



Bukkehorn

## Kierkegaard & Nietzsche & Slave- moralen

JACOB BØGGILD

*Mængden, ak! finder behag i, hvad der  
duer på et torv,  
trællen ærer alene den voldsudøvende;  
på det guddommelige  
tror de alene, som er det selv.*

Hölderlin

*Der griechische Philosoph gieng durch  
das Leben mit dem geheimen Gefühle,  
dass es viel mehr Slaven gebe, als man  
vermeine – nämlich, dass Jedermann  
Slave sei, der nicht Philosoph sei.*

Nietzsche

I sit værk om Kierkegaard, *Aparté*,<sup>1</sup> siger Sylviane Agacinski spørgende om Nietzsche og Kierkegaard, at de kunne have udgjort „et rigtig nydeligt par“ (s.129, min overs.). Og man må unægtelig give hende ret i, at tanken herom opfordrer til, at man trækker på smilebåndet. Men faktisk opviser historien et konkret eksempel på en sådan *matchmaking*, et forsøg på at formidle en kontakt imellem Nietzsche og, om ikke Kierkegaard selv (der på daværende tidspunkt ikke længere var blandt de endnu levende), så Kierkegaards værk.<sup>2</sup> Ingen ringere end Georg Brandes anbefalede i et brev fra 1888 Nietzsche at læse Kierkegaard, fordi han fornemmede, at Kierkegaard var en psykolog af den støbning, som Nietzsche satte pris på, sådan som også Dostojevskij var det. Nietzsche nåede dog aldrig at læse Kierkegaard, men alene dét, at Brandes anbefalede ham at læse Kierkegaard, er interessant nok i sig selv, ikke mindst fordi Brandes i 1877 havde udgivet en biografi om Kierkegaard, betitlet *En Kritisk Fremstilling i Grund-*

rids. Denne biografi har imidlertid mere karakter af at være et angreb på sin genstand, end en objektiv fremstilling. Og faktisk indrømmer Brandes i korrespondancen med Nietzsche, at han havde været noget uretfærdig mod Kierkegaard i samme biografi, og at værket i realiteten blev skrevet for at begrænse Kierkegaards indflydelse.<sup>3</sup> Man kan læse dette som et udtryk for, at ateisten Brandes var på vagt over for den indflydelse, Kierkegaards radikale kristendomsopfattelse kunne tænkes eller måske allerede var begyndt at få. Men samtidig er det måske også på et mere personligt plan, at Brandes er anfægtet. Intensiteten og konsekvensen i Kierkegaards værk, og herunder ikke mindst hans gennemførte opgør med alt, hvad også Brandes fandt midelmådigt og småtskårent i det danske samfund, må have virket imponerende på sidstnævnte. Og måske også urovækkende, eftersom Brandes ingen ambitioner havde om at slå ind på den vej, som Kierkegaards værk udpeger. Brandes holdning til Kierkegaard kunne altså meget vel tænkes at være præget af en fundamental ambivalens. Nu skal dette langt fra være en studie i personen Georg Brandes, men jeg vil alligevel indledningsvist forfølge dette spor, fordi det, belejligt nok, kan lede frem til de problemstillinger, som jeg agter at koncentrere mig om.

Kort tid efter at Brandes havde skrevet sin biografi, i 1880, blev Kierkegaards efterladte papirer fra 1849 tilgængelige for den læsende offentlighed. Brandes gennemser pligtskyldigt dette materiale, og det gør i allerhøjeste grad indtryk på ham. Faktisk så meget, at han føler det magtpåliggende, at skrive et efterskrift derom til biografien, som man kan læse i den udgave, der findes i bd. II af hans *Samlede Skrifter*.<sup>4</sup> Allerede i de første linjer af denne efterskrift bliver Brandes' ambivalens åbenbar. Han taler på den ene side om, at udgivelsen af disse papirer vil bevirke, at „Sandheden og Betydningen“ af Kierkegaards „Sag“ bliver mere „indlysende og anerkendt“, men bemærker på den anden side, at „man vil skatte ham adskilligt mindre højt som Karakter end man gjorde det, før disse optegnelser forelaa trykte“ (s.407). Dette skyldes, ifølge Brandes, Kierkegaards egen smålighed og selvoptagethed, som kommer til udtryk i papirerne, så snart Kierkegaard beskriver sine sindsbevægelser og

