche erklærer sin gæld til? Også hos digteren priser han den prægnante stil, dette maximum af "energi i tegnene", men derefter fortsætter han: "alt dette er romersk og - om man nu vil tro mig - fornemt par excellence. Den hele resterende poesi bliver derimod til noget alt for populært, til blot og bar følelses-sniksnak (*eine blosse Gefühls-Geschwätzigkeit*). Igen fremhæves det anti-sentimentale, hvortil kommer det aristokratiske og elitære. Endvidere er der et moment som man endelig ikke må overhøre: Den romerske stil har evigheden i sig, den har dette *aere perennius*, dette "evigere end bronze" (som Nietzsche, med et citat fra Horats' ode 3. 30, taler om i forbindelse med Sallust og sin egen stil som den ses i bl.a. *Zarathustra*). Skriver du romersk, så dør du ikke helt.

Alt i alt finder Nietzsche altså ingen bedre modgift *mod* det wilhelminske antiksværmeri og *for* sin egen evige indsats end sådanne tre - klassiske - antikke forfattere: Thukydids, Sallust og Horats.

Nietzsche vidste, hvad han talte om, når han mobiliserede klassikerne mod sin samtids ny-klassicisme. Gennem ti års studier i det humanistiske gymnasium (først Naumburg, derefter Pforte) og fem års studier ved universitetet (først Bonn, dernæst Leipzig) plus ti års professorgerning (i Basel, en højborg for anti-modernisme) havde han erhvervet en viden om den græsk-romerske oldtid, som det er vanskeligt at danne sig en idé om for os nutidsmennesker, som nok ville bryde sammen allerede under "den hårde tugt", *die harte Zucht*,

der herskede på et nyhumanistisk supergymnasium som Schulpforte, halvt kloster, halvt kaserne. I femten år havde Nietzsche studeret oldtiden, og som 24-årig blev han kaldet til Basel som professor i klassisk filologi og - nota bene - som lærer ved det til universitetet forberedende Pädagogium; han var en elskelig, velklædt, lidt affekteret-fornem mand² og en god lærer, optændt af pædagogisk eros. Hvor engageret og overraskende Nietzsche var som skolemand og fagkritiker, fremgår af den fjerde Utidssvarende Betragtning, den ufuldendte "Vi Filologer" fra 1875-76 (meget stof fra dette skrift indgik i *Menneskeligt - Altformenneskeligt*, 1878).

De ovenfor citerede ytringer af taknemmelighed mod Thukydids, Sallust og Horats stammer fra afsnittet "Was ich den Alten verdanke", "Hvad jeg har De Gamle at takke for", i det sene værk *Götzen-Dämmerung, Afgudernes Ragnarok* (1889) og er kun ét af mange vidnesbyrd om, at filosofen Nietzsche var æstetisk, følelsesmæssigt og videnskabeligt bundet til den antikke verden, den græske dog langt mere end den romerske. Og så var han dog på universitetet blevet præget og promoveret af en udtalt latinist - nemlig Friedrich Ritschl (1806-1876) som revolutionerede studiet af Plautus og undervejs kom i karambolage med en anden latinist på verdensplan, nemlig Johan Nicolai Madvig i København³. Ritschl skrev til Adolf Kiessling, Nietzsches drikfældige og uorganiserede forgænger i professoratet i Basel og måske den fineste Horats-fortøker i hele det 19. og 20. århundrede, følgende om "dieser Nietzsche":

Mange unge kræfter har jeg nu i 39 år set udvikle sig under minø øjne, men *aldrig* har jeg kendt en ung mand, respektive efter evne søgt at fremme en ung mand i min disciplina, som *så* tidligt og *så* ung allerede har været *så* moden som denne Nietzsche⁴.

Disse ord får så meget desto større vægt som de er udtalt, *ikke* af en filolog med hang til store synteser om de arkaiske grækere, men af Ritschl, ord-filolog og detaljeforsker om nogen.

Nietzsche arbejdede dog faktisk i sin studietid med det arkaiske Grækenland: dels den aristokratiske og meget højlydt pæderastiske digter Theognis fra Mégara, dels visse før-sokratiske filosoffer. Udforskningen af disse sidste krævede minutøse kildestudier af den i sig selv uninspirerende filosofihistorie af Diogenes Laërtios fra omkring 200 e. Kr., et værk som kildekritikeren Nietzsche har endevendt. Ritschl prieste den strenge metodebevidsthed i disse arbejder. Når det nogle få år senere, 1872, ikke ligefrem er *die strenge Methode* der springer i øjnene ved Nietzsches første bog, *Die Geburt der Tragödie*, skyldes det altså ikke, at han ikke mestrede den. Han var en til det yderste skolet ekseget, fremgået af 15 års studier i datidens førende humanvidenskab: klassisk filologi, og kunne

for så vidt være nået lige så langt som sin ven Rohde og sin (fra forsommeren '72) fjende Wilamowitz. Da Ritschl havde løbet *Tragediens Fødsel* igennem, noterede han i sin dagbog, at det var noget spirituelt bumleri, noget åndrigt sviregasteri: *geistreiche Schwimmelei*⁵. Nietzsche havde tabt sin fordums forkæmper, og det for stedse; bogens negative omtale (kap. 19) af Ritschls fjende, filologen og musikologen Otto Jahn lod åbenbart den tandløse, men bidske herre i Leipzig ret kold.

Vi kommer nærmere på *Tragediens Fødsel*, hvis vi kaster et blik tilbage på citatet ovenfor om Thukydid som kur mod platonismen. Sammenligningen mellem Thukydid og Macchiavelli havde været udført af mange før Nietzsche, ligesom det længe havde været erkendt, at Thukydid var stærkt påvirket af sofisternes, Sokrates' fjender. Men hvad ligger der i dette sidste? Thukydid betegner for Nietzsche realiseringen på et politisk stof af sofisternes erkendelsesteori (scepticisme, relativisme) og religionsfilosofi (mod enhver forsynstro). Der har vi det, det ægte græske: en verden uden nådigt forsyn ("omsorg" er den egentlige betydning af det græske ord, *prónoia*) og uden alle tings genoprettelse på den yderste dag. Kort sagt en verden uden den teleologiske teologi, som fra Sokrates og Platon formidles gennem stoikerne, denne "sokratiske skole" for hvilken gud = fornuft og omsorg, og ned til kristendommen, denne "Platonismus für das Volk". Når Nietzsche om Thukydid, sofisten-skeptikeren-kynikeren, siger, at han er en kur mod *al* (dvs. "al slags" eller "alskens") platonisme, så mener han, hvad han siger. Enhver der tror, at verden udvikler sig efter en fornuftig lovmæssighed, er en platoniker; for han er en af dem der ser fornuften i "fornuften", ikke i realiteten.

Nietzsche havde brudt med sin barnetro allerede i påsken 1861. På det intellektuelle plan var to faktorer afgørende her: Den 16-årige filologiske superbegavelse tiltalte af, at den historisk-kritiske metode, med dens principielle mistillid til det overleverede og dens utrættelige opsporing af modsigelser og anakronismer, nu ikke længere kun blev anvendt på oldtidens hedenske forfattere, men også på Bibelen og kirkefædrene. Den anden faktor var, at de eksakte videnskaber nu ekspanderede på alle fronter; det var den samme eksakt-videnskabelige indstilling, Nietzsche også priste hos sofisternes og Thukydids. Når et sådant samvirke mellem naturvidenskaberne og den filologiske bibelkritik over en bred front kunne sækularisere det udgående 1800-tal, antyder det noget om, hvor *hard-core* den filologiske metode er.

Da Nietzsche for alvor går løs på den opgave at vise, hvor hårdt det græske liv og hvor nådeløse de græske guder var, har han imidlertid lagt den strenge og hårde filologiske metode bag sig, i alt fald sådan som metoden almindeligvis

for så vidt være nået lige så langt som sin ven Rohde og sin (fra forsommeren '72) fjende Wilamowitz. Da Ritschl havde løbet *Tragediens Fødsel* igennem, noterede han i sin dagbog, at det var noget spirituelt bumleri, noget åndrigt svirgasteri: *geistreiche Schwärmerei*. Nietzsche havde tabt sin fordums forkæmper, og det for stedse; bogens negative omtale (kap. 19) af Ritschls fjende, filologen og musikologen Otto Jahn lod åbenbart den tændløse, men bidske herre i Leipzig ret kold.

