

Hjalmar Söderbergs uppgörelse med pragmatismen

Hjalmar Söderberg reser själv inga anspråk på att uppfattas som filosof, och det är tveksamt om han ägde någon djupare filosofisk beläsenhet. Söderbergs korrespondens ger – helt en passant – några antydningar. I brev till författaren Henning Berger diskuterar han 1914 Hans Larssons bok *Platon och vår tid*, och han skriver där att "Hans Larsson hör, som du vet, till de få filosofer som skriva mänskligt språk; han är ingen buktalare á la Vitalis Norström." För Berger berättar Söderberg också att han av Bergson endast läst *Le Rire*, och i ett utkast till ett brev till Olle Holmberg (det avsända brevet fick en något avvikande formulering) skrivet 1939 som tack för dennes bok *Gud som haver*, talar Söderberg om sin brist på filosofisk skolning: "Varifrån är för resten det engelska citatet? Det uttrycker ju, om jag minns rätt (från något konversationslexikon), kärnpunkten i Hegels filosofi, senare också i Nietzsches. (Men Hegel har jag naurligtvis aldrig försökt att läsa och är för övrigt ytterst okunnig i filosofi.)" Det citat som Söderberg tänker på är orden *whatever is is right*, som anförs i essän *Frågan om makt och rätt i Kung Fjalar*. (De orden är hämtade från Alexander Popes *Essay on Man*.)

I Söderbergs verk skymtar dock en rad av de stora namnen i filosofins historia: Sokrates, Platon, Aristippos, Lucretius, Rousseau, Voltaire, Kant, Spinoza, Kierkegaard och Nietzsche, men själv vill han se sig som "en herre av mycket liten djupsinnighet" (*Samlade verk* 5, s 217); låt vara att den blygsamheten i sig rymmer en viss pretention, men knappast vad gäller filosofisk storhet. Både Kierkegaard och Nietzsche kom Söderberg att ägna ett livslångt intresse, men han uppfattade och behandlade dem – naturligt nog – främst som diktarfilosofier. I stället får man gå till uppgörelserna med de svenska fackfilosoferna Christopher Jacob Boström och Vitalis Norström om man hos Söderberg vill belysa en mer renodlad filosofisk polemik.

I ungdomsminnet *Den överkliga kakelugnen* (1931) – omtryckt i *Sista boken* – relaterar Söderberg en filosofisk dispyt som han i sextonårsåldern skall ha haft med en avlägsen släkting, kallad Albert. Denne var student i Uppsala och hade där tillägnat sig "den rena idealismen" och följaktligen lärt sig det rätta svaret på Boströms gamla kuggfråga om kakelugnen existerade inom eller utom kandidatens medvetande.

Den unge Söderberg hänvisar till att föreställningen om kakelugnen finns i

flera människors medvetande samtidigt, och därav borde följa att man kunde vara förvissad om dess objektiva existens. Men Albert ger sig inte: "Vad du vet eller tror dig veta om mina eller andras föreställningar, existerar alltså i verkligheten bara i din egen. Och han förklarade utförligt, att allt det som vi kalla yttervärlden, de omgivande föremålen, ting och människor och djur, solen och månen och stjärnorna och jorden, ingenting annat är än innehållet i vårt eget medvetande. Vad som finns utom vårt medvetande – om det finns något alls – därom kan man ingenting veta" (s 23). Sextonåringen kan inte vederlägga sin släkting, men han låter sig inte heller övertygas; Alberts "resonemang föreföll mig på en gång slående riktigt och alldeles tokigt" (s 24). Med hjälp av fadern kommer han i alla fall fram till att man i *vardagslag* kan – och måste – skilja mellan verkligt och överkligt. Och den ståndpunkten förblev Hjalmar Söderberg trogen. Han återkommer till ämnet samma år i den lilla skissen *Min yngste son*, där följande repliker och reflexion står att läsa:

– Pappa, tänk om allting bara är en dröm? Om ingenting är *verkligt*?

Och han tillade med en eftertanke som var åtskilliga år före hans ålder:

– Men det vore ju detsamma ändå. Alldeles detsamma som om det vore verkligt.

Det är ju välbekant att många filosofer i mera mogen ålder ha haft besök av samma tanke och satt den i system; det är den gamla historien om kakelugnen, som "existerar inom mig", men om vars existens "utom mig" ingenting kan vetas. Filosoferna ha dock inte alltid kommit till samma strängt logiska slutsats som min då trettonårige son. (*Sista boken*, s 74)

Uppgörelsen med Boströms idealism kan i detta sammanhang reduceras till en kuriositet, men den tjänar som en påminnelse om att boströmianismen var den allmänna tankevärld, som Söderberg konfronterades med under sin skoltid och då han läste statskunskap i Uppsala.

1.

Intressantare är då den uppgörelse med Vitalis Norströms pragmatism, som återfinns i Söderbergs tänkebok *Hjärtats oro* (1909). Norström (1856–1916) började studera filosofi i Uppsala på 70-talet, och han präglades där av boströmianismen i den form Sahlin givit den. Efter doktorsavhandlingen *Om den gifna verklighetens form* (1885), fördjupar sig Norström under Burmans inflytande i Kant och Fichte, och han orienterar sig allt längre bort från boströmianismen. I avhandlingen *Hvad innebär en modern ståndpunkt i filosofien?* (1898) tar Norström klart avstånd från Boström, och året därpå lanserar han ett pragmatiskt sanningsbegrepp i uppsatsen *Hvad är sanning?*; den ingick senare i samlingsverket *Tankelinier* (1905). Mot slutet av 90-talet intresserar sig Norström för Nietzsche, och denne får betydelse framför allt för

Norströms kulturkritiska författarskap, vilket han under 1900-talet bedriver parallellt med sitt vetenskapliga. Med sina skrifter intog Vitalis Norström en framträdande plats i den allmänna kulturdebatten i Sverige på 00-talet; den positionen bekräftades genom invalet i Svenska akademien 1907. Han hade då varit verksam som professor i filosofi vid Göteborgs högskola sedan 1891, först som t f professor och fr o m 1893 som ordinarie innehavare av professuren.

I Norströms tänkande kopplas den religiösa erfarenheten till sanningsbegreppet och vetenskapssynen. En av hans lärjungar, Axel Lagerwall, tecknar sambandet med följande ord: "Sanningen är ingen kopia af verkligheten, utan en funktion af en transcendental vilja. Verkligheten är därför aldrig något, som vetenskapen närmar sig, rättar sig efter eller åstadkommer, utan är det 'omedelbara hela', som utgör all kunskaps såväl ursprung som gräns. Vetenskapen *förutsätter* således å ena sidan en odelbart föreliggande, osöndrad verklighet såsom en enkel totalitet, å den andra det universella lifvets absoluta enhet, som upplefves blott i religionen som en känsla. Sanningen har sin mening i förhållande till kulturviljan, men kulturviljan har sin djupaste rot i religionen. Den religiösa vissheten är den vetenskapliga sanningens kärna och därför tillika dess förklaringsgrund" (*Nordisk Familjebok*, 1914). En mindre kongenial – men i huvudsak likartad – tolkning av Norströms sanningsbegrepp möter hos Hans Regnell: "Sanningen är icke självändamål; den är ett medel i den goda viljans tjänst. Denna sats är för N en konsekvent utveckling av Kants och Fichtes lära om 'det praktiska förnuftets primat', liksom av Platons lära om det godas idé såsom det högsta på värdeskalen. Såsom kunskapens yttersta förutsättning träder för N religionen in. All vetenskap baserar sig ytterst på en religiös tro och står och faller med denna." (*Filosofiskt lexikon*, s 190–191)

Den enda förklaring som Hjalmar Söderberg själv ger i *Hjärtats oro* till varför han granskar Vitalis Norströms tankar, återfinner man i slutet av boken:

Jag fick en gång i början av sommaren ett plötsligt anfall av längtan efter en allvarlig lifsåskådning; och då jag ofta hört Er berömmas som mitt lands främsta expert på det området, skaffade jag mig några av Edra böcker. Något egentligen positivt resultat har jag visserligen inte kommit till under Er handledning men det är helt säkert uteslutande mitt eget fel (SV 5, s 341).