indre kampe, der som anledning kun har hvad Brandes ser som ubetydelige begivenheder, der ikke kan angå andre end Kierkegaard selv som forfatter. Ifølge Brandes viser papirerne altså, at Kierkegaard ganske savner sans for de rette proportioner, hvilket ikke mindst provokerer Brandes, fordi Kierkegaard virker upåvirket af „de største verdensbegivenheder“ (s.s.). Men at det forholder sig således for hans vedkommende, og at det blandt andet er en konsekvens af hans livs- og kristendomsopfattelse, har Kierkegaard jo aldrig lagt skjul på. I forhold til Kierkegaards opfattelse af kristendommen er Brandes imidlertid lige så splittet. For eksempel må han indrømme, at hvad pseudonymet H. H. siger om martyriet – dette kommer jeg senere ind på – er „slaaende Genialt“ (s.409), mens han samtidig angriber Kierkegaard for hans hysteri og sværmeri i forhold til hans eget potentielle martyrium. Samt videre for at udvise „Overlegenhedsfølelse“ og „hjærteløs Kulde“ (s.s.), når han skriver om et „Blodvidne“ for en sag, han ikke sympatiserer med (det drejer sig nærmere bestemt om en vis Robert Blum, der i 1848 faldt som et offer for demokratiets sag i Wien). Ligeledes kan Brandes hyperbolsk tale om Kierkegaards angreb på statskirken som en flamme, „efter hvis hærjen den danske Statskirke har lignet Tuileriernes Ruiner siden 1871“ (s.412), mens han samtidig harcellerer over, at „Corsarens Par Artikler var den Gnist, som tændte den“ (s.s.). Formuleringerne røber så meget som, at Brandes ikke kan undgå selv at blive opflammet af flammen. Dette træder dette endnu tydeligere frem, når Brandes gengiver, hvorledes Kierkegaard i papirerne svinger pisker over de danske dårligheder: småligheden, misundelsen og forgudelsen af middelmådigheden. Kierkegaard har, siger Brandes, „skrevet de danske Skødesynders Psykologi“, hvori han har afsagt domme, „som det danske Folk ikke bør overhøre“ (s.415). Ja, papirerne er som „en Skat af skarpe Udtalelser, der vel fortjener at prøves med Kritik og som egner sig godt til at fremme Selverkendelse“ (s.418). Men Brandes evner tydeligvis ikke selv at holde fast i sin sunde sans og sin kritiske distance, når hans emne er Kierkegaard, sikkert fordi han ikke kan undgå at identificere sig med og spejle sig i den aristokratiske ener, hvis udsyn omfatter andet og mere end den hjemlige

andedam, og som derfor bliver misforstået og forfulgt og/eller ignoreret af middelmadigheden.

Hvad jeg fortrinsvis ville have frem med denne lille gennemgang, er det faktum, at Brandes tydeligvis beundrer Kierkegaard i dennes egenskab af at være psykolog og diagnostiker, hvilket som sagt er årsagen til, at han anbefaler Nietzsche at læse ham. Dette synes der absolut at være *raison i*, eftersom Nietzsche, som den genealogisk indstillede analytiker han var, netop opfattede sig selv som ikke så lidt af en psykolog og diagnostiker. Ligesom Kierkegaard er også Nietzsche ude efter det smålige og middelmadige, nagfølelsen i alle dens afskygninger, alt det 'alt for menneskelige'. Det er denne konvergens imellem dem, som jeg fortrinsvis vil koncentrere mig om. Men lad mig først påpege, at der i realiteten kan drages en lang række for en første betragtning slående paralleler imellem de to tænkere.

Både Nietzsche og Kierkegaard insisterer på enerens, den i bogstaveligste forstand ene-ståendes ret, samtidig med, at de hver især meddeler sig ved hjælp af et sindrigt, polyfont maskespil, hvormed de udfordrer de traditionelle skel imellem det litterære og det filosofiske. Kierkegaard skriver for „hiin Enkelte“ og Nietzsche, som også har sin helt egen form for meddelelsesdialektik, for „alle og ingen“. Kierkegaard introducerer sig igennem sine pseudonymer som henholdsvis „Efternøler“ og „Ekstraskriver“ og også Nietzsche gør en dyd ud af at være „utidssvarende“. Kierkegaard hævder, at den ideale forfatter bør være 'afdød' i forhold til sit værk, mens Nietzsche konstaterer, at han er født 'posthumt'. Disse deres respektive meddelelsesstrategiske forholdsregler og tricks medfører, at de begge nærer en angst for at blive misforstået, for at blive taget for en anden, end man er (Nietzsche i *Ecce Homo*), eller for at blive slået i hartkorn med et pseudonym (Kierkegaard i „En første og sidste Forklaring“, som afrunder *Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift*).