Vi kommer nærmere på *Tragediens Fødsel*, hvis vi kaster et blik tilbage på citatet ovenfor om Thukydid som kur mod platonismen. Sammenligningen mellem Thukydid og Macchiavelli havde været udført af mange før Nietzsche, ligesom det længe havde været erkendt, at Thukydid var stærkt påvirket af sofisternes, Sokrates' fjender. Men hvad ligger der i dette sidste? Thukydid betegner for Nietzsche realiseringen på et politisk stof af sofisternes erkendelsesteori (scepticisme, relativisme) og religionsfilosofi (mod enhver forsynstro). Der har vi det, det ægte græske: en verden uden nådigt forsyn ("omsorg" er den egentlige betydning af det græske ord, *pronoia*) og uden alle tings genoprettelse på den yderste dag. Kort sagt en verden uden den teleologiske teologi, som fra Sokrates og Platon formidles gennem stoikerne, denne "sokratiske skole" for hvilken gud = fornuft og omsorg, og ned til kristendommen, denne "Platonismus für das Volk". Når Nietzsche om Thukydid, sofisten-skeptikeren-kynikeren, siger, at han er en kur mod *al* (dvs. "al slags" eller "alskens") platonisme, så mener han, hvad han siger. Enhver der tror, at verden udvikler sig efter en fornuftig lovmæssighed, er en platoniker; for han er en af dem der ser fornuften i "fornuften", ikke i realiteten.

Nietzsche havde brudt med sin barnetro allerede i påsken 1861. På det intellektuelle plan var to faktorer afgørende her: Den 16-årige filologiske superbegavelse tiltalte af, at den historisk-kritiske metode, med dens principielle mistillid til det overleverede og dens utrættelige opsporing af modsigelser og anakronismer, nu ikke længere kun blev anvendt på oldtidens hedenske forfattere, men også på Bibelen og kirkefædrene. Den anden faktor var, at de eksakte videnskaber nu ekspanderede på alle fronter; det var den samme eksakt-videnskabelige indstilling, Nietzsche også priste hos sofisternes og Thukydid. Når et sådant samvirke mellem naturvidenskaberne og den filologiske bibelkritik over en bred front kunne sækularisere det udgående 1800-tal, antyder det noget om, hvor *hard-core* den filologiske metode er.

Da Nietzsche for alvor går løs på den opgave at vise, hvor hårdt det græske liv og hvor nådeløse de græske guder var, har han imidlertid lagt den strenge og hårde filologiske metode bag sig, i alt fald sådan som metoden almindeligvis

fremtræder. Vi husker fra før passagen i *Morgenrøde* om kappestriden og dermed misundelsen og jalousien; og strid og jalousi inkluderede også guderne: "der var intet anstødeligt i at tillægge guderne noget misundeligt" (hvilket har sin rigtighed, som alle Herodot-læsere ved). Lad os se på denne anti-platoniske religionsfilosofi, som den kommer til udtryk i *Tragediens Fødsel*. Hugh Lloyd-Jones, den tidligere Oxford-professor i græsk, vurderer i sin afhandling "Nietzsche and the Study of the Ancient World" Nietzsches indsats for at nå bag om platonismens "filosofiske religion" og frem til den ægte græske religion som så stor og afgørende, at alle hans fejl og fortegninger fortoner sig i sammenligning med denne indsats for studiet af grækerne. Med tanke på især *Tragediens Fødsel* skriver Lloyd-Jones på side 9 i sin afhandling, idet han indledningsvis konstaterer, at Nietzsche trods alt langt ville foretrække en Winckelmanns ideer om græciteten som simplicitet og monumentalitet, altså som "edle Einfalt und stille Grösse", frem for sin samtids histori(c)isme (om hvilken mere nedenfor):

Gennem Nietzsches skrifter går der en strøm af kritik af det syn på den græske verden, som den gamle klassicisme anlagde, hvor meget han end foretrak klassicismens holdning til antikken frem for den nye historicismes holdning. Bag den af Winckelmann lovpriste ro og værdighed så Nietzsche den kamp der havde været nødvendig for at opnå balancen; han så at grækerne ikke havde undertrykt frygtelige og irrationelle kræfter, men brugt dem til deres eget formål. Det var Nietzsche og ikke Freud der opfandt begrebet om sublimering, der er så vigtigt i Nietzsches modne filosofi. Nietzsche så at oldtidens guder står for de rædsomme realiteter i et univers, hvor det at være menneske ikke er forbundet med særrettigheder. For ham var det der gav den tragiske helt mulighed for at vise sit heltemod, visheden om tilintetgørelse; og tragedien skænkede sine tilskuere trøst, ikke ved at rense deres affekter [Aristoteles' katharsis-lære afvises i kapitel 22 af *Tragediens Fødsel*], men ved at konfrontere dem med de grusomste sandheder om den menneskelige eksistens og ved at vise, hvordan det er disse sandheder der gør heroisme sand og livet værd at leve. Sammenlignet med en sådan indsigt, der hviler på en dybere vision af oldtidsreligionens virkelige natur og det store svælg der skiller den fra religioner af andre slags, bliver fejlene i Nietzsches bog, hvor grelle de end er, for ingenting at regne.

Et af de felter, hvor Lloyd-Jones, som nok kan være sentimental og unøjagtig, men både er en kyndig lærdomshistoriker og religionsfortolker, forfatter til *The Justice of Zeus* (1971/1983), virkelig taler med vægt, er just dette: den arkaiske og klassiske græske religions egenart og Nietzsches indsats for åbningen af "det store svælg der skiller den fra religioner af andre slags". Men der er ingen *visshed* for heltens tilintetgørelse i græske tragedier; mange af dem ender i genoprettelse, integration og forsoning. Oxfordprofessoren burde ikke tilslutte sig den vranglære der går under navnet pantragisme. – Nietzsche taler om dramaslutningerne i kapitel 17.

Tragediens Fødsel er en tynd og en tung bog, så Lloyd-Jones' karakteristik af den er velkommen, synes jeg. Men er det, han siger om Nietzsches opfindelse af begrebet sublimering mon træffende? Nej, "opfinderen" er Platon, der lader Sokrates advare imod enhver genitalsexuel kontakt (mellem mænd begribeligvis) ud fra den tanke, at enhver investering af energi i forfølgelsen af et lavere mål vil skade sjælens evne til at forfølge et højere mål. Når man holder fast ved, at det er Platon, der er ophav til begrebet om sublimering, opdager man noget interessant, nemlig at Nietzsche, om hvem vi ved, at *Symposion* var hans yndlingslektüre i gymnasietiden, ret tidligt dropper studiet af eros- og venskabsfilosoffen Platon⁶. Kort sagt: han mørklægger det store felt af Platon, der ikke, i alt fald ikke før renæssancens tænkere bearbejdede det kraftigt, indgik i kristendommen. Man kan forske i den mulige homoerotik i Schulpforta, man kan sondere i den obskøne og sort-romantiske tekst *Emphorion* fra 1862, og en forsker som Hermann Josef Schmidt kan argumentere for at homoerotik er en nøgle til Nietzsche - det er under alle omstændigheder bemærkelsesværdigt, at Nietzsche forbigår de to Platon-tekster, *Symposion* og *Faidros*, af hvilke den filhelleniske tradition, inklusive den wilhelminske og victorianske åndelighed, og herunder 1860'ernes fremspirende homoseksuelle emancipation, igen og igen søgte næring. Når der tales om, at ideen om sublimering er "så vigtig i Nietzsches modne filosofi", sigtes der antagelig til hans såkaldte polare eller antitetiske psykologi: at eftervisse "den skrækelige og onde baggrund for åndens største frembringelser".