Nu gick Söderberg nog inte till verket utan förutfattade meningar; det framskymtar för övrigt i slutet av citatet. Redan från början står den fundamentala skillnaden mellan dem bägge klar, både för Söderberg själv och för läsaren. Söderberg studerar inte Vitalis Norströms skrifter i hopp om att där finna en lifsåskådning för egen del; hans ambition är att angripa och förlöjliga ett tänkande som enligt honom inte endast är löje värt utan som även kan få de mest förödande konsekvenser. Söderberg fortsätter sin polemik mot Vitalis Norström även efter dennes död; det förklaras av att Söderberg uppfattade Norström som en inflytelserik representant för det "viljetänkande", som han fann så förhatligt

och långt senare skulle utpeka som en av nazismens förutsättningar. Trots alla anspelningar på Norström i Söderbergs skrifter och trots den framträdande roll han spelar i *Hjärtats oro* är det ändå tveksamt om Söderberg tillmätte honom något egentligt individuellt intresse. I Söderbergs efterlämnade papper karaktiseras Norström som ett "svenskt eko av tidens filosofiska modejournal". Och det är nog just i egenskap av tidsfenomen och tacksam måltavla som Vitalis Norström kom att intressera Hjalmar Söderberg.

2.

Vi vet att Söderberg läste åtminstone tre av Vitalis Norströms böcker: *Tankelinier* (1905), *Den nyaste människan* (1906) och *Religion och tanke* (1912). Hans egna exemplar av *Tankelinier* och *Religion och tanke* är bevarade; de såldes på en bokauktion i Stockholm 1946 och ägs nu av Kungliga Biblioteket. Böckerna är försedda med talrika anteckningar och markeringar av Söderbergs hand; till dessa får jag anledning återkomma. Över huvud taget antecknade Söderberg flitigt i sina böcker. Ofta skrev han långa kommentarer på lösa lappar, som sedan klistrades in längst bak i boken. Där gjorde han även upp en egen innehållsförteckning över intressanta passager.

Hjalmar Söderbergs kontrovers med Vitalis Norström har behandlats tidigare i litteraturen, och jag skall börja med en summering. I två tidningsartiklar på nyåret 1910 tog Gideon Forssell upp förhållandet mellan Norström och Söderberg apropå den senares bok. Den första artikeln var införd som *Dagens text* i *Dagens Nyheter* den 12 januari. Forssells sympati är alldeles uppenbart på Söderbergs sida; författarens "kvickhet och slagfärdighet" liknas vid arsenikens giftighet. Bara på en punkt – menar Forssell – har Söderberg låtit lura sig av Norströms filosoferande. Det gäller frågan om underklassens fattigdom och dess förment fåfänga strävan efter lycka. I *Hjärtats oro* hade Söderberg givit Norström rätt i att överklassen ingalunda är lyckligare än underklassen: "förmögenhet, bildning och förfining öppna lika många dörrar för lidande som för njutning". Orden är ursprungligen Norströms; de citeras av både Söderberg och Forssell. Det här resonemanget är alldeles felaktigt menar Forssell, och han lägger ner mycken möda på att visa att även kvaliteten – i detta fall lyckan – har sin kvantitet. Människor är mer eller mindre lyckliga. Och för Forssell är det alldeles uppenbart att en materiell fattigdom leder till många former av lidande, vilka de rika är förskonade från, och det är då naturligt att underklassen strävar efter att förbättra sin materiella situation och på så sätt också bli, om inte lyckliga, så åtminstone lyckligare. Så långt är artikeln ett angrepp mot såväl Hjalmar Söderberg som Vitalis Norström. Därefter går dock Forssell till direkt angrepp mot sanningsbegreppet hos Norström, som han uppfattar det. Och här

gör han gemensam sak med Söderberg. Enligt Forssell måste man skilja mellan "teoretiska" sanningar (vilket för Forssell närmast betyder kunskap om icke-empiriska företeelser) och "faktiska" sanningar (ungefär empiriska fakta). Det gör nu inte Norström: "Den bristande insikten härom [behovet av att skilja mellan teoretiska och faktiska sanningar] utgör ett av grundfelen i Vitalis Norströms filosofi, ett fel som kommer honom att se det enda kriteriet på sanning i tänkarens eget välbehag, och lösare sand till byggnadsgrund för en filosofi får man leta efter."

Gideon Forssells andra artikel stod att läsa i *Aftonbladet* (3.2.1910). Efter att ha givit ett innehållsreferat av *Hjärtats oro* – i vilket Forssell öppet visar sin förtjusning över Söderbergs alla elakheter – gör han ett försök att reda ut den grundläggande skillnaden mellan Norströms och Söderbergs sätt att tänka. Artikeln är hållen i en raljant ton och skillnaden uttrycks med följande ord:

Hjalmar Söderberg är ofantligt skarpsinnig, men han saknar det nödvändiga filosofiska djupsinnet. Professor Norström däremot är obeskrivligt djupsinnig, men osv.

Forssell uppger att han själv tidigare studerat Norströms skrifter och han citerar några av de kritiska invändningar, som han då gjorde vid läsningen av *Den nyaste människan*. Genomgående argumenterar Forssell utifrån vad han kallar "det sunda förnuftet". Det som intresserar Norström, däremot, är det högre, det transcendentala filosofiska förnuftet. Om (empiriskt uppfattad) verklighet och filosofiskt tänkande inte kunde samsas, väljer filosofer av Norströms typ att bortse från verkligheten. Denna typ av filosofi utreder "vad som bör vara", den befattar sig inte med "vad som är". Forssells framställning är som sagt tendentiös och gycklande, men hans beskrivning av skillnaderna mellan Söderberg och Norström ligger – som vi skall se – nära Söderbergs egen.

En mer rättrogen lärjunge till Vitalis Norström var Ernst Liljedahl, som även författat en tvåbandsbiografi över honom. I samband med Söderbergs femtiårsdag skriver Liljedahl en artikel i *Aftonbladet* (31.5.1919), där han kommenterar Söderbergs kritik av Norström i *Hjärtats oro*. Sympatierna är här genomgående på Norströms sida; dock behandlas även Söderberg med respekt. Om Söderbergs analys i *Hjärtats oro* heter det: "Den är ej vidare skarpsinnig, men bakom det raljeri, som bildar iscensättningen i skärgårdsboken [sic!] från Dragör, står det dock en mer allvarlig tankekonst än man kan tro vid första påseendet." Det som Forssell kallat sunt förnuft kallar Liljedahl "enkel begriplighet", och Norströms filosofi handlar, enligt Liljedahl, alls icke om begriplighet utan om (filosofiska) principer, och därmed är skillnaden mellan Norström och Söderberg given: "Det som intresserar honom [Söderberg] är tänkandet såsom ett väl utfört schackspel, ej som djup tanke och rent liv."