Både Nietzsche og Kierkegaard tager endvidere afsæt i det antikke og tragiske (jeg tænker på *Tragediens Fødsel* og *Om Begrebet Ironi*). I sit værk om Nietzsche, *Nietzsche et la Philosophie*,<sup>5</sup> skriver Gilles Deleuze: „Nietzsche formulerede allerede i *Tragediens Fødsel* en essentiel tese: tragedien dør på samme tidspunkt som

dramaet bliver en indre konflikt og lidelsen internaliseres“ (s.149; min overs.). Hvilket angiver en slående affinitet til den eksplicite hovedtese i det æstetiske essay, „Det antike Tragiske Reflex i det moderne Tragiske“ fra *Enten-Eller*. Alligevel må man, hvad jeg straks vender tilbage til, sige at Nietzsche og Kierkegaard forholder sig afgørende forskelligt til græciteten og i særlig grad Sokrates. Og så er jeg ved at bevæge mig fra parallellerne imellem de to tænkere til divergenserne imellem dem.

Og den mest iøjnefaldende divergens er vel, at Nietzsche erklærer sig som en indædt modstander af kristendommen, mens Kierkegaard vil vriste samme religion fri af den gryende modernitets neutralisering af den. Som bekendt insisterede Kierkegaard på betydningen af sandhedsvidnet, dén kristne forkynner, som er villig til at efterfølge Kristus i lidelse og fornægtelse. Og intet kan vel være Nietzsche fjernere end en sådan kristen selvornægtelse, en sådan undsigelse af livet og dets kræfter? Alligevel skriver Nietzsche i *Moralens Oprindelse*<sup>6</sup> følgende om hvem han opfatter som de livsornægtende filosoffer, at denne menneskeart „anser det for dårlig smag at spille martyr: „at lide for sandheden“ – det overlader den til de ærgerrige og åndens scenehelte“ (s.120). Nietzsche implicerer hermed, at sandheden er en størrelse, som man bør være villig til at lide for. Og så må man måske alligevel konstatere, at affiniteterne imellem Kierkegaard og Nietzsche hverken kan manes i jorden ved at slå korsets tegn eller ved at fornægte det. For at undersøge dette vil jeg forsøge at stille skarpt på en af disse affiniteter. Mit udgangspunkt vil være en optegnelse fra Kierkegaards papirer, hvor han synes at operere med forekomsten af fænomenet slavemoral, hvilket man ellers opfatter som en nietzscheansk kategori.

Min fremgangsmåde vil nærmere bestemt være følgende: først vil jeg ridse op, hvad Nietzsche egentlig siger om slavemoralen i *Moralens Oprindelse*, dernæst vil jeg, eftersom både Nietzsche og Kierkegaard skriver sig op imod Hegel, fokusere på dialektikken imellem herren og slaven i sidstnævntes *Phänomenologie des Geistes*. Herefter vil følge min lille eksegese over Kierkegaards optegnelse. Afslutningsvist vil jeg berøre en anden Kierkegaard-tekst, nemlig den første af de *Tvende ethisk-religieuse*

*Smaa-Afhandlinger*, som er tilskrevet pseudonymet H. H. I denne tekst diskuteres det, om et menneske, som mener sig i besiddelse af sandheden, har lov til lide for den i en grad, så han lader sig ofre for den, og denne diskussion vil jeg forholde til, hvad Nietzsche gør gældende i sit kampskrift mod kristendommen, *Anti-krist – Forbandelse over Kristendommen*.

### Slaven hos Nietzsche

Moralen udspringer hos Nietzsche af en samfundsstruktur, hvor der findes herrer og slaver. I dette udspring gives der imidlertid to former for moral: herre- og slavemoral. Herren er det autonome og selvberoende individ, som skaber og fastsætter værdier ud fra sig selv. Alle positive personlige egenskaber og handlemåder er for herren dem, som han finder hos sig selv, og de knytter sig til hans frie udfoldelse af sin vilje. Disse egenskaber og handlemåder bestemmer han som værende gode. I modsætning hertil sætter han de personlige egenskaber og handlemåder, som han kan iagttage hos slaven, hvilke alle har med sidstnævntes underdanighed og servilitet at gøre. Disse bestemmer herren ikke som onde, men blot som *dårlige* eller *slette*, hvilket betyder så meget som, at de ikke værd at beskæftige sig med. Slaven ophøjer også sine af omstændighederne bestemte personlige egenskaber, såsom tålmodighed, sagtmødighed og fællesskabsfølelse, til at være gode. Men herrens egenskaber og handlinger, der for slaven manifesterer sig som vilkårlig magtudøvelse og grusomhed, stempler denne som *onde*. Slaven bærer altså et nag til herren, som udmønter sig i, hvad vi i dag ville betegne som den egentlige moralske dom. Hvorfor den egentlige moralske dom, som Nietzsche ser det, udspringer af nagfølelse, *ressentiment*. De handlinger som herren, i al sin magtfuldkommenhed, foretager, glemmer han, ifølge Nietzsche, lige så hurtigt, som de er blevet udført. Slaven, derimod, som disse handlinger går ud over, glemmer dem ikke. Og hans ambition er at blive som herren, således som han oplever ham; han identificerer sig med sit eget vrængbillede af herren.