Hvad Freud kunne lære hos Nietzsche, var hele fænomenet det ubevidste, snarere end "begrebet om sublimering". Men hermed hang det sammen på en særlig måde⁷, idet Freud - der havde bemærket, at Nietzsches "anelser og indsigter ofte på den mest forbløffende måde falder sammen med psykoanalysens majsommeligt vundne resultater" - for sin "uafhængigheds" skyld først virkelig læste Nietzsche efter offentliggørelsen af *Drømmetydning* (1900).

Der er et andet punkt, som fortjener en grundigere behandling, end det kan få her. Lloyd-Jones siger, at "Nietzsche så den kamp som havde været nødvendig for at opnå balancen", og mange roser Nietzsche for at have afvist klassicismens blegrøsa tale om grækernes *Heiterkeit* (af Winkel Holm træffende

Et af de felter, hvor Lloyd-Jones, som nok kan være sentimental og unøjagtig, men både er en kyndig lærdomshistoriker og religionsfortolker, forfatter til *The Justice of Zeus* (1971/1983), virkelig taler med vægt, er just dette: den arkaiske og klassiske græske religions egenart og Nietzsches indsats for åbningen af "det store svælg der skiller den fra religioner af andre slags". Men der er ingen *visbed* for heltens tilintetgørelse i græske tragedier; mange af dem ender i genoprettelse, integration og forsoning. Oxfordprofessoren burde ikke tilslutte sig den vranglære der går under navnet pantragisme. – Nietzsche taler om dramaslutningerne i kapitel 17.

Tragediens Fødsel er en tynd og en tung bog, så Lloyd-Jones' karakteristik af den er velkommen, synes jeg. Men er det, han siger om Nietzsches opfindelse af begrebet sublimering mon træffende? Nej, "opfinderen" er Platon, der lader Sokrates advare imod enhver genitalsexuel kontakt (mellem mænd begribeligvis) ud fra den tanke, at enhver investering af energi i forfølgelsen af et lavere mål vil skade sjælens evne til at forfølge et højere mål. Når man holder fast ved, at det er Platon, der er ophav til begrebet om sublimering, opdager man noget interessant, nemlig at Nietzsche, om hvem vi ved, at *Symposion* var hans yndlingslektur i gymnasietiden, ret tidligt dropper studiet af eros- og venskabsfilosoffen Platon⁶. Kort sagt: han mørklægger det store felt af Platon, der ikke, i alt fald ikke før renæssancens tænkere bearbejdede det kraftigt, indgik i kristendommen. Man kan forske i den mulige homoerotik i Schulpforta, man kan sondere i den obskone og sort-romantiske tekst *Euphorion* fra 1862, og en forsker som Hermann Josef Schmidt kan argumentere for at homoerotik er en nøgle til Nietzsche - det er under alle omstændigheder bemærkelsesværdigt, at Nietzsche forbigår de to Platon-tekster, *Symposion* og *Faidros*, af hvilke den filhelleniske tradition, inklusive den wilhelminske og victorianske åndelighed, og herunder 1860'ernes fremspirende homoseksuelle emancipation, igen og igen søgte næring. Når der tales om, at ideen om sublimering er "så vigtig i Nietzsches modne filosofi", sigtes der antagelig til hans såkaldte polære eller antitetiske psykologi: at eftervisse "den skrækkelige og onde baggrund for åndens største frembringelser".

Hvad Freud kunne lære hos Nietzsche, var hele fænomenet det ubevidste, snarere end "begrebet om sublimering". Men hermed hang det sammen på en særlig måde⁷, idet Freud - der havde bemærket, at Nietzsches "anelser og indsigter ofte på den mest forbløffende måde falder sammen med psykoanalysens majsommeligt vundne resultater" - for sin "uafhængigheds" skyld først virkelig læste Nietzsche efter offentliggørelsen af *Drømmetydning* (1900).

Der er et andet punkt, som fortjener en grundigere behandling, end det kan få her. Lloyd-Jones siger, at "Nietzsche så den kamp som havde været nødvendig for at opnå balancen", og mange roser Nietzsche for at have afvist klassicismens blegrosa tale om grækernes *Heiterkeit* (af Winkel Holm træffende

gengivet "sorgløshed", se fx kap. 9 og kap. 11 af *Tragediens Fødsel*). Det fortjener at nævnes, at Kierkegaard havde et sikkert blik for den græske *Heiterkeit* (et ord han benytter uoversat, dvs. som terminus technicus) som en disharmonisk harmoni: "I Aandsstyrke til paa eengang at see det Comiske og det Tragiske i det Samme culminerer Hedenskabet." Ingen periode har, ifølge Kierkegaard, nogen sinde været så langt fra at besidde denne græske åndsstyrke som det hegelianske 19. århundrede⁸.

Tragediens Fødsel er berømt for begrebsparret apollinsk-dionysisk; men faktisk er der i en del passager en tendens til at lade det apollinske blive absorberet af det dionysiske - en tendens til dionysisk monoteisme. En bruger af *Tragediens Fødsel* der er mindre taknemmeligt anlagt end Lloyd-Jones, vil med eftertryk afvise, at den græske religion bare tilnærmelsesvis kan beskrives som dionysisk monoteisme. Vil nogen så forsvare værket med, at pointen dog ligger i dobbeltheden, altså i modsætningsparret apollinsk-dionysisk - som bl.a. har rødder i Schopenhauers *Vorstellung* og *Wille* -, så lad ham først gendrive påstanden om, at det apollinske har en tendens til at blive opsuget, når det går hedt til i værket - for ikke tale om Nietzsches senere værker. Endelig er bogens fremstilling af det apollinske ikke klar nok til, at begrebet bliver virkelig operationelt. Hvordan er nemlig forholdet mellem det apollinske og det sokratiske (intellektualisme)? Og hvordan er forholdet mellem det apollinske og den græske centraldyd *sofrosyne* (driftskontrol)? Det skifter og forskubber sig i fremstillingens løb.

Fortolkere af *Tragediens Fødsel* - heriblandt Winkel Holm i indledningen til den danske oversættelse - henviser undertiden til en passage i Platons *Lovene* (653 d, hvortil Platon dernæst udtrykkeligt refererer tilbage i 665 a og 672 d) for at vise, at "allerede i antikken" hang Apollon og Dionysos tæt sammen. Men passagen hos Platon fremstiller på ingen måde de to guddomme som polære eller antitetiske; bemærk da også, at Platon taler om tre guddomme: Muserne, Museførereren Apollon og Dionysos; Dionysos omtales som "nummer tre" (665 a). Det Platon beskriver, er festerne i menneskenes liv, og Dionysos står her som ellers for rusen. Hvis der er et grundlag i græsk litteratur for parret apollinsk-dionysisk, er det ikke hos Platon, men hos Aiskhylos mere end 100 år længere tilbage i tiden, at dette grundlag skal søges (herom nedenfor).

Man må afvise Nietzsches tendens til total-dionysisme. Men Dionysos er en græsk gud, og det dionysiske samt de dionysiske orgier kan siges at være fremgæet af "det hellenske væsens dybeste rod", *aus der tiefsten Wurzel des Hellenischen*⁹. Kun en snes år efter 1872, nærmere bestemt i 1894, argumenterede Rohde - Nietzsches ven Rohde af alle! - for, at Dionysos ikke var en oprindelig græsk gud, men "en ny gud" der først relativt sent blev optaget i det olympiske pantheon. Hos Homer spiller Dionysos jo næsten ingen rolle, og i Euripides' tragedie *Bakkanterne* fremstilles Dionysos netop som "den frem-

mede", der kommer fra Lydien i øst og undergraver familie og stat. Således Rohde i storværket *Psyche* fra 1894, og denne doktrin - at Dionysos var u-græsk, en immigrant fra Thrakien - blev antaget af næsten alle, som altså fik en ekstra grund til at afvise Nietzsche, der i kapitel 2 af *Tragediens Fødsel* havde skrevet, at det dionysiske udgik fra det græske væsens "dybeste rod" og ikke var grækeren fremmed. Men Nietzsche fik ret: i 1961 fremlagdes to bronzealder-tavler (i Linear B-skrift, fundet i Pylos) med omtale af Dionysos, som altså *ikke* var en ny og fremmed gud. Dette skal med, når man vil bedømme Nietzsches fremstilling af "den vidunderlige blanding og dobbelthed" i det græske væsen. Nietzsche var en genial religionsfilosofisk psykolog.