Liljedahl försvarar vidare Norströms distinktion mellan begreppen sanning och verklighet; Söderbergs beskyllning om principiell oklarhet hos Norström

avvisas indignerat. Bara på en punkt vill Liljedahl ge Söderberg "en smula rätt" – det är beträffande gudstron. Men Söderberg har, enligt Liljedahl, endast skenbart rätt, ty här gäller inte logikens lagar, vilka Söderberg använt; gudstron och allt som därtill hör, hänförs av Liljedahl till "det överlogiska":

Därför skall en var, som ej har erfarenhet av ett andligt liv ovanför all tanke, stanna vid Hjalmar Söderbergs syn, då han ser Norström "dansa boston" med Gud "på en stältrådslina över en bottenlös filosofisk cirkus". Det är andra avgrunder man måste överlidandets och syndakampens – för att nå fram till gudstrons självbevisning.

Liljedahl omnämner vidare ett brev från Vitalis Norström till honom själv, skrivet på nyåret 1910. Brevets innehåll är helt personligt, men i ett tillägg kommenterar Norström den dåtida kritiken mot honom med följande ord: "Landquists vantolkning af mitt uttryck om Nietzsche är busaktigt. Den karlen är mig vedervärdig. Hälften slusk och hälften finsmakare. Söderberg har jag mindre emot: han säger då något med hvad han säger." Uttalandet har sitt intresse, eftersom Norström för övrigt aldrig tycks ha berört Söderbergs angrepp mot honom i *Hjärtats oro*.

3.

Den första grundliga behandlingen av Söderbergs mellanhavande med Norström finner man i Evald Elvesons uppsats *Hjalmar Söderberg och Vitalis Norström* från 1941. Jag skall nöja mig med att här diskutera de punkter hos Elveson som har intresse för den fortsatta framställningen. Elveson visar i sin essä att Söderberg sedan lång tid tillbaka haft anledning att uppmärksamma Vitalis Norström. Denne framträdde som kritiker av radikal livssyn – företräd av Ellen Key, Anton Nyström, Knut Wicksell m fl – och gällde som "den religiösa och moraliska renässansens filosof" (*Svensk Litteraturtidskrift*, 1941, s 160). Han var tillika medlem av Riksförbundet för sedlig kultur. Elveson påpekar vidare att Söderberg, som varmt uppskattade Ellen Keys författarskap, hade en speciell anledning att skärskåda Norström. I dennes uppsats *Ellen Keys tredje rike*, som ingår i *Tankelinier*, talas om "vissa bedömares höga uppskattning" av Key. En av dessa bedömare var just litteraturkritikern Hjalmar Söderberg.

Elveson gör först en preliminär bestämning av Norströms position: antiintellektualist, religionsapologet och voluntarist med subjektivistisk verklighetsuppfattning. (Elvesons begrepp är ett försök att objektivt bestämma Norströms inställning, och de används icke i pejorativt syfte.) Av speciellt intresse är Norströms distinktion mellan *sann* och *verklig*. Det är också på den punkten som Söderbergs kritik är skarpast, och det är också vid detta som Forssell och Liljedahl främst uppehållit sig. Elveson hävdar nu att "Hjalmar Söderberg

återger här inte fullt lojalt Norströms uppfattning” (s 163). Enligt Elveson är distinktionen mellan sann och verklig främst en ”definitionsfråga”:

Norström resonerar så här. När vi talar om verklighet i dagligt tal, så menar vi därmed något åskådligt och konkret. Den naiva världsbilden har dessa egenskaper, medan den vetenskapliga med sina atomer, molekyler, etervågor etc är abstrakt och oåskådlig. [- - -] Både den naiva och den vetenskapliga världsbilden är subjektets egen skapelse och är alltså inte verkliga i strängaste mening. Men den vetenskapliga världsbilden är ”sannare” än den naiva, då den ger oss möjlighet att rationellt överblicka tillvaron och tekniskt utnyttja den för ”våra kulturbehov” (s 163).

Mot detta vill jag hävda att det även för Söderberg är just en ”definitionsfråga”. Problemet är bara *vilken* definition som skall accepteras. Mot Norströms voluntaristiska uppfattning som ytterst styrs av det religiösa intresset, nämligen att det skall finnas en gud som legitimerar tron på tillvarons förnuftighet och livets mening, ställer Söderberg en verklighetsuppfattning som närmast kan betecknas som positivistisk: verkligheten kan endast, om än ofullständigt, fattas med sinnenas varseblivning och med det logiska tänkandet.

Elveson menar vidare att Söderberg pressat Norströms ”gudsbevis” (termen är Elvesons) alltför hårt när han sammanfattat det i satsen ”Jag *vill* att det skall finnas en Gud: alltså finns han” (s 164). Söderberg har här negligerat Norströms två reservationer, nämligen ”att gudsföreställningen för att vara sann motsägelöst skall kunna förenas med ’systemet av mina övriga föreställningar’ ” (s 164), och vidare ”innebär inte gudsföreställningens sanning eo ipso Guds existens” (s 164). Här kan man infoga, att Söderberg åtminstone observerat Norströms krav på gudsföreställningens förenlighet med övriga föreställningar – just den passagen citeras i *Hjärtats oro* (SV 5, s 211). Beträffande Elvesons andra invändning synes det mig åter röra sig om en ”definitionsfråga”. För Söderberg var det nog närmast intellektuellt ohederligt att tala om en gudsföreställnings sanning om man inte först lyckats fastslå guds existens.

Av Söderbergs anteckningar framgår dock, att han var medveten om att hans eget sätt att resonera inte alltid stämde med filosofins vedertagna. I samband med Norströms utläggning av förnuftstro, symbol och uppenbarelse (*Tankelinier*, s 138) antecknar Söderberg i sitt läsexemplar: ”Är detta filosofiskt språkbruk att sätta likhetstecken mellan uppenbarelse och symbol?” Den frågan är nog på samma gång ironisk och uppriktig. Och Söderbergs om man så vill självtillräckliga attityd gentemot den akademiska filosofin kommer tydligt fram i en anteckning till sidan 528, där Norström argumenterar utifrån Rudolf Eucken: ”Det skall tusan läsa tysk filosofi. Kan jag inte reda ut det på egen hand så får det hellre vara.” Det allvar och den energi som Söderberg lade ner på att läsa t ex Vitalis Norström visar ändå att han strävade efter att *förstå* detta tänkande, hur främmande det än var för honom. Och det han trodde sig ha förstått ledde till kraftfull opposition. Kanske hoppades han även på någon form av gensvar från

Norström. Elveson har noterat att Söderberg bad förläggaren sända ett exemplar av *Hjärtats oro* till Vitalis Norström. Som jag nämnt svarade dock denne aldrig offentligen Hjalmar Söderberg, och så vitt känt ej heller privat.

För Söderberg blev uppgörelsen med Norströms filosofi ingalunda en efemär händelse; han har själv pekat på sambandet mellan *Hjärtats oro* och den senare kritiken mot Oswald Spengler, som i artikeln *En viljetänkare* utpekades som nazismens vägröjare (publicerad i *Göteborgs Handels- och Sjöfarts-Tidning* 11.8 och 13.8.1934). I sin essä framhåller Elveson också klart detta, och han karakteriserar Söderbergs inställning till detta slags filosofer med etiketten "facittänkare" (s 170); det är tänkare som inte förutsättningslöst söker sanningen utan som redan från början låter sina resultat styras av andra intressen (religiösa, maktpolitiska etc). Elveson tolkar ofta kongenialt Söderbergs attityd contra Norström; slutsatsen blir dock en försiktig äreräddning av dem bägge: "Man kan, som framgått av det föregående, inte helt frikänna Hjalmar Söderberg från att i sin Norströmtolkning ha gjort sig skyldig till bl a en viss mekanisk bokstavsexeges. Men men får ju inte glömma att han är ute i polemiska ärenden och att den genomgående kåserande tonen i boken inte lämpar sig för en hjärtnupen objektivitet" (s 171).