Som det turde være fremgået, oplever Nietzsche, at slavemoralen er gået af med sejren; dikotomien imellem godt og ondt har

afløst den mellem godt og dårligt, eller slet, som den menneskelige morals bærende princip. Men hvis slaverne på denne vis er blevet herrer, hvorfor kunne de så ikke frigøre sig fra den omtalte identifikation og udvikle deres egen herremoral? Det skyldes, at slavemoralen, idet den med slavernes religion, kristendommen, institutionaliserede sig, først for alvor blev undertrykkende; den blev nemlig nu et instrument i de nye magthaveres, præsternes, hænder. At dette var – og er – muligt skyldes en psykologisk mekanisme. Det *ressentiment*, som er forhindret i at blive forløst i en konkret hævnakt, må nødvendigvis vende sig indad som et selvhad. Derved forbindes slavemoralen uløseligt med den dårlige samvittighed; et punkt, hvorpå Nietzsche for alvor tangerer Freud. Og med hvad Nietzsche betegner som kristendommens genistreg, Gudens offerdød på korset, blev denne forbindelse sikret en meget lang levetid.

Men hvis Nietzsche mener, at Gud er død, hvorfor finder han så, at vi fortsat er hjem søgt af denne dårlige, slavemoralske samvittighed? Nietzsche påpeger, at man ikke i praksis er ophørt med at være under indflydelse af kristendommen, blot fordi man er ophørt med at tro på den kristne Gud. Det er snarere kristendommen, som dermed har besejret sig selv og således har antaget en ny skikkelse. I denne forbindelse fokuserer han på det asketiske ideal, som præsterne har gjort gældende. Dette finder han fortsat trives i bedste velgående i sin samtids sekulariserede videnskabelighed og politiske tænkning. Det moderne humanistiske menneske er for Nietzsche fortsat livsfjendsk og inaktivt. Og netop fordi den er camoufleret så godt, er sygdommen ifølge Nietzsche så meget desto mere pernicios.

Nietzsche opererer altså *ikke* med en egentlig dialektik imellem herre- og slavemoral; der er ikke tale om to modsætninger, der gensidigt determinerer hinanden og/eller lader sig syntetisere, som tilfældet er hos Hegel. I det hele taget stiller Nietzsche sig tilsyneladende i et skarpt modsætningsforhold til dialektik af enhver afskygning, hvilket hans ofte forekommende udfald mod Sokrates tydeligt indikerer. Hvor Sokrates hos Kierkegaard, efter den indledende, noget respektløse behandling i disputatsen, efterhånden opvurderes i en grad, så han fremstår som det eneste

sandt etiske menneske, der er han efter Nietzsches mening en fusker og en fusentast, en plattenslager, der overlader det til modparten at bevise, at denne har ret.<sup>7</sup> At Nietzsche på afgørende vis er anti-dialektiker er faktisk noget nær hovedtesen i Gilles Deleuzes omtalte værk om ham. Hvad der ifølge Deleuze først og fremmest provokerer Nietzsche, er den rolle, som det negative spiller hos Hegel; i stedet for en ægte affirmation får man blot negationens negation, en operation, hvorved forskelle ophæves, hvorfor viljen til magt ytrer sig som en vilje til intet. Hvilket for Nietzsche er nihilismen i en nøddeskal. Deleuzes tese er yderst bestikkende, men spørgsmålet er, om Nietzsche kan siges i et og alt at bryde med enhver form for dialektik. For er den vilje til intet, som viljen til magt, når den styres af ressentimentet og den dårlige samvittighed, manifesterer sig som, ikke et led i en udvikling, som skal bane vej for overmennesket? Minder magtviljens transformationer ikke om momenter i en dialektisk proces? Er dialektikken i det hele taget en magt, som man kan vriste sig afgørende fri af?

I *L'entretien Infini*<sup>8</sup> finder Maurice Blanchot i hvert fald, modsat Deleuze, at Nietzsche trods alt er ophav til en art dialektik. Ifølge Blanchot udspinger, hvad han opfatter som Nietzsches dialektik, af sidstnævntes behov for at modsige enhver position, han kommer til at indtage i løbet af sit værk. Altså en dialektik, der, som enhver anden tænkelig, udfoldes ved negationens hjælp. Men ikke én, som munder ud i mediationer og synteser. Blanchot identificerer med andre ord en dialektik hos Nietzsche, som man, hvis man kontrasterer den med Hegels, kunne betegne som oppositionel – eller måske endda negativ. Og den kierkegaardske dialektik er der jo en vis præcedens for at opfatte på analog vis. Og så må tiden være inde til at stille skarpt på, hvad det egentlig er, som såvel Nietzsche som Kierkegaard opponerer imod.