Det skulle være klart nok, at Nietzsche ikke kommer rundt om hele den græske religion; bl.a. mangler han Zeus-religionen, altså grækernes hovedgud, og han mangler Afrodite-kulten og komedien. Disse udeladelser udpeges i alt fald af Hubert Cancik i *Nietzsches Antike* fra 1995 (s. 3, jf. 158), en forelæsningsrække med et suverænt overblik over emnet, dets motiver og ideologier. Det er vist rigtigt, at Nietzsche ikke har meget at sige om det træk ved græsk religion, at grækerne anbringer deres guder i komiske situationer og ler ad dem - uden at degradere dem; her ligger der ellers noget for en religionsfilosofisk psykolog som Nietzsche at udgrunde. Men det er ikke rigtigt, at Nietzsche forbigår komedien; for i sit ønske om at have græske allierede søger han - for at dokumentere en af de afgørende påstande i *Tragediens Fødsel*, nemlig at tragedien døde af bevidstgørelse - til grækernes største komediedigter, Aristofanes.

Man må studere kapitel 13 af *Tragediens Fødsel*. Nietzsche afslører her sin indsigt i den aristofaniske komedie, som sidestilles med rygtedannelsen ude i Athen og prises for sin "lykkelige sporsans" og sine "dybe instinkter". Aristokraten Nietzsche erkender komediegenrens folkelige rodfæstethed og i stedet for at afvise folkeligheden som populisme lytter han til den som mulig sandhed, sladderens særlige, måske dybe, sandhed, kunne man sige. Den folkelige aristofaniske komedie slår Sokrates og Euripides i hartkorn - og det er denne idé, Nietzsche tager til sig, når han skal forklare tragediens død. Man bør anerkende, at Nietzsche argumenterer filologisk i et kapitel som nr. 13; nok anfører han ikke belægsteder med kapitel og vers, men der er tale om en tæt filologisk bevisgang, hvor et kronvidne altså er Aristofanes, som tilhører de "i sandhed musikalske naturer" (kap. 17). Når det hedder, at Sokrates og Euripides som folkeforførere og sofister har ødelagt "den gamle marathonske, firskårne duelighed", så har Nietzsche faktisk på få linjer transporteret sin læser ind i det myrende centrum af verdens måske mest indflydelsesrige komedie, nemlig *Skyerne* fra 423 f. Kr. Under denne komedies synsvinkel er det altså sammen ét fedt eller *eins Bier*: Sokrates, sofisterne, Euripides, de demagogiske politikere og den moderne opdragelse, der forråder vore firskårne eller, på græsk, "firkantede" forfædre, "kæmperne fra Marathon", og i stedet producerer udspekule-

mede", der kommer fra Lydien i øst og undergraver familie og stat. Således Rohde i storværket *Psyche* fra 1894, og denne doktrin - at Dionysos var u-græsk, en immigrant fra Thrakien - blev antaget af næsten alle, som altså fik en ekstra grund til at afvise Nietzsche, der i kapitel 2 af *Tragediens Fødsel* havde skrevet, at det dionysiske udgik fra det græske væsens "dybeste rod" og ikke var grækeren fremmed. Men Nietzsche fik ret: i 1961 fremlagdes to bronzealder-tavler (i Linear B-skrift, fundet i Pylos) med omtale af Dionysos, som altså *ikke* var en ny og fremmed gud. Dette skal med, når man vil bedømme Nietzsches fremstilling af "den vidunderlige blanding og dobbelthed" i det græske væsen. Nietzsche var en genial religionsfilosofisk psykolog.

Det skulle være klart nok, at Nietzsche ikke kommer rundt om hele den græske religion; bl.a. mangler han Zeus-religionen, altså grækernes hovedgud, og han mangler Afrodite-kulten og komedien. Disse udeladelser udpeges i alt fald af Hubert Cancik i *Nietzsches Antike* fra 1995 (s. 3, jf. 158), en forelæsningsrække med et suverænt overblik over emnet, dets motiver og ideologier. Det er vist rigtigt, at Nietzsche ikke har meget at sige om det træk ved græsk religion, at grækerne anbringer deres guder i komiske situationer og ler ad dem - uden at degradere dem; her ligger der ellers noget for en religionsfilosofisk psykolog som Nietzsche at udgrunde. Men det er ikke rigtigt, at Nietzsche forbigår komedien; for i sit ønske om at have græske allierede søger han - for at dokumentere en af de afgørende påstande i *Tragediens Fødsel*, nemlig at tragedien døde af bevidstgørelse - til grækernes største komediedigter, Aristofanes.

Man må studere kapitel 13 af *Tragediens Fødsel*. Nietzsche afslører her sin indsigt i den aristofaniske komedie, som sidestilles med rygtedannelsen ude i Athen og prises for sin "lykkelige sporsans" og sine "dybe instinkter". Aristokraten Nietzsche erkender komediegenrens folkelige rodfæstethed og i stedet for at afvise folkeligheden som populisme lytter han til den som mulig sandhed, sladderens særlige, måske dybe, sandhed, kunne man sige. Den folkelige aristofaniske komedie slår Sokrates og Euripides i hartkorn - og det er denne idé, Nietzsche tager til sig, når han skal forklare tragediens død. Man bør anerkende, at Nietzsche argumenterer filologisk i et kapitel som nr. 13; nok anfører han ikke belægsteder med kapitel og vers, men der er tale om en tæt filologisk bevisgang, hvor et kronvidne altså er Aristofanes, som tilhører de "i sandhed musikalske naturer" (kap. 17). Når det hedder, at Sokrates og Euripides som folkeforførere og sofister har ødelagt "den gamle maratoniske, firskårne duelighed", så har Nietzsche faktisk på få linjer transporteret sin læser ind i det myrende centrum af verdens måske mest indflydelsesrige komedie, nemlig *Skyerne* fra 423 f. Kr. Under denne komedies synsvinkel er det altsammen ét fedt eller *eins Bier*: Sokrates, sofisterne, Euripides, de demagogiske politikere og den moderne opdragelse, der forråder vore firskårne eller, på græsk, "firkan-tede" forfædre, "kæmperne fra Marathon", og i stedet producerer udspekule-

rede slapsvanse¹⁰ (i alle betydninger af dette ord). Komedien når sine sandheder gennem ikke-distinktion, og heri ligner Nietzsches metode den komiske tilgang. Dette kunne gøres til genstand for nærmere udforskning: Nietzsche og Aristofanes - eller rettere den urgamle, såre simple verdensanskuelse der eksponerer sig gennem Aristofanes' højt sofistikerede kunst - er fælles om en fallisk anti-intellektualisme, hvis budskab er, at den utrættelige og rene, dvs. uselviske og affektfri, ånd er den *kastrerede* ånd, som det hedder i *Moralens Genealogi* 3.12 (en yndlingsreference blandt tilhængere af Michel Foucault).

Når Nietzsche ikke anfører belægsteder, skyldes det - uanset hvad han selv antyder i afsnit 3 af "Forsøg på en selvkritik" - ikke at han har sat sig ud over det basale krav til filologisk argumentation at udsagnene skal dokumenteres, det skyldes, at en ballast af belæg ville støde an mod både smag og takt, idet Nietzsche hos sine læsere forudsætter kendskab til i alt fald de vigtigste af de tilgrundliggende værker, som det altså ville være en overflodighed og en uhøflighed at referere til. Det er sigende, at Wagner i sit åbne brev til støtte for *Tragediens Fødsel* fremhæver fraværet af alle disse "uhyre citater fra den filologiske professions dokumentarkiv" som noget positivt og sætter "citativ" lig med "dræbende indholdsfattig" (Gründer 1969: 61). Men sagen er, at Nietzsche argumenterer filologisk, og det gør han endnu i den sidste af værkets tre dele (kapitlerne 16-25 om kulturens re-mytilisering), fx bygger udredningen i kap. 17 om tragediernes musik som vigtigere end ordene på "De Gamles vidnesbyrd", som han selv ganske uspecificeret siger; og den der ikke får at vide, at der virkelig findes kilder der taler om det athenske publikums massestrance à la rockkoncerter, må nødvendigvis betragte hele kap. 17 som ønsketænkning, et postulat fremsat af musikeren og komponisten Fried. Nietzsche.