4.

Det sätt på vilket Hjalmar Söderberg introducerar Vitalis Norström för läsaren är värt att notera. Författaren sitter på sin balkong och betraktar månen, och han kommer då – till synes omotiverat – att tänka på att "Vitalis Norström anser, att månen ser ut som en tallrik" och han gör då följande reflexion:

Ja, på dåliga artisters tavlor ser månen verkligen ofta ut som en tenntallrik, men annars tycker jag för min del snarare att den ser ut som ett klot (SV 5, s 208).

Första gången Norström omnämns i boken sammanställs han sålunda med "dåliga artister". Mot varandra ställs antydningssvis två världsbilder – den vetenskapliga verklighetsuppfattningen och den naiva, eller om man så vill, den konstnärliga. Och det är alltså författaren och konstnären Söderberg som bekänner sig till den naturvetenskapliga, medan fackfilosofen Norström tillskrivs den ovetenskapliga. Därefter går Söderberg direkt in på kärnfrågan – distinktionen mellan sann och verklig, såsom den har diskuterats ovan i anslutning till Elveson. Norströms distinktion kan bl a ses som ett försök att bevara den religiösa tron på en personlig gud i en tid, då många hävdade att de naturvetenskapliga upptäckterna och insikterna omöjliggjorde en sådan tro. Det är också sanningsbegreppets koppling till de religiösa föreställningarna som Söderberg först uppmärksammar. "Vitalis Norström tror på Gud" (SV 5, s 209), anmärker han och börjar fundera över ordets betydelse och ursprung:

jag erinrar mig dunkelt, att de lärda ha satt den germanska världens namn på Gud i ett nära samband med adjektivet god, och att de åter ha satt detta i ett nära samband med – som härlett av eller som stamord för – det germanska stamnamnet Goter i dess många växlande former, varibland gutar, göter, kanske också jutar . . . Det skulle antyda, att den gode guden egentligen, liksom den sedliga världsordningen, är en germansk uppfinning. Ty mellan de gamles *deus* och *bonus*, *teos* och *agatos*, är det icke lätt att finna någon motsvarande frändskap (SV 5, s 209–210).

Etymologin blir alltmer spekulativ, och Söderberg besinnar sig då tankebanorna – som han själv säger – närmar sig Strindbergs. Bakom Norström anar den lyhörde läsaren redan här Friedrich Nietzsches skugga. Den sammanställning som Söderberg rekapitulerar möter i *Zur Genealogie der Moral* (Nietzsche, *Kritische Gesamtausgabe*, bd VI:2, s 278). Och Söderberg har själv senare pekat på sambandet i anmärkningarna till *Skrifter* (bd 7, s 170). Den polemik som strax därefter följer mot Norströms sanningsbegrepp är även tillämplig på delar av Nietzsches författarskap. Liksom Norström framhåller Nietzsche, exempelvis i *Jenseits von Gut und Böse*, att de ”sanningar” han efterfrågar är de som befämjar det han finner vara eftersträvansvärt:

Die Falschheit eines Urtheils ist uns noch kein Einwand gegen ein Urtheil; darin klingt unsre neue Sprache vielleicht am fremdesten. Die Frage ist, wie weit es lebensfördernd, leberhaltend, Art-erhaltend, vielleicht gar Art-züchtend ist [- -]. (Nietzsche, bd VI:2, s 12)

Söderberg lämnar så för ett ögonblick Norströms gudsbild för att i stället tala om den gudsföreställning han själv hade i ungdomsåren, då han ännu trodde på gud. Gud var för honom ”alltid den, som ser och vet och förstår allt, långt mera än den som förmår allt och som har obegränsad makt att straffa sina fiender och belöna sina anhängare” (SV 5, s 210).

Norströms gudsföreställning, däremot, är av helt annan art än Söderbergs var, och redan Norströms sätt att motivera tron på guds existens gör författaren upprörd:

Vitalis Norströms motivering av Gud är av en slående enkelhet. ”Sanning”, säger han (Tankelinier sid 113), ”ligger i varje föreställning, vilken på sådant sätt ansluter sig till systemet av mina övriga föreställningar, att personlig makt och lycka därigenom befordras. Sanningen vilar på individualiteten.” Öppenhjärtigare hörde jag sällan en filosof bekänna sanningen – sanningen om sig själv (SV 5, s 211).

Den citerade passagen ur *Tankelinier* är markerad i Söderbergs läsexemplar, och redan där finner man domen över Norström, fast i en något avvikande formulering: ”Öppenhjärtigare såg jag sällan en filosof erkänna sanningen!” Mot Vitalis Norström ställer så Söderberg sin egen tro på en intersubjektiv sanning – och han griper då tillbaka på en bild, som han tidigare använt om Nietzsche (se härom min uppsats i *Svensk Litteraturtidskrift*, 1980):

Nej: det *finns* en objektiv sanningsökarinstinkt hos människan. Är icke redan hunden, då han följer sitt *spår* var det än bär, ett stycke av en sanningsöskare? Och varför skulle människan vara sämre än hunden? Den röda tråd, som går genom alla Vitalis Norströms skrifter är den, att vårt hjärtas längtan och begär är oss en säkrare vägledare till sanningen än sinnena och förnuftet. Men detta är anarkism, om något. Vitalis Norströms hjärtas längtan för honom till en Gud, men är det så säkert att alla hjärtans längtan går åt det hållet? Somliga föredra djävulen. Reformationstidens häxor trodde otivelaktigt både på Gud och på djävulen, men de föredrogo djävulen och uppsökte honom för att bedriva hor med honom . . . Vitalis Norströms åsikt, att sanningen är subjektiv, hamnar med nödvändighet, hur han än stretar emot och hur vältaligt han än på många ställen bekämpar all "misologi", i den renaste misologi. I det mest tygellösa Strindbergiska förnuftshat. Eller rättare: den hamnar icke i hat mot förnuftet eller mot någonting alls; den leder till upphörande av all diskussion, till tystnad och iskyla och död (SV 5, s 212–213).

Hjalmar Söderberg brukar mycket sällan patetiska vändningar; att han här gör det, tyder på stark affekt. Vitalis Norström blir i Hjalmar Söderbergs framställning gärna en lätt komisk figur, som det kan vara svårt att ta riktigt på allvar. Men om man går direkt till Norströms uppsatser i *Tankelinier* framträder, naturligt nog, en annan bild. Norström har av bitter erfarenhet lärt att "intet enda moment i det åt sig själf lämnade människolifvet kan hålla stånd mot reflexionens värdeskingrande sönderdelning" (s 99). Livet sägs vara meningslöst, och förståndsanalysens "kalla stråle" når till sist själens mest dolda gömmen (s 100). Intellektualismen och överskattningen av vetandet blir till hot mot livet (s 131), och "skräckbilden af den naturalistiska nödvändigheten" står för Norström som ett "Medusahufvud" (s 147). Vi möter här tankegångar som inte är så fjärran från dem, som Hjalmar Söderberg själv givit uttryck för då han skildrar sanningsökandets våda. Det föresvävar mig att Söderberg emellanåt under läsningen kan ha känt sig personligt berörd, då Norström talar om insiktens fasa. Men Vitalis Norström har för sin del funnit att *religionen* är den makt som kan och skall övervinna "tankens skrämmande och fasansfulla möjligheter" (s 138). Norströms personligt fattade kristendom blir en nödvändig garant för att tillvaron trots allt är förnuftig och meningsfull. Gudstron försonar honom med livet.