### Slaven hos Hegel

Afsnittet om herrer og slaver, „Herrschaft und Knechtschaft“, er af stor betydning i *Phänomenologie des Geistes*.<sup>9</sup> Det er her, tesen om, at bevidstheden ikke af egen kraft, men kun ved at spejle sig

i den anden, kan blive til for sig selv, for alvor udvikles. Det helt centrale begreb er i denne sammenhæng *Anerkennen*, 'anerkendelse'. Først idet to bevidstheder anerkender hinandens eksistens, bliver de i stand til at komme til fuld bevidsthed om sig selv, først da er det muligt for dem hver især at anerkende sig selv. Dette kalder Hegel „fordoblingen af selvbevidstheden i dens enhed“ (s.147, min overs.). Der er således tale om et fuldgyldigt dialektisk forhold imellem de to involverede bevidstheder; den ene bliver først i sandhed klar over sin egen uafhængighed og suverænitet ved at anerkende den andens. Men hvorfor vælger Hegel at udfolde denne dialektik med forholdet imellem herren og hans slave som privilegeret eksempel? Fordi Hegel anser dette for at være det første nogenlunde stabiliserede mellemmenneskelige forhold, som altså resulterer i en fordobling af selvbevidstheden i to momenter, det tilsyneladende selvstændige, herrens, og det tilsyneladende uselvstændige, slavens. For Hegel er begge momenter lige nødvendige, men det er kun *slavens* bevidsthed, som, paradoksalt nok, er i stand til at opnå sand uafhængighed. Jeg skal forsøge at udrede, hvorfor det forholder sig således.

For herren er slaven selvfølgelig kun at sammenligne med en ting, man kan benytte sig af, som man behager. Hvad herren som regel gør ved at sætte slaven i *arbejde*. Genstanden for dette arbejde er noget tingsligt, materielt. Men det er kun slaven, der oplever denne materies uafhængighed: dens måtten bearbejdes, hvilket i Hegels terminologi hedder 'negeres'. Denne uafhængighed giver slaven et *positivt* billede at spejle sig i. Herrens forhold til materien er ganske anderledes. Ved kun at nyde frugterne af en andens arbejde, negerer også han materielle, men kun på en flygtig og subjektiv måde. Arbejdet, til gengæld, formår at tøjle nydelsen og begæret, hvorfor den flygtige negation af det materielle udstyres med en permanens. Det er således gennem sit arbejde, at slaven kan opnå en selvbevidsthed, som i realiteten overtrumfer herrens. Sidstnævnte kan nemlig kun spejle sig i en anden bevidsthed, slavens, som han oplever som en ufri og afhængig ting, hvilket gør hans selvbillede usikkert.

På sin vis går slaven altså også af med sejren hos Hegel. Men denne sejr accentueres ganske anderledes, end tilfældet er hos Nietzsche. *Hverken* herren eller slaven er som udgangspunkt selvberoende individer, eftersom de kun kan danne sig et billede af sig selv ved at spejle sig i en anden eller noget andet. Og spejler man sig i en anden, er der jo sandsynlighed for, at man ikke så meget ser den anden, som han er, men som dén, man gerne vil identificere sig med. Opfatter man anerkendelsens dialektik således, og det mener jeg, at både Nietzsche og Kierkegaard gør, så respekterer den ikke forskelligheden; tværtimod får bevidstheden kun øje på det, som den gerne vil identificere sig med, og som i denne forstand allerede er kendt. At den tredje faktor i anerkendelsens dialektik hos Hegel, arbejdet, gør hans tekst noget mere kompleks, end en sådan kritik tager højde for, skylder man ham måske nok at anerkende. Men hverken Nietzsche eller Kierkegaard havde vist nogen ambitioner om at være 'fair' over for Hegel.

Og heller ikke Kierkegaard ville acceptere, at subjektiviteten udvikles i kraft af en anerkendelsens dialektik. Også hos ham står det selvberoende menneske jo i centrum, omend på en måde, som er væsensforskellig fra den, man møder hos Nietzsche. Som Kierkegaard yderst kortfattet har formuleret det i sine papirer, så er det „at staa ene – ved en andens Hjælp“,<sup>10</sup> en formel for ironi. Og det er den, fordi den er en formel for, hvad Kierkegaard kalder 'indirekte meddelelse', eller 'meddelelsens dialektik'. Meddelelsen skal ifølge denne dialektik hjælpe sin modtager til at stå alene, og må netop derfor vide at usynliggøre sig selv. Han må netop *forhindre*, at han bliver et *spejl*, et middel til identifikation, for den anden – spejlet, det skal udelukkende være teksten. I forhold til sin tekst må meddelelsen derfor være som et forsvindende intet. Men nu er den videre pointe med det lille citat selvfølgelig, at ingen kan stå alene ved egen kraft. Kierkegaards selvberoende individ er jo et individ, der ultimativt hviler i Gudsforholdet; et forhold som den omtalte dialektiske meddelelse netop skal befordre. Gudsforholdet er imidlertid et forhold, der ligeledes er fundamentalt asymmetrisk, hvorfor der aldrig kan være tale om et gensidigt spejlingsforhold. Og dermed er vi