Det ville på ingen måde være en fornærmelse mod nutidige danske læsere at anføre en note til et udtryk som "den gamle maratoniske, firskårne duelighed" og til forskelligt andet. Tværtimod er det et svigt både af den nutidige læser og af Nietzsche at lade passager der ved fremkomsten var klare nok, henligge i halvmørke nu. Pludselig står der noget om ægyptiske præster (kap. 17) - ren tågesnak, hvis det ikke oplyses, at der er tale om en dokumentation og argumentation med (skjult) henvisning til Platons *Timaios* 22 b. Men det værste er, at den uforberedte læser nemt får et skævt indtryk af *Tragediens Fødsel* som helhed, for det får man, hvis man antager, at Nietzsches udsagn om antikke forhold helt gennemgående er provokationer; i virkeligheden er meget af det - fx kap. 11 om Euripides som forbillede for den efter-aristofaniske komedie - filologisk skolelærdom og aldeles ukontroversielt. Den i hele værket gennemtrængende foragt for Euripides var nærmest romantisk konvention; man læste jo brødrene Schlegel, og de fordømmer denne "rationalist". Et tredje punkt er mere kompliceret: Næsten alle kritiserer den altopslugende dionysiske reduktion, der kommer til udtryk i kapitel 10's lære om, at *alle* skikkelser i de græske

tragedier i grunden er masker for den lidende Dionysos. Vel er dette på ingen måde filologisk børnelærdom, men det er ikke helt grebet ud af luften, når Nietzsche kalder det ”en uanfægtelig overlevering”; han sigter til Herodot 5.67.5 (som dette sted var blevet fortolket af den store filolog Karl Otfried Müller). Og så meget kender vi, gennem fragmenterne, til Aiskhylos’ tragedie-trilogi om Lykurgos, Dionysos’ forfølger, at vi kan se, at Nietzsche ville have styrket sin påstand om, at alle græske tragedier i grunden er passionsdramaer om Dionysos’ lidelser, ved at henvise til *Lykurgien*. Disse tre dramaer i trilogien ville endvidere, hvis de havde været bevaret i deres helhed, muligvis/sandsynligvis have fremstillet en strid (og måske til sidst en forsoning) mellem tilhængere af henholdsvis Apollon og Dionysos og dermed have støttet Nietzsches idé om polariteten apollinsk-dionysisk.

Den Tragiske Tidsalders instinktsikkerhed er af Sokrates blevet ”hældt ud i støvet som en trylledrik” (kap. 13). Så meget lærer Nietzsche af *Skjærne*. Men der er også en passage i Aristofanes’ *Frøerne* (fra 405), der viser, hvor meget Nietzsche forlader sig på Aristofanes i sin krig mod sokratismen. Da digterdysten i *Frøerne* er afgjort i Aiskhylos’ favør og Euripides’ ynkelige disfavør, synger koret en sang om det som kunne tænde lys i øjnene på enhver digter af og tilskuer til komedier, en sang om *kharis*, ynde (nedenfor forsøgt gengivet med: liv og charme). På *kharis*’ side er *mousiké* og *tragoidiké tekhné*, dvs. musik og tragediekunst. På den modsatte side er egenskaber som *semmós*/selvhøjtidelig, påtaget-fornem (som professor Nietzsche!) og *argós*/arbejdssky; på den yndeforladte side er der desuden hårløverisk, distingverende snak og i sidste linje rablende vanvid; og der er Sokrates og ”den der sidder ved siden af ham”. Det er for mig klart, at denne til alle tider meget berømte strofe, hvor musik og tragedie sidestilles, blev en hovedkilde for Nietzsche i *Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik*; for Nietzsche er Aristofanes en elsket bundsforvant, hos hvem han har lært, at Sokrates er en fjende af musik, tragedie og yndefuld livsappetit. *Frøerne* 1491-1499 lyder i min oversættelse sålunde:

Liv og charme er: når
snak på Sokrates’ lær
uden spor af musik,
uden kunst og tragik
ikke lokker.

tragedier i grunden er masker for den lidende Dionysos. Vel er dette på ingen måde filologisk børnelærdom, men det er ikke helt grebet ud af luften, når Nietzsche kalder det "en uanfægtelig overlevering"; han sigter til Herodot 5.67.5 (som dette sted var blevet fortolket af den store filolog Karl Otfried Müller). Og så meget kender vi, gennem fragmenterne, til Aiskhylos' tragedie-trilogi om Lykurgos, Dionysos' forfølger, at vi kan se, at Nietzsche ville have styrket sin påstand om, at alle græske tragedier i grunden er passionsdramaer om Dionysos' lidelser, ved at henvise til *Lykurgien*. Disse tre dramaer i trilogien ville endvidere, hvis de havde været bevaret i deres helhed, muligvis/sandsynligvis have fremstillet en strid (og måske til sidst en forsoning) mellem tilhængere af henholdsvis Apollon og Dionysos og dermed have støttet Nietzsches idé om polariteten apollinsk-dionysisk.

Den Tragiske Tidsalders instinktsikkerhed er af Sokrates blevet "hældt ud i støvet som en trylledrik" (kap. 13). Så meget lærer Nietzsche af *Skyerne*. Men der er også en passage i Aristofanes' *Fraerne* (fra 405), der viser, hvor meget Nietzsche forlader sig på Aristofanes i sin krig mod sokratismen. Da digterdysten i *Fraerne* er afgjort i Aiskhylos' favør og Euripides' ynkelige udfordring, synger koret en sang om det som kunne tænde lys i øjnene på enhver digter af og tilskuer til komedier, en sang om *kebaris*, ynde (nedenfor forsøgt gengivet med: liv og charme). På *kebaris'* side er *mousiké* og *tragoidiké tekhné*, dvs. musekunst og tragediekunst. På den modsatte side er egenskaber som *semnós*/selvhøjtidelig, påtaget-fornem (som professor Nietzsches!) og *argós*/arbejdssky; på den yndefulde side er der desuden hårløverisk, distingverende snak og i sidste linje rablende vanvid; og der er Sokrates og "den der sidder ved siden af ham". Det er for mig klart, at denne til alle tider meget berømte strofe, hvor musik og tragedie sidestilles, blev en hovedkilde for Nietzsche i *Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik*; for Nietzsche er Aristofanes en elsket bundsforvant, hos hvem han har lært, at Sokrates er en fjende af musik, tragedie og yndefuld livsappetit. *Fraerne* 1491-1499 lyder i min oversættelse sålunde:

Liv og charme er: når
snak på Sokrates' lær
uden spor af musik,
uden kunst og tragik
ikke lokker.

Forme selvglade fraser,
pille sproget i laser
kan de knærende pinger
uden at røre en finger,
til det rabler.

Kebaris var det høje mål for de arkaiske grækere: arkaisk tid var *the age of grace*, yndens tid; og denne glæde ved *kebaris* havde komediegenren, anti-intellektuel og instinkthylende som den var, bevaret og holdt strømmende i klassisk tid - af hvilken grund Nietzsche, for hvem *Grazie* og *Anmut* og dans og latter var det bedste han vidste, har været lykkelig for at få Aristofanes på sin side.

Hvad kan man gøre for at komme videre med *Tragediens Fødsel*? Man kan fra værkets religions- og litteraturhistoriske midtled (kapitlerne 5-15) vælge sig kapitel 9 om *Kong Odipus/Odipus i Kolonos* og *Prometheus*. Nietzsche har selv udpeget Prometheus-temaet som centralt ved at lade bogen udstyre med en titelvignet der forestiller den lænkesprængende Prometheus; nok er dette lille billede mislykket, men det burde have været medtaget i alle senere udgaver, for ikke at fratage bogen "den glorie af aktivitet" der ifølge kapitel 9 omstråler tragedien *Prometheus*. Det titaniske menneske tvinger dér - ifølge Nietzsche - guderne til at indgå et forbund med sig. "Denne titaniske trang til ligesom at blive en Atlas [Atlas, Prometheus' broder] for alle enkeltmennesker og på sin brede ryg at bære dem højere og højere, videre og videre, dét er det fælles mellem det prometheiske og det dionysiske."