Den "lösningen" avvisar Söderberg indignerat; det är förnedrande för en tänkande människa att inte våga se sanningen naken. Om det skulle vara så att Söderberg verkligen känt igen sig i Norströms skildring av fasan, är han inte lockad av dennes väg ut ur den. Och Söderbergs inställning till sambandet mellan "lycka" och insikt är mer komplicerad än vad Norströms synes vara. (Se härom Bo Bennich-Björkmans uppsats *Sanning och lycka i Hjalmar Söderbergs författarroll.*) Norström hävdar nämligen att lyckokänslan är omvänt proportionell till "medvetandets utvecklingsgrad" (s 116). I sitt läsexemplar markerar Söderberg den passagen och skriver ett kraftfullt "Nej!" i kanten.

Av citatet från *Hjärtats oro* framgår att Söderberg även reser en mindre patetiskt färgad invändning mot Norströms subjektiva sanningsbegrepp. Om

detta skulle accepteras, skulle det i sin tur leda till ren anarki – inte bara vad gäller religionen utan inom livets alla områden. Och det mest skrämmande med en sådan utveckling är inte de barocka föreställningarna i sig – märk gliringen åt Strindberg – utan det som skrämmer Söderberg mest är att all kommunikation, allt tankeutbyte människor emellan skulle bli omöjligt om inte existensen av objektiva sanningar erkändes.

Efter att ha granskat Norströms sanningsbegrepp och motivering för tron på guds existens, försöker Söderberg att karakterisera Norströms gudsföreställning. Det bjuder på oanade svårigheter, men till slut konstaterar Söderberg litet resignerat: ”Alltså måste väl hans Gud vara någon mellansort mellan den panteistiska och den antropomorfa. Man skulle annars icke tro att någon mellansort därvidlag vore möjlig” (SV 5, s 216). Söderberg lämnar den, åtminstone för honom, oklara gudsbilden åt sitt öde och tar åter upp Norströms motivering av guds existens:

jag har en dunkel hågkomst av religion: dunkel, men dock så pass tydlig, att intet i Vitalis Norströms skrifter till den grad har stött mig för pannan, till den grad har sårat och förvirrat just mitt minne av religionen, som hans motivering av Gud. Att tro på en Gud av den medvetna och klart uttalade grunden att man befinner sig väl därav! Emedan denna tro befordrar ens personliga makt och lycka! Vad säga de, som verkligen tro på Gud, om denna motivering? Det kunde jag ha lust att höra! Vad annat kunna de säga än det som de säga om mig: han haver djävulen . . . (SV 5, s 217).

Söderberg ger här ytterligare en förklaring till varför han upprörts vid läsningen av Vitalis Norströms skrifter. Han är själv inte troende, men han har respekt för människors allvarliga och ärliga övertygelser, inklusive de gammaltroendes. Men icke för detta. Utan att betvivla uppriktigheten i Söderbergs deklaration, bör man givetvis *också* se passagen som ett led i hans allmänna taktik att misskreditera Norström.

Mot slutet av detta första ”Norströmskapitel” (kap IV i *Hjärtats oro*) tar Söderberg än en gång i känslomässiga ordalag avstånd från dennes sanningsbegrepp:

Att låta sina handlingar och ord dikteras av näringsintresse eller annat intresse, det är mänskligt; men att låta sina innersta, uppriktigaste tankar dikteras av intresse – ja, det finns de som kunna till och med det, och för dessa lyckliga ostar brukar det gå bra här i världen; men det är dock *allt* för mänskligt; och att kalla de ”sanningar”, som ha *detta* ursprung, för ”de högsta” är, om något, en skymf mot den mänsklighet som har frambragt Kopernikus och Darwin (SV 5, s 219).

Och till Norströms ”näringsintressen” hör alltså tron på guds existens. Redan Voltaire ansåg det ”nyttigt att folk trodde på Gud”, skriver Söderberg (SV 5, s 219), och enligt honom är Norströms gudsmotivering endast en variation av Voltaires bekanta ord: ”Si Dieu n’existait pas, il faudrait l’inventer.” Den identifikationen finns redan i läsexemplet av *Tankelinier* (s 510, 520–521).

”För Voltaire liksom för Vitalis Norström var Gud väsentligen en matnyttig fisk” (SV 5, s 219) anmärker Söderberg maliciöst, och så avrundas kapitlet med ett lätt förvanskat citat från Nietzsches *Also sprach Zarathustra*:

”Men den som fiskar där, varest ingen fisk finns, honom kallar jag inte ens” . . . fiskare! (SV 5, s 219; jfr Nietzsche bd VI:1, s 224).

Som jag berört ovan är Söderbergs polemik mot Norströms sanningsbegrepp även tillämplig på Nietzsche, vars skugga Söderberg lät läsaren skymta redan vid introduktionen av Norström. Också Nietzsche hade ju sitt näringsintresse . . . Med hjälp av citatet spelar Hjalmar Söderberg så ut den ene pragmatikern mot den andre.

5.

Nu är Söderberg inte på alla punkter oense med Norström. Gideon Forssell angrep ju såväl Söderberg som Norström för deras inställning till underklassens strävan efter lycka. Inställningen till socialismen var i bådas fall klart avvisande, även om de hade olika åsikter om hur de fattigas krav skulle mötas. Och när Norström i *Tankelinier* (s 130) går till hårt angrepp mot kyrkans urvattnade förkunnelse noterar Söderberg det i sitt läsexemplar – med gillande får vi anta. Passagen lyder: ”en kyrka, hvilken öfvergifves af församlingarna såsom det sjunkande skeppet af råttorna och hvilkens förkunnelse till nio tiondelar formas af ämbetsställningen, en själf- och själmördande öfverkultur. Och dock lever religionen.” I marginalen har Söderberg antecknat ”citeras” och orden går också igen i *Hjärtats oro*, även om de där karakteriseras som ”bara ett plötsligt anfall av uppriktighet” (SV 5, s 245).

Efter den inledande presentationen av Norströms idéer, övergår Söderberg till att diskutera kristendomens utveckling och statskyrkosystemets negativa återverkningar på samhällslivet. Den kyrka som existerade vid sekelskiftet hade skapats under reformationstiden, och den var då ”den levande organisationsformen för ett helt folks enhälliga religiösa tro” (SV 5, s 234), men den är det inte längre, menar Söderberg. Och detta – att staten officiellt håller fast vid en tro som flertalet bildade inte delar – finner han vara speciellt allvarligt. Det undergräver statens auktoritet och minskar tilltron till dess ämbetsmän. Följden kan bli att de förtryckta massorna strärks i tron att ”kyrkan och religionen äro till för att lura folket” (SV 5, s 229), och resultatet därav kan bara bli ökad misstro och skärpta samhällsmotsättningar.

Även Vitalis Norström finner det angeläget att en förändring av religionsförkunnelsen kommer till stånd, men de reformförslag han för fram, ger Söderberg inte mycket för. Norström förespråkar en gradvis, smygande förändring; Söderberg citerar hans ord och fogar en kritisk kommentar till dem:

”Utan att ännu tillgripa några radikala förändringar av förkunnelsens och lärandets ord och uttryck kan man utan tvivel hålla en god framstegskurs blott genom en ny meningsaccent. Endast genom *tonens omläggning* kan man få mycket gammalt att helt vissna bort, som länge varit sin död värt.”