fremme ved, hvad jeg omtalte som den umiddelbart set afgørende forskel på Nietzsche og Kierkegaard; hvor Nietzsches selvberoende individ så vidt man kan bedømme er gudløst, er Kierkegaards selvberoende individ kun selvberoende i og med, at det står i et sandfærdigt forhold til Gud, hvilket kræver, at det har erkendt altid at have uret mod samme. Dette kunne Nietzsche meget vel tænkes at tolke som et udtryk for det omtalte slavemoraliske skyldkompleks, som de ringere søger at pånøde de fornemme. Men billedet kompliceres i samme nu, som Kierkegaard selv opererer med et begreb eller en idé om slavemoral. Så jeg vil tage udgangspunkt i en optegnelse fra papirerne, som tyder herpå, for at se, hvor langt hen ad vejen han kan siges at følge, eller måske rettere foregribe, Nietzsche på dette punkt.

#### Slaven hos Kierkegaard

Min optegnelse er en kommentar til stoikeren Epiktet, der begyndte sin karriere som slave, og hvis lære forefindes i den såkaldte *Epiktets Haandbog*. Kierkegaard skriver om Epiktet:

Det jeg nærmest vilde indvende mod ham er: man mærker paa ham at han er en Slave. Det frygtelige i, at vide sig at være Slave, og saa den Sag for stedse afgjort, det sætter et saadant Fortvivlelsens Tryk, at derved opdager han Stoicismens Stolthed. (...) Allerede i de første Ord af Epiktet: nogle Ting ere i vor Magt, andre ikke i vor Magt – allerede der hører jeg Slaven; og saaledes forstaaet er der en frygtelig Lidenskab i disse kolde Ord; man hører Slaven sukkende under Lænken, eller man hører Sukket fra den Tid, da han, som en Slave maatte lære det, lærte at indøve denne Distinction. (...) men dog kan ogsaa Charaktere kjøbes for dyrt, (...) Charaktere kan i en egen Forstand kjøbes på Charakterens Bekostning (X,3 A 643).

Nogen nærmere forklaring på, hvorfor Kierkegaard mener det forholder sig således, får vi desværre ikke. For at komme nærmere efter, hvad der er på færde i optegnelsen, vil det være befordrende at se på, hvorledes Kierkegaard i det hele taget opfatter stoicismen og overveje, hvad han mener med, at karakter kan „kjøbes på Charakterens Bekostning“.

Kierkegaard kredser gentagne gange omkring stoicismen og dens idealer i sine sene papirer. På den ene side udnævner Kierkegaard den stoiske etik til at være den strengeste i hedenskaben. Og han sammenligner stoicismens verdensfornægtelse med den kristelige afdøen fra verden, hvorved den stoiske etiks begrænsninger imidlertid åbenbares. Den stoiske stolthed fremhæver Kierkegaard nemlig som et *dialektisk* (vel at mærke i betydningen dobbelttydigt) fænomen, som er uløseligt forbundet med sin modsætning: fejhed. Godt nok var stoicismen „dybsindig“, fordi den kun tillader selvmordet i det tilfælde, hvor hele tilværelsen opløser sig i meningsløshed, men det er netop i en sådan situation, at det for en kristen er muligt „at afdøe – hvis man skal holde ud at leve“ (X,5 A 63). Det stoiske selvmord er derfor en sidste smutvej, som altid står åben: „Man holder sig paa Stolthedens Spidse saa længe som muligt ved bestandig at have Feighedens Udvei aaben“ (X,3 A 14). Dermed er vi tættere på en livsfornægtelse og mangel på affirmativitet, man med Nietzsche kunne tolke som udtryk for slavemoral. Imidlertid antyder Kierkegaards optegnelser, at Epiktets 'slavemoral' kunne stikke dybere, end hvad der angår stoicismen generelt.

Følgende citat fra *Epiktetos' Håndbog*<sup>11</sup> vil være en passende indgang til at komme på sporet af dette:

Hvis en Mand er saadan stillet, at andre kan hindre eller tvinge ham, saa sig dristigt, at den Mand ikke er fri (...) Hører du ham sige „Herre“ i sit inderste og af sit inderste, kald ham Slave, om han end har Liktorer foran sig og er Konsul i Rom (s.7).