Prometheus på titelbladet udpeger *Tragediens Fødsel* som et bekendelseskraft for en ny-gammel missionerende religion, og dedikationen til den knap tres-årige komponist og skribent Richard Wagner (endnu bevaret i andet oplag i 1874, men strøget i anden udgave anno 1886, efter bruddet i 1878 med ægteparret Wagner) antyder at bogen er et programskrift for den wagnerske kulturreformbevægelse. Disse to formål hænger godt sammen, især da Nietzsche ser græske og germanske myter på én linje (se kapitel 24); men kan man virkelig forestille sig, at forfatteren til en så ekstremt formålsstyret bog, som ydermere er blevet kort og kaotisk for ham, skulle kunne få ro og råderum til at kaste et frit forskende blik på sit emne - der forresten var vidt udforsket, ja temmelig fortærsket allerede i 1872 -: tragediens oprindelse? Ja, det kunne jo være, at hele dette religionsstiftende og musikreformatoriske hurlumhej var det rette miljø for en forsker som Nietzsche at gøre historiske erkendelser i.

I 1972 mente Lloyd-Jones altså, at Nietzsche havde vundet afgørende religionshistoriske eller religionspsykologiske indsigter i sin bog. Anderledes så det ud ved bogens fremkomst 100 år forinden, hvor den 23-årige dr.phil. Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff (1848-1931), som i de følgende årtier blev et af de største klassisk-filologiske genier nogen sinde og som trods mange opgør

præger vores videnskab den dag i dag, med et ekko af kapitel tyves religionsstiftende finale, skriver:

Kun ét forlanger jeg: lad hr. N. holde ord, lad ham gribe thyrsosstaven, lad ham drage fra Indien til Grækenland, men lad ham stige ned fra det kateder, hvor han skal lære andre videnskab; tigre og pantere kan han samle om sine knæ, men ikke Tysklands filologiske ungdom, som i det selvfornægtende arbejdes askese skal lære overalt alene at søge sandheden [...].

I 1879, altså syv år senere, nedlagde Nietzsche endegyldigt sit professorat i Basel. Årsagerne var mange og komplicerede, bl.a. helbredsproblemer og arbejdspress - og desuden havde han i flere år ikke produceret lærde afhandlinger til filologiske tidsskrifter.

Men Wilamowitz skriver i sine *Erinnerungen* (1928) enkelt og selvtillidsfuldt om denne sag. Efter at have rost den dionysiske ånd i Nietzsches senere digtninge noterer Wilamowitz om sin pamflet fra 1872:

Nok er meget i mit skrift puerilt, men hvad angår slutresultatet fik jeg en fuldtræffer. Han gjorde hvad jeg opfordrede ham til, opgav lærestol og videnskab og blev profet, for en irreligiøs religion og en ufilosofisk filosofi. Dertil gav hans dæmon ham retten; han havde ånden og kraften dertil. Om selvforgudelsen og blasfemierne mod sokraterik og kristendom vil skænke ham sejren, må fremtiden vise.

Ja, det var fremtiden det gjaldt, og "Fremtidsfilologi", *Zukunftphilologie!* var titlen på den pamflet, hvormed Wilamowitz i 1872 reagerede på *Tragediens Fødsel* og på en lovprisning deraf ved Nietzsches ven, den fremragende filolog Erwin Rohde (1845-1898). Efter at selveste Richard Wagner (i et myndigt og muntert "åbent brev" til Nietzsche) og Rohde i skriftet "Røvhulsfilologi", *Afterphilologie*, som er rettet til Wagner, havde forsvaret Nietzsche mod Wilamowitz, udsendte denne *Zukunftphilologie! Zweites Stück*, og med disse 5 bidrag var polemikken forbi i første omgang. Man må til en begyndelse gerne vide, at selv om Wilamowitz priser forskerens "selv-løse", *selbstlos*, given sig hen til videnskaben, er han ikke nogen berøringsangst stuelærd og har ingen som helst principielle indvendinger mod det at aktualisere grækerne og gøre brug af dem i det moderne liv. Tværtimod stiller han fra første til sidste færd sin videnskab om grækerne til rådighed for den store tyske sag, ja "det tyske sværd" (sammenlign Nietzsches omtale i kap. 23 af *Den Fransk-Tyske Krigs* "sejrrige tapperhed og blodige

præger vores videnskab den dag i dag, med et ekko af kapitel tyves religionsstiftende finale, skriver:

Kun ét forlanger jeg: lad hr. N. holde ord, lad ham gribe thyrsosstaven, lad ham drage fra Indien til Grækenland, men lad ham stige ned fra det kateder, hvor han skal lære andre videnskab; tigre og pantere kan han samle om sine knæ, men ikke Tysklands filologiske ungdom, som i det selvfornægtende arbejdes askese skal lære overalt alene at søge sandheden [...].

I 1879, altså syv år senere, nedlagde Nietzsche endegyldigt sit professorat i Basel. Årsagerne var mange og komplicerede, bl.a. helbredsproblemer og arbejdspress - og desuden havde han i flere år ikke produceret lærde afhandlinger til filologiske tidsskrifter.

Men Wilamowitz skriver i sine *Erinnerungen* (1928) enkelt og selvtillidsfuldt om denne sag. Efter at have rost den dionysiske ånd i Nietzsches senere digtninge noterer Wilamowitz om sin pamflet fra 1872:

Nok er meget i mit skrift puerilt, men hvad angår slutresultatet fik jeg en fuldtræffer. Han gjorde hvad jeg opfordrede ham til, opgav lærestol og videnskab og blev profet, for en irreligiøs religion og en ufilosofisk filosofi. Dertil gav hans dæmon ham retten; han havde ånden og kraften dertil. Om selvforgudelsen og blasfemierne mod sokratik og kristendom vil skænke ham sejren, må fremtiden vise.

Ja, det var fremtiden det galdt, og "Fremtidsfilologi!", *Zukunftphilologie!* var titlen på den pamflet, hvormed Wilamowitz i 1872 reagerede på *Tragediens Fødsel* og på en lovprisning deraf ved Nietzsches ven, den fremragende filolog Erwin Rohde (1845-1898). Efter at selveste Richard Wagner (i et myndigt og muntert "åbent brev" til Nietzsche) og Rohde i skriftet "Røvhulsfilologi", *Afterphilologie*, som er rettet til Wagner, havde forsvaret Nietzsche mod Wilamowitz, udsendte denne *Zukunftphilologie! Zweites Stück*, og med disse 5 bidrag var polemikken forbi i første omgang. Man må til en begyndelse gerne vide, at selv om Wilamowitz priser forskerens "selv-løse", *selbstlos*, given sig hen til videnskaben, er han ikke nogen berøringsangst stuelærd og har ingen som helst principielle indvendinger mod det at aktualisere grækerne og gøre brug af dem i det moderne liv. Tværtimod stiller han fra første til sidste færd sin videnskab om grækerne til rådighed for den store tyske sag, ja "det tyske sværd" (sammenlign Nietzsches omtale i kap. 23 af Den Fransk-Tyske Krigs "sejrrige tapperhed og blodige

glorie" - bemærk "sejrrig"). Wilamowitz og Nietzsche er altså i princippet enige om, at grækerne kan, ja bør bruges til at forny den moderne kultur.

Unge Wilamowitz havde på sin første pamflets titelblad anbragt, ikke Prometheus og heller ikke Eva, men et citat fra Aristofanes, hvormed der opnås en karakteristik af *Tragediens Fødsel* som *katapygosyne*, "udmåsethed" - et abstrakt substantiv der betegner sindelaget hos en mand der har ladet sig analt penetrere mere end godt er; *kusseri* kan vi vel sige.

Aristofanes-citatets tre jambiske trimetre kan oversættes som følger (Aristofanes fragment 128 Kassel-Austin):

Vinaigre, fennikel, strandløg, sølvbedeblad,
dolmades, frikassé og hjerne i origano
- det rene kusseri mod et ordentligt stykke kød.