. . . ”Endast genom tonens omläggning” . . .

Jag undrar, om Vitalis Norström också har musikalisk begåvning?

”Endast genom tonens omläggning” . . . Det må förlåtas mig, om jag här snarare tycker mig lyssna till en modern och upplyst biskops (egentligen icke för mina öron avsedda) religionspolitiska råd och anvisningar åt det lägre prästerskapet än till pulsslagen av en tänkares manliga och uppriktiga hjärta. (SV 5, s 246)

Därmed anser sig Söderberg ha avslöjat Norströms rätta natur.

Också i den övriga framställningen förekommer Vitalis Norström, men han nämns då mer en passant, ofta för att exemplifiera vad det subjektivistiska tänkandet kan få för konsekvenser. Ett godmodigt exempel är åkaren som vägrar att böja sig för geografiska fakta (SV 5, s 247–249), ett mindre godmodigt är anarkisten Adolf Hjalmar Wångs attentat. På sidan 81 i *Tankelinier* skriver Norström:

I henne [människan] reser sig en klippgrund, som synes bryta den empiriska nödvändighetens ström med makten af en verklig, rent *absolut* nödvändighet. Denna klippa reser sig hvarje gång en människa vill något ut från sitt eget väsens grund, det är emedan det är *rätt*, och denna absoluta nödvändighet är den moraliska. Vi måste kalla denna nödvändighet absolut, emedan det är absolut omöjligt, att en människa i det ögonblick, då hon känner sin plikt, kan känna något annat än *ett enda* såsom godt och rätt. Den fysiska nödvändigheten grundar sig på att det verkliga är ett faktum, den moraliska på viljans ovederläggliga: *jag vill, emedan så bör vara*.

Söderberg har markerat denna passage i sitt exemplar och fogat en lakonisk kommentar till den: ”T ex Wång.” I *Hjärtats oro* omnämner Söderberg Wångs attentat – i tidningen har han läst om dådet och sett den unge anarkistens avtryckta förbannelse över dem som ”holler folket i mörker” (SV 5, s 229). Med hjälp av kommentaren i läsexemplaret ser vi Söderbergs avsikt med att foga in raderna om Wång i *Hjärtats oro*; de tjänar som en varnande illustration till vad som kan hända om man likt Norström låter sina uppfattningar och handlingar styras av vilje- och känsloliv. Att Norström själv, naturligtvis, skulle värja sig mot en sådan tillämpning av hans tankar kan i detta sammanhang lämnas åt sidan.

6.

Som jag nämnt ovan blir Vitalis Norström i Hjalmar Söderbergs tappning rätt parodisk; för en sentida läsare kan det vara svårt att förstå den aktning och respekt som en gång omgav honom. Även om det inte är möjligt att här ge någon uttömmande redovisning av Norströms resonemang i de skrifter Söderberg hade

framför sig då han arbetade med *Hjärtats oro*, vill jag ändå göra ett försök att fylla ut bilden av Norström; först då – synes det mig – blir det möjligt att bedöma Söderbergs kritik av honom.

I uppsatsen *Hvad är sanning?*, vilken inleder *Tankelinier*, utgår Norström från Aristoteles' definition, där sanning bestäms som "*tankens öfverensstämmelse med verkligheten*" (s 3). Men mot denna klassiska definition ställer Norström en ny, vilken "kan hoppessas i denna paradoxalt klingande sats, att sanningen icke är något för sig varande, hvarefter vetenskapen sträfvar, utan att det, hvarefter vetenskapen faktiskt sträfvar, heter sanning" (s 7). Norström tänker sig en tvåstegsmodell för vetenskaplig verksamhet, där man i en "lägre form" beskriver den empiriska verkligheten och där man i en "högre form" ger orsaksförklaringar. Och, betonar Norström, förrän "detta steg i riktning mot förklaring är taget, är icke vetenskapligheten formellt färdig" (s 10). I uppsatsen *Förnuftskraft*, vilken också ingår i *Tankelinier*, utvecklar Norström denna tudelning; den moderna naturvetenskapen styrs av "ett trångsynt sanningsbegrepp, som inte når utöfver den normala sinneserfarenhetens" (s 67) – den står kvar på ett "lägre, enbart beskrivande plan" (s 74). Vill man nå fram till orsaksförklaringar måste man lämna naturvetenskaperna och gå till de "historiska och filosofiska vetenskaperna", men för att nå historiskt och filosofiskt vetande måste man först *tro*: "Liksom de senare [naturvetenskaperna] fordra, att man måste *se* för att kunna *beskrifva*, fordra de förra [de historiska och filosofiska vetenskaperna], att man måste *tro* för att kunna *veta*. Detta är den verkliga ordningen mellan *tro och vetande*, att tron går före" (s 83). Att säga sig vilja "*söka sanningen för dess egen skull*" – vilket inom parentes sagt var Hjalmar Söderbergs credo i *Martin Bircks ungdom* – vittnar om djup naivitet; med en sådan syn når man aldrig utöver den beskrivande fasen (s 72).

För Norström är sanningen alltid relativ och den omskapas allteftersom våra behov förändras; den är "ett tillfälligt jämviktsläge mellan fråga och svara, förklaringsbehov och förklaringsresurser, alltså ett ovaraktigt tillstånd af hvilat hos vissa psykiska krafter. Sanning är något som går öfver" (*Den nyaste människan*, s 3–4). Sanningssökarens uppgift är alltså inte att registrera fakta – det "finns inga alldeles omedgörliga fakta, utan de låta alla tala med sig" (*a a*, s 28) – utan att ge orsaksförklaringar som tillfredsställer "kulturens intressen" (*Tankelinier*, s 9–10). Vetenskapen skall ställa sig i det godas tjänst, och sanningsbegreppet skall knytas till kunskapens användbarhet (s 11). Om jag har förstått Vitalis Norström rätt, så menar han att kulturintresset i och för sig *inte* "skapar" sanning eller tillägger något till verkligheten, men det bestämmer vad som är värt att uppmärksammas:

Det går till med detta ungefär som när man upptäcker "katten" i en sådan där lustig bild med underskrift: "hvar är katten?" Bilden är i sitt slag, objektivt sedt, fullt färdig till hvarje linie. Den katt, som jag efter en stunds letande lyckas upptäcka, ändrar ingenting i linierna

och deras objektiva förhållanden. Den lägge endast något nytt till bilden för den, som ser katten: en subjektiv relation mellan linierna, därmed intresse och mening med det hela (s 27).

Det är inte alltid lätt att följa Vitalis Norströms tankegångar, men hans idéer bör ses mot dåtidens försök att beskriva skillnaderna mellan naturvetenskap och humanvetenskap, och hans formuleringar bjuder emellanåt intressanta paralleller till Wilhelm Dilthey och William James; kanske också till gestaltpsykologin.

7.

I Söderbergs produktion efter *Hjärtats oro* skymtar Vitalis Norström emellanåt. Norströms ord om predikotonens omläggning återkommer i *Den allvarsamma leken* (SV 7, s 276), och i den polemik med Fredrik Böök i *Svenska Dagbladet* som romanen ledde till, passade Söderberg på att ge Vitalis Norström ett tjuvnyp:

Det är det som är olyckan med religiösa tänkare, antingen de heta Pascal eller Vitalis Norström: man kan aldrig veta om de verkligen mena hvad de säga eller om de säga det blott för att suggerera sig själfva och sina läsare en viss tro (SvD 24.12.1912).