Denne utilslørede stolthed over at kunne kalde en romersk konsul for slave kan der meget vel være en portion opsparet ressentiment i. Ligeledes kunne det forholde sig med Epiktets råd til den, der går til et gæstebud, om ikke at 'betale' for traktementet med ros og smiger, om dette end skulle føre til udeblivende invitationer. Han skriver nemlig: „Har du nemlig intet i Steden for det Maaltid, du ikke faar? Jo, du har det, ikke at have rost én, du ikke ville rose, det, ikke at have fundet dig i, hvad han fandt for godt at byde dig, naar du kom“ (s.66). Også her kunne en vis

hævntørst tænkes at lure bag Epiktets tilsyneladende stoiske ro? Men det er bare hypoteser. Lad os se om Kierkegaard udsagn om „at vinde karakteren på karakterens bekonstning“ kan bringe os videre.

Ordet karakter dækker over adskillige betydninger, hvoraf to er relevante i vores sammenhæng. En skuespiller kan, i hvert fald i ældre sprogbrug, *være* en karakter, altså en fiktiv person eller figur. Men siger man om en person, at denne *har* karakter, betoner man vedkommendes personlige integritet og viljestyrke. I denne betydning er karakter ensbetydende med karakterfasthed. Kierkegaards begreb om karakter slægter ikke overraskende det sidstnævnte tilfælde på. Men der er også et element af rollespil i det. Vi får dog ikke serveret en fiks og færdig definition af begrebet. Man må i stedet søge at indkredse dets betydning ved at stykke diverse spredte udsagn og formuleringer sammen. Lad mig begynde med at citere et vidunderligt sted i papirerne, hvor det at træde i karakter synes ensbetydende med at spille en på forhånd givet rolle, som sætter nogle veldefinerede rammer for, hvorledes man kan optræde:

Det som Menneskene i Almindelighed ingen Forestilling have om (...) er hvad det vil sige at iføre sig en Charakter (...). Jeg har forsøgt det med Ironie. Jeg har sagt til et Menneske, at jeg altid have noget ironisk ved mig – og hvad saa, saa var vi jo i Forstaaelse med hinanden, jeg havde aabnet mig. Men naar jeg saa i samme Øieblik traadte i Charakteren, saa var han igjen raadvild. I samme Secund var igjen enhver ligefrem Meddelelse afskaaret, min hele Skikkelse, Blikket, Replikken lutter Spørgsmaalstegn. Nu sagde han: aah, det er Ironie. Han ventede naturligviis, at jeg skulde svare: ja eller nei, c: meddele mig ligefrem. Men i det Øieblik jeg har iført mig Charakteren, stræber jeg blot at være den tro. Nu var det ham en Umulighed at faae en Vished om, om det var Ironie – Just dette var Ironie (IX A 151).

Er man i rollen, må man være den tro. Rollespil fordrer kontinuitet. Hvilket videre kan implicere noget etisk, som det fremgår af følgende optegnelse:

Charakter er ikke saa meget det at seire som det at bestaae efter at have seiret, at bevare sig i Charakteren (...) (X,1 A 436).

Dét efter at have seiret at bevare sig i karakteren, er således ikke længere blot og bart rollespil, men er forbundet med et etisk-eksistentielt perspektiv. I forlængelse heraf taler Kierkegaard om „den menneskelige Herskesyge, der ikke vil taale Charakterer“ (X,4 A 68). Man tåler ikke, at en person *som* person står inde for en sag, men kræver i stedet, at dén, der vil fremme sagen, i bund og grund er en anonym, som alene henviser til abstrakte principper og deslige. Dette er ifølge Kierkegaard nivelleringen, der, som han siger, „har saa afskaffet det Ethiske, der netop urgerer Personen“ (ibid.). Omdrejningspunktet for denne side af Kierkegaards refleksioner over karakteren er naturligvis reduplikationen: det, at man som person står inde for og efterlever, hvad man prædiker, hvilket er at træde i karakter i eksistentiel forstand. Og her gives der ingen alternativer: „Du skal enten i Charakter – eller Opgaven er at tie“ (X,4 A 295), som han skriver et sted. Det mest radikale udtryk herfor er martyren, som frivilligt lider og lader sig ihjelslå for sandheden. Og hermed sluttes ringen på sin vis; martyriet er også en på forhånd defineret rolle, som sætter nogle rammer, én og anden kunne opfatte som ganske snærende. Det vender jeg lige straks tilbage til. Men først vil jeg som sagt spørge, hvorledes Epiktet vinder sin karakter på karakterens bekostning? Alt hvad jeg kan gøre er at læse lidt mere i Epiktet og så opstille endnu et par hypoteser.