Sjofelheder lever ofte af et tvetydigt forholdsord; således også her: "mod" betyder både "i sammenligning med" og "over for" i lokal forstand. Det hele overkrydrede smagsbombardement er "udmåsethed" over for det "ordentlige stykke kød". Et sådant mener unge junker Ulrich givetvis at ligge inde med. Dette her er fallisk filologi af reneste vand, og Wilamowitz kunne have sparet sig sin rynken på næsen (i pamflet nr. to) over Rohdes titel "Røvhulsfilologi", som jo er lige i øjet, idet den så at sige vender Wilamowitz's falliske demonstration 180 grader: Din brochure er noget l...! Titlen *Afterphilologie* var forresten et påfund af den teologiske kollega Franz Overbeck¹¹.

Wilamowitz's valg af motto er ualmindelig ondartet: Aristofanes, Nietzsches allierede, bruges imod ham, og Euripides, Nietzsches tragediemorder ved siden af Sokrates, slås Nietzsche i hartkorn med, idet nemlig de tre Aristofanes-linjer oprindelig var vendt mod Euripides' kaotiske stil; den slags sexistisk stilkritik er en aristofanisk specialitet. Nietzsche havde beskyldt Euripides for at være dekadent og får nu via mottoet stukket et: Du kan selv være dekadent! i næsen.

Anklagen mod *Tragediens Fødsel* for at være kvindagtig står i skarp kontrast til bogens egne ord, bl.a. netop i kapitel 9 om den ariske mand (Prometheus) versus den semitiske kvinde (Eva). Men interessant nok kalder Nietzsche selv senere, i 1886, i "Forsøg på en selvkritik" *Tragediens Fødsel* rasende og forvirret i billedsproget, "præget af føleri" og "her og der tilsukret indtil det feminine": "bilderwüthig und bilderwirrend, gefühlsam, hier und da verzuckert bis zum Femininischen". Nietzsches norm er nu "den romerske stil", "evigere end bronze".

Han kan beklage stilen, men Wilamowitz nævnes aldrig af Nietzsche, som i det hele taget ikke var noget uforfærdet menneske. Wagner beder i sit åbne brev til Nietzsche udtrykkeligt denne om at svare på de spørgsmål angå-

ende de klassiske studiers betydning for dannelse og kunst, som Wagner stiller i det pågældende brev. Uden virkning. Og Wagner indleder sit brev med at afsløre, at det er Nietzsche, der har sendt ham Wilamowitz's pamflet. Velsagtens med det formål at vise, at Nietzsche allerede trak i trådene og lige så godt kunne tage bladet fra munden. - Uofficielt talte Nietzsche og vennerne om, at Wilamowitz såmænd bare var talerør for en kreds af berliner-jøder (Wilamowitz, denne ærkeprøjer der bestemt ikke var nogen jødeven¹²). Dog fortjener også en passus i et brev fra Nietzsche til Rohde at nævnes (8.6.1872): Nietzsche mindes, hvordan Wilamowitz i efteråret 1871 (lige hjemkommen fra fronten) havde besøgt ham for at gøre professoren sin opvartning. Nietzsche fortæller i brevet, at han dengang rådede Wilamowitz til at tage hans nye bog, som snart udkom, alvorligt, og tilføjer så i brevet, med tanke på *Zukunftsphilologie!*, som han havde læst dagen inden: "Det har han gjort, på sin måde. Das hat er, in seiner Art, gethan." De havde kendt hinanden og konkurreret siden drengetiden i Schulpforte og studenterdagene i Bonn, idet dog Wilamowitz var fire år yngre end Nietzsche.

Wilamowitz beskylder Nietzsche for "uvidenhed" og "mangel på sandhedskærlighed", og frem mellem de mere teknisk-filologiske argumenter rager følgende tre principielle - filosofiske og teologiske - uenigheder op: Wilamowitz bekender sig til troen på verdensindretningens fornuftige lovmæssighed. Han bekender sig til overbevisningen om ordets og fornuftens primat over musikken. Og til denne optimisme og logocentrisme føjer han, så vidt jeg forstår ham, en bekendelse til virkeligheden, som "evangelisten" Nietzsche forråder i sin apollinsk-dionysiske drømme-rus-viddom, *Traum-Rausch-Weisheit*. Her skilles vandene naturligvis, thi for Nietzsche er den realitet, som drømmen og rusen indvier i, virkeligere end noget, Wilamowitz vil vide af.

Det er jo det, der har afgjort sagen: at "fremtidsfilologerne" opterede for det ubevidste, og den *Mythus* der bringer lægedom mod kritik og abstraktion (kap. 23). Hermed havde de vundet den anti-victorianske og anti-wilhelmske eftertid, i England Cambridge-skolen der studerede grækerne i etnografiens lys, i Tyskland kredsen omkring poeten Stefan George (1868-1933) og i Danmark allerede halvfemser-digterne: *Die Welt ist tief*... Så kan Wilamowitz nok så meget overtræffe Rohde i polemiske fuldtræffere, fx den om søndagstillægget til *Norddeutsche Allgemeine Zeitung* - hvor Rohdes første indlæg og Wagners åbne brev fremkom - der nu er blevet et dionysisk organ. Rohdes skrift leverer ikke særlig flot polemik, det skæmmes af at det kryber for Wagner og taler sammenspist om "vor ven" - som under det hele forbliver som graven tavs.

Det kan imidlertid være meget godt med de friske polemiske fuldtræffere, de tilhørte allerede en svindende æra; på sine gamle dage sagde Wilamowitz: "Jeg polemiserer kun ugerne", og nuomstunder regnes polemik for udslag af frustration, hævnthirst og lavhed.

ende de klassiske studiers betydning for dannelse og kunst, som Wagner stiller i det pågældende brev. Uden virkning. Og Wagner indleder sit brev med at afsløre, at det er Nietzsche, der har sendt ham Wilamowitz's pamflet. Velsagtens med det formål at vise, at Nietzsche allerede trak i trådene og lige så godt kunne tage bladet fra munden. - Uofficielt talte Nietzsche og vennerne om, at Wilamowitz såmænd bare var talerør for en kreds af berliner-jøder (Wilamowitz, denne ærkeprøjer der bestemt ikke var nogen jødeven¹²). Dog fortjener også en passus i et brev fra Nietzsche til Rohde at nævnes (8.6.1872): Nietzsche mindes, hvordan Wilamowitz i efteråret 1871 (lige hjemkommen fra fronten) havde besøgt ham for at gøre professoren sin opvartning. Nietzsche fortæller i brevet, at han dengang rådede Wilamowitz til at tage hans nye bog, som snart udkom, alvorligt, og tilføjer så i brevet, med tanke på *Zukunftsphilologie*, som han havde læst dagen inden: "Det har han gjort, på sin måde. Das hat er, in seiner Art, gethan." De havde kendt hinanden og konkurreret siden drengetiden i Schulpforte og studenterdagene i Bonn, idet dog Wilamowitz var fire år yngre end Nietzsche.

Wilamowitz beskylder Nietzsche for "uvidenhed" og "mangel på sandhedskærlighed", og frem mellem de mere teknisk-filologiske argumenter rager følgende tre principielle - filosofiske og teologiske - uenigheder op: Wilamowitz bekender sig til troen på verdensindretningens fornuftige lovmæssighed. Han bekender sig til overbevisningen om ordets og fornuftens primat over musikken. Og til denne optimisme og logocentrisme føjer han, så vidt jeg forstår ham, en bekendelse til virkeligheden, som "evangelisten" Nietzsche forråder i sin apollinsk-dionysiske drømme-rus-visdom, *Traum-Rausch-Weisheit*. Her skilles vandene naturligvis, thi for Nietzsche er den realitet, som drømmen og rusen indvier i, virkeligere end noget, Wilamowitz vil vide af.