I berättelsen *Salomos ättling* (1917) nämns inte Norström vid namn, men syftningen är ändå tydlig:

De orientaliska folken (utom hinduerna) ha alltid varit utpräglade anhängare av den filosofi, som i en senare tid har fått namnet "pragmatism", och vars ledande tanke kan uttryckas med orden: det, som jag *vill* tro, är sant. (Göteborg har som bekant äran av att ha upprättat den lärostol, från vilken denna filosofi i våra dagar förkunnas för svenskarna under namn av "viljetänkande".) (SV 8, s 223).

Passagen ger ett litet märkligt intryck, då den måste sägas falla utanför berättelsens ram. Det samma gäller om ett inskott i *Jahves eld* (1918), där Söderberg, efter att ha diskuterat Moses egyptiska uppfostran, skriver: "Moses var en genial barbar, och han har lika litet haft något sinne för de heliopolitanska prästernas esoteriska spekulationer som salig Waldenström skulle ha begripit något av Vitalis Norströms filosofi" (SV 8, s 167).

De två sistnämnda texterna publicerades efter Vitalis Norströms död, men Norström släpper inte sitt grepp om Söderbergs tankar. I ett brev till Hans Larsson, skrivet 1929, ber Söderberg om upplysningar angående den tidningspolemik, som Norström och Larsson utkämpade i början på 10-talet. Söderberg citerar fritt ur minnet en passage, hämtad från Norströms slutreplik, som skulle ha haft följande ordalydelse:

"För övrigt saknar prof. Hans Larsson med sitt veka sydsvenska gemyt alla förutsättningar för att förstå *mitt kärva, uppsvenska viljetänkande.*"

Söderberg ber nu Hans Larsson att korrigera eventuella minnesfel, och han fogar en egen reflexion till citatet:

Det förefaller mig nu, så långt efteråt, nästan sagolikt, att det har funnits en på sin tid högt ansedd svensk filosof, som gjorde "förståelsen" av sin filosofi beroende av härstamningen från en viss svensk landsdel. Man undrar ovillkorligen hur Vitalis Norström ut från en sådan föreställning har burit sig åt med att "förstå" Platon, Spinoza, Kant, James, Bergson osv.

Och när Söderberg 1934 angriper Oswald Spengler, för han in Norström som svensk representant för pragmatismen:

Denna fördomsfrihet i behandlingen av sakuppgifter (ty det kan blott undantagsvis vara fråga om misstag), som är ganska besvärande redan i "Der Untergang des Abendlandes" och som utvecklar sig än frodigare i "Avgörande år", sammanhänger intimt med författarens filosofiska ståndpunkt. I översättarens förord, som för övrigt vittnar om stor och ängslig rådvillhet inför bokens ledande tankar, försäkras att dessa tankar äro icke blott "stora och djupa" men också "oftast sanna". En omedvetet komisk upplysning, då det gäller en författare som principiellt har uttryckt sitt suveräna förakt för sanningen, så snart den kommer i konflikt med "högre" intressen. Den läsare, som är icke alldeles obevandrad i de senare årtiondenas tankeströmningar, känner här strax igen den följdriktiga utvecklingen av det pragmatiska *viljetänkande* varav Vitalis Norström på sin tid var ett svectligt eko. Då gällde det närmast försvaret för religionen, nu gäller det viktigare saker – Spengler bryr sig inte för två öre om religionen – men det filosofiska underlaget är detsamma, liksom också den dialektiska strategien och taktiken (*Sista boken*, s 169).

8.

Mycket tidigt, långt innan man kan tala om ett explicit avståndstagande från pragmatismen som filosofiskt system, har Hjalmar Söderberg tyckt sig se, att detta vilje- och hjärtetänkande tjänar reaktionens intressen. Redan år 1900 beklagar Söderberg – i en anmälan av Levertins *Rococonoveller* – att Voltaire avsattes därför att "han var för kvick och för klok; nu var det 'hjärtats' storhetstid" (SV 10, s 81). Och Söderberg vänder sig mot Schillers tidstypiska påstående att huvudet skulle lära av hjärtat och aldrig tvärtom:

Det låter mycket nätt och oskyldigt; men om man är van att tänka en smula över världens gång, då vet man, att om det i en försats vädjas till "hjärtat", då kan man i eftersatsen vänta sig litet av varje. I den och i närbesläktade frasers spår stego också mycket riktigt alla nyss som skendöda begravna fördomar upp och fortsatte ogenerat sitt liv mitt i solen som om ingenting hänt. Det förtjänar också observeras, att "hjärtats" storhetstid omedelbart följdes av den heliga alliansens. Metternich skulle knappast kunnat styra Europa så länge, om man icke nyss förut hade gjort honom den ovärderliga tjänsten att köra "huvudet" på porten till förmån för "hjärtat" (SV 10, s 81).

Och som en röd tråd genom Söderbergs författarskap löper motsättningen mellan förnuft och känsla, mellan tanke och begär. Det är mot den bakgrunden

man bör se Hjalmar Söderbergs ihärdiga kamp mot pragmatismen och dess religiösa och politiska tillämpningar.

Den politiska linjen är tydligast i dramat *Ödestimmen* (1922) och i artiklarna mot Spengler, *En viljetänkare* (1934). *Ödestimmen* uppfattades av samtiden som en politisk pamflett, vilken skulle bevisa Tysklands skuld till kriget; Söderberg själv värjde sig mot en så snäv tolkning av sitt idédrama. I skådespelet visas hur starka krafter i kejsardömet Taurien driver landet in i ett storkrig. Ungefär som i en moralitet ställs den svage kejsaren mellan två stridiga viljor – den kloke och balanserade statskanslern Anker, som talar för fredens sak, och kejsarens gamle lärare Cassius som förkunnar krigets nödvändighet, dess gudomliga mission:

Ett folk måste härska över jorden! Och vilket folk i världen kan därvid komma in fråga, annat än Tauriens folk? Vi kallades i forntiden goter: det betyder gudarnas folk. Och vi taurier äro i nutiden överlägsna alla folk i världen – i allt! Historien känner intet folk jämbördigt med vårt. Hur underbart har inte försynen lett detta folks öden och upphöjt det som intet annat folk på jorden, så att det inte längre känner någon gräns för sin förmåga, sin vilja, sin kraft! (SV 6, s 254-255).

Det är målet. Men för att nå sitt mål måste Cassius först få folket att tro att kriget är nödvändigt. I sin broschyr *Tauriens Ödestimme* har han också med berättat mod vilselett opinionen så att gemene man nu tror att Tauriens existens är hotad av grannstaterna. Inför kejsaren erkänner Cassius utan omsvep sin lögn, men lögnen rättfärdigas då den är ”sann” i en högre mening:

Det är detta jag har sagt till Tauriens folk. Och så visst som det i vulgär mening är osant, så visst är det i högsta mening sant!

Ty det finns ingen sanning. Intet är sant, utom den sanning som tjänar dig! Allt är tillåtet, om det tjänar dig och din sak! Och den högsta sanningen är den, som tjänar det högsta målet! (SV 6, s 259).

Kejsaren tvekar, då han inte ”förstått” allt, men samtidigt ”känner” han att Cassius har rätt. Och därmed är kampen mellan Cassius och Anker – som ännu ej fått tillfälle att framföra sina förnuftsargument – avgjord. Cassius triumferar:

Du känner det – det är nog. Det är mera än att förstå. Världen har i snart ett par århundraden dyrkat en avgud, som den har döpt till ”förnuftet”. Också avgudar ha ibland en mission att fylla, och förnuftet kan vara en nyttig liten husgud i vardagslag, en tjänare i små ting. Men gäller det stora ting, då följer vi en inre lag, som språket ännu inte har något ord för (SV 6, s 260).

Brita Linde berör en passant Söderbergs drama i sin avhandling om Ernest Thiel, och hon vill i Cassius’ gestalt se ett porträtt av ”en missförstådd, troligen medvetet missförstådd” Nietzsche. (s 195) Den karakteristiken är inte helt invändningsfri. Hjalmar Söderberg har själv i ett brev till Bo Bergman diskuterat förebilden på följande sätt:

Gubben Cassius är en historiker ur Treitschkes skola (med en tillsats af den "pragmatiska" filosofi, som Vitalis Norström representerade hos oss) – och Treitschke dog på 1890-talet och var gammal då. Ur hans skola utgick, direkt och indirekt, den härskara av professorer, docenter, skollärare och skribenter, som i ett par decennier före kriget förgiftade den allmänna meningen i Tyskland (brev daterat 12.12.1922, s 214 i brevväxlingen).

Även om det finns en del som förenar Treitschke och Nietzsche, bör man akta sig för att sätta likhetstecken dem emellan. Heinrich von Treitschke, historiker och politiker (1834–96), blev redan på 60-talet en varm anhängare av Preussens politik, och med tiden blev han huset Hohenzollerns mest prominente panegyrist; han slutade som tysk rikshistorik. Till hans mer fränstötande egenskaper hörde en ohöjld chauvinism och den djupaste antisemitism. Och för Nietzsche framstod Heinrich von Treitschke som fursteslickaren par *préférence* (se t ex *Ecce Homo*, Nietzsche, bd VI:3, s 356–357). Samtidigt är det fullt möjligt att uppfatta Treitschke, och senare Oswald Spengler, som förkunnare av idéer som ligger nära just en *förenklad* Nietzsche. Det synsättet ligger för övrigt nära Söderbergs eget. Om Spengler och Nietzsche skriver Söderberg i *En viljetänkare*:

I Spenglers ögon ha alla "världsförbättrare" från tidernas morgon blott varit föraktliga skadedjur och alla folkleddare och upprorsmakare gemena demagoger, vilkas enda motiv har varit en avskyvärd *maktlystnad*, vida skild från den prisvärda *vilja till makt*, som besjälade en Bismarck och andra av de stora, ädla rovdjurens människotyp, som är bestämd att härska över världen. Det är, som läsaren redan har förstått, en grovt vulgariserad Nietzsche som för ordet i Spenglers politiska programskrift; författaren till "Der Untergang des Abendlandes" sjunker här oupphörligt ned på ett mycket lågt plan, alldeles för lågt för honom (*Sista boken*, s 175).

Även i övrigt synes Söderberg närmast ha varit angelägen att rättfärdiga Nietzsche gentemot hans sentida uttolkare. Bland annat tar Söderberg upp Spenglers begrepp *kultur* och *civilisation*. Från Nietzsche har Spengler säkert hämtat bestämningen "av *civilisation* som liktydigt med *förfall*" (*Sista boken*, s 161), menar Söderberg, men han vill inte göra Nietzsche ansvarig för *distinktionen* mellan de två begreppen:

Jag kan dock icke erinra mig att Nietzsche gjorde någon principiell skillnad mellan kultur och civilisation; snarare inneslöt han, liksom Rousseau (fast naturligtvis från en helt annan utgångspunkt än han) bägge i samma fördömelse. Den skarpa distinktionen mellan de bägge begreppen har Spengler förmodligen fått idén till från en annars tämligen förbisedd liten uppsats av Goethe, "Geistesepochen", vari varje kultur uppdelas i fyra "epoker", av vilka den sista betecknas som civilisationens (*Sista boken*, s 162).

Och det är just *denna distinktion* som Söderberg finner vara så lömsk och farlig:

Resultatet av tankeförvirringen blev, att ordet civilisation i modern tyska betyder något helt annat än i alla andra språk. I de övriga europeiska språken, liksom i det tyska före

kriget, betecknar detta ord ett högt och omistligt värde. Men i nutidens tyska språk – det som skrivs av Oswald Spengler och vari han för en oöverskådlig härskara av hängivna beundrare dikterar ordens betydelse och vänder upp och ned på den – betecknar samma ord något fördärvat och förhatligt, något som om möjligt bör utrotas och förstöras (*Sista boken*, s 164).

Nu är det dock så att Nietzsche, i *Der Wille zur Macht* § 121, faktiskt skiljer mellan kultur och civilisation; de sägs ha olika mål och Nietzsche tänker sig att de kanske till och med är motsatser. Men det kände Söderberg uppenbarligen inte till. Och även om Söderberg är angelägen om att rättfärdiga Nietzsche mot vulgära uttolkningar, är det klart att han själv såg Nietzsche som en förutsättning för bl a Spenglers verk; det framgår av en anteckning som ingår i manusutkastet till *Sista boken*:

Det var nämligen en icke alldeles omedveten av dramatiska skäl betingad anakronism, då jag i *Ödestimmen* gjorde den urgamle Cassius, kejsarens forne lärare, till talesman för ett idékomplex, som i verkligheten behärskade ett långt yngre släktled av tyska akademiker. Ett idékomplex som har Nietzsche till nödvändig förutsättning, oaktat få eller kanske ingen av dess bärare vill erkänna honom som sin mästare – och för vilket Spengler är en lysande representant.

Litteratur

Bennich-Björkman, Bo, Sanning och lycka i Hjalmar Söderbergs författarroll. I *Från Snoilsky till Sonnevi. Litteraturvetenskapliga studier tillägnade Gunnar Brandell*, Sthlm 1976.

Bergman, Bo & Söderberg, Hjalmar, *Kära Hjalmar Kära Bo. Brevväxling 1891–1941*, Sthlm 1969.

Elveson, Evald, Hjalmar Söderberg och Vitalis Norström. *Svensk Litteraturtidsskrift 1941*, s 159–175.

Lagerwall, Axel, *Vitalis Norström. Nordisk Familjebok*, 2 uppl 1914.

Linde, Brita, *Ernest Thiel och hans konstgalleri*, Sthlm 1969.

Nietzsche, Friedrich, *Nietzsche Werke. Kritische Gesamtausgabe*, Berlin & New York 1967–.

Norström, Vitalis, *Opublicerat brev till E Liljedahl*. Landsarkivet i Linköping.

Norström, Vitalis, *Den nyaste människan*, Sthlm 1906.

Norström, Vitalis, *Tankelinier*, Sthlm 1905.

Regnéll, Hans, *Vitalis Norström. Filosofiskt lexikon*, Sthlm 1974.

Sundberg, Björn, Hjalmar Söderberg och Nietzsche. *Svensk Litteraturtidsskrift 1980*, nr 3.

Söderberg, Hjalmar, *Opublicerade brev och manuskript i Göteborgs universitetsbibliotek, Lunds universitetsbibliotek och i Kungliga Biblioteket*, Sthlm.

Söderberg, Hjalmar, *Samlade verk 1–10*, Sthlm 1943.

Söderberg, Hjalmar, *Sista boken*, Sthlm 1942.

Söderberg, Hjalmar, *Skrifter 1–10*, Sthlm 1919–1921.