Det er jo det, der har afgjort sagen: at "fremtidsfilologerne" opterede for det ubevidste, og den *Mythos* der bringer lægedom mod kritik og abstraktion (kap. 23). Hermed havde de vundet den anti-victorianske og anti-wilhelminske eftertid, i England Cambridge-skolen der studerede grækerne i etnografiens lys, i Tyskland kredsen omkring poeten Stefan George (1868-1933) og i Danmark allerede halvfemser-digterne: *Die Welt ist tief...* Så kan Wilamowitz nok så meget overtræffe Rohde i polemiske fuldtræffere, fx den om søndagstillægget til *Norddeutsche Allgemeine Zeitung* - hvor Rohdes første indlæg og Wagners åbne brev fremkom - der nu er blevet et dionysisk organ. Rohdes skrift leverer ikke særlig flot polemik, det skæmmes af at det kryber for Wagner og taler sammenspielt om "vor ven" - som under det hele forbliver som graven tavs.

Det kan imidlertid være meget godt med de friske polemiske fuldtræffere, de tilhørte allerede en svindende æra; på sine gamle dage sagde Wilamowitz: "Jeg polemiserer kun ugerne", og nuomstunder regnes polemik for udslag af frustration, hævnthørst og lavhed.

Fælles for Nietzsche og Wilamowitz er, at klassicismen har greb i dem begge: Wilamowitz kan nok så meget tilslutte sig en (o. 1870) moderne histori(c)i)sme, for hvilken alle aspekter af oldtiden er principielt lige vigtige; klassikerne ér og bliver dog normative for ham, han siger: Jeg bekender mig til den platoniske tro, *Fidem profiteor Platoniam*, og han gør honnør for Euripides' ord om at tjene Khariterne og Muserne¹³. Nietzsche, som er afvisende over for histori(c)i)smen og sætter *Mythos* over *Historie & Kritik*, kan nok så meget hæve sig til musikreligionsstiftende titan; han ér og bliver dog grækofil og græcist, og da *Tragediens Fødsel* blev angrebet, ville han indrykke en annonce i den *filologiske* avertisements-tidende, *Philologischer Anzeiger* (som dog blev afvist af redaktionen¹⁴). Nietzsche mente akkurat som Winckelmann, at grækerne også fysisk var smukkere end alle senere mennesker¹⁵; så grækofil var han, og det havde han været, *der kleine Pastor*, siden han var tolv.

Nietzsche selv ville ikke have søgt at værgе sin bog mod filologerne ved at sige, at det jo er en *filosofisk* bog, som filologer ikke har nogen særlig adkomst til at mene noget om. *Tragediens Fødsel* er det første - og hidtil eneste - eksempel på *filologi* der har udsøgt sig den opgave at udforske antropologiske, kosmologiske og psykologiske *Kräfte*, med det formål at hverve tilhængere for den wagnerske kulturreform og fremtidsmusik (*Zukunftsmusik*, det Wagner-slogan, Wilamowitz håner med sin titel). I første omgang faldt bogen til den kolde jord, skudt ned af Wilamowitz's pamfletter; pamfletterne gik som varmt brød, hvorimod der endnu i 1886 lå usolgte eksemplarer af *Die Geburt der Tragödie* hos forlæggeren¹⁶. Men i dag er *Tragediens Fødsel* verdens berømteste bog om den græske tragedie næst efter Aristoteles' *Poetik*, og Wilamowitz's 75 sider om tragediens oprindelse og væsen ligger stille og lidet ænsede hen et sted i *Einleitung in die griechische Tragödie* (1889). Det ville have vidnet godt for verden, om den havde evnet at kaperе dem begge.

Noter.

1. Ernst Curtius (1856): Cancik 1995: 41, jf. 62 f.
2. "eine Affektation von Vornehmheit" ifølge hans kollega Franz Overbeck: Cancik 1995: 27.
3. Ritschl og Madvig: Se *Københavns Universitet 1479-1979. Bind VIII: Klassisk filologi efter 1800*. Af Ivan Boserup. København 1992: 329.
4. Ritschls brev til Kiessling citeret efter Schlechtas Nietzsche-udg. (6. udg. 1969) bd. 5, 1360 f.
5. Ritschl om *Geburt*: Calder 1983: 186.
6. Om Nietzsche og den platoniske erotik (historisk-filologisk og aktuelt) se Cancik 1995: 156 f., 165 n. 31, jf. s. 11.
7. Freud taler om Nietzsche i sin *Selbstdarstellung*, se Cancik 1995: 57 f.
8. Kierkegaard-citatet stammer fra *Stadier*, 8: 220 i Folkeudgaven (1963). Mere hos Ole Thomsen 1993: 103.
9. Det er forkert at oversætte: "ud af hellenismens dybeste rod". Hellenismen betegner den efterklassiske æra (330-30 f. Kr.), og det er ikke den der er tale om. Ordet hellenisme betegner en periode og det kan ikke betyde andet på dansk - modsat på engelsk, hvor *Hellenism* kan betyde det der på

tyisk hedder *Griechentum* og på Kierkegaards og vort mål: *græcitet*.

10. Athenerne er blevet slapsvansø: Se Første Dyst i Aristofanes *Skjærne*, 889-1114, bemærk 1082-1104.
11. Calder 1983: 210, 211.
12. Fremtidsfilologerne om berliner-jøder etc.: Calder 1983: 198, 209, se også 188 f. Wilamowitz (som 80-årig) om jøder: *Erinnerungen* 38-41; jf. Canfora 1985: 75 f.
13. Euripides *Herakles* 674-677.
14. Forlydendet om annonce i *Philologischer Anzeiger* findes hos Wilamowitz, *Gründer* 1969: 116.
15. Se bl.a. "Forsøg på en selvkritik" afsnittene 1 og 4.
16. Calder 1983: 218.

Litteraturliste

- Aristofanes *Skjærne*: (1982) Oversat og forsynet med indledning om Aristofanes' komedier af Ole Thomsen, København. - Om Nietzsche på ss. 53-66.
- Bremmer, Jan N.: (1999) *Greek Religion*, Oxford.
- Calder III, William Musgrave: (1983) "The Wilamowitz-Nietzsche Struggle: New Documents and a Reappraisal." *Studies in the Modern History of Classical Scholarship*, Napoli: 183-223.
- Cancik, Hubert: (1995) *Nietzsches Antike. Eine Vorlesung*, Stuttgart. - Der er tale om 11 forelæsninger. I år 2000 kom en revideret andenudgave.
- Canfora, Luciano: (1985) "Wilamowitz: "Politik" in der Wissenschaft." Calder III, William M. et alii, eds., *Wilamowitz nach 50 Jahren*, Darmstadt: 56-79.
- Dahl, Per: (2000) "Die guten Nordwinde aus Kopenhagen. Georg Brandes und die Einführung Nietzsches in Skandinavien." Schirmer, Andreas & Schmidt, Rüdiger, eds., *Widersprüche. Zur frühen Nietzsche-Rezeption*, Weimar: 11-22.
- Gründer, Karlfried: (1969) *Der Streit um Nietzsches "Geburt der Tragödie". Die Schriften von E. Rohde, R. Wagner, U. v. Wilamowitz-Moellendorff zusammengestellt und eingeleitet von K.G.*, Hildesheim.
- Jenkyns, Richard: (1980) *The Victorians and Ancient Greece*, Oxford.
- Lloyd-Jones, Hugh: (1976) "Nietzsche and the Study of the Ancient World." O'Flaherty, James C. et alii, eds., *Studies in Nietzsche and the Classical Tradition*, Chapel Hill: 1-15. - Lloyd-Jones' foredrag er fra 1972.
- MacLachlan, Bonnie: (1993) *The Age of Grace. Charis in Early Greek Poetry*, Princeton.
- Nietzsche, Friedrich: ([1872]1996) *Tragediens Fødsel*. På dansk ved og med forord af Isak Winkel Holm, København.
- Novrup, Johannes: (1932) *Nietzsches Opfattelse af det tragiske æstetiske og litteraturhistoriske bebyst*. SSOF, København.
- Schmidt, Hermann Josef: (2000) *Wider weitere Entnietzschung Nietzsches. Eine Streitschrift*, Aschaffenburg.
- Thomsen, Ole: (1993) "Øjet for det lette - øjet for intet." Egeberg, Ole, ed., *Experimenter: Læsninger i Søren Kierkegaards forfatterskab*, Århus: 87-108.

Tak til Johannes Adamsen, Jørgen Kjaer, Henrik Skov Nielsen og Giuseppe Torresin.