Noget af det mest bemærkelsesværdige i *Håndbogen* er, at Epiktet selv tematiserer det at spille en rolle: „Husk paa, at du er Skuespiller i et Drama, og hvordan det skal være bestemmer Forfatteren. (...) Dit hverv er det nemlig at spille den Rolle, du har faaet, godt. At vælge den er en andens Sag“ (s.55). Et fravalg af valget, som man kan forestille sig kunne have provokeret Kierkegaard. Denne indstilling udelukker jo muligheden for reduplikation, for selv at vælge at spille den rolle, som man eksistentielt set mener bør spilles. Men har dette noget med det slavemoralske at skaffe? For at komme på sporet heraf, kan man se på, hvilket valg Epiktet egentlig mener, man er i stand til at træffe:

Sygdom er en Hindring for Legemet men ikke for din Vilje, med mindre du selv vil det. Lammelse er en Hindring for Benet, men ikke for din

Vilje. Og saadan skal du sige overfor alt, hvad der rammer dig; saa vil du nemlig komme til det Resultat, at det er en Hindring for noget andet men ikke for dig (s.47).

Man skal altså vælge at lade sin vilje være fuldstændig uberørt af alt, hvad der overgår en af udefrakommende ting. Herved bliver det indre imidlertid kun negativt defineret. Kun ved negationen af enhver ydre påvirkning vinder det indre sin betydning. Viljen er således aktiv som en vilje til intet, hvilket ifølge Nietzsche som sagt er, hvorledes viljen til magt ytrer sig, når den er trådt i ressentimentets tjeneste. En sådan bevidsthed vil aldrig kunne affirmere sig selv som andet end ren negativitet. Dette anskuede Hegel som noget absolut positivt, som et afgørende moment i bevidsthedens kommen til bevidsthed om sig selv, hvilket kun den arbejdende slave kunne realisere – hvorfor den hegelske dialektiks subjekt for Nietzsche netop er det slavemoralske. Kierkegaards kritik af Epiktet kunne være udtryk for en lignende opfattelse. For den stoiske karakter, som Epiktet anpriser, har selvfølgelig kontinuitet, men den er samtidig en uendeligt abstrakt og ubevægelig størrelse, der aldrig vil kunne *træde* i karakter i Kierkegaards eksistentielle forstand. Dette kan være anledningen til, at Kierkegaard siger, at Epiktet vinder sin karakter i samme moment, som han fortaber den. Og det gør han, ville Nietzsche sige, fordi hans billede af en autonom subjektivitet bygger på det vrængbillede af herrens absolutte upåvirkelighed, som han i sin slavetid har dannet sig. Kierkegaard finder altså, hvis jeg tolker implikationerne af hans lille optegnelse korrekt, slavemoralens oprindelse samme sted som Nietzsche. Og han dømmer tilsyneladende om den som Nietzsche – hvorved også han lægger afstand til Hegel. Så vidt, så godt. Vi mangler blot at få opklaret, hvorvidt Kierkegaards version af kristendommen kan vriste sig fri af Nietzsches identifikation af enhver form for kristendom som værende et produkt af slavemoral og ressentiment? For om muligt at tilnærme mig et svar på dette spørgsmål, vil jeg vende mig mod Kierkegaards tanker om martyriet, således som de kommer til udfoldelse i den første af hans *Tvende*



*ethisk-religieuse Smaaafhandlinger*, der begge er akkrediteret pseudonymet H. H.

### Slaven hos H. H.

Denne lille tekst (herefter *Afhandlingen*) diskuterer som sagt det spørgsmål, om et menneske har lov til at lade sig ihjelslå for sandheden, om det har lov til frivilligt at påføre sine medmennesker skyld ved at påtage sig martyrens rolle. Svaret er nej:

(...) i Relation til andre Mennesker, eller som Christen til andre Christne, tør intet enkelt Menneske, eller ingen enkelt Christen mene at være absolut i Besiddelse af Sandheden; ergo tør han ikke lade andre blive skyldige i at slaa ham ihjel for Sandheden (s.46).<sup>12</sup>

Intet menneske kan nemlig påberåbe sig at være i besiddelse af en autoritet, eller „Myndighed“, som Kierkegaard gerne siger, der kunne gøre dette muligt. Hvilket umiddelbart virker som det eneste redelige og fornuftige svar på dette spørgsmål, der selvfølgelig står yderst centralt i Kierkegaards teologi. Hvorfor er *Afhandlingen* da udgivet under pseudonym? Hvorfor opretholdes en tvetydighed netop der, hvor man skulle tro, at Kierkegaard endelig kunne suspendere tvetydigheden og ligefremt meddele, at intet menneske kan tillade sig at lade sig ofre for sandheden, eftersom intet menneske kan være i absolut besiddelse af den? Det vil jeg sige at svare på ved at læse lidt videre i teksten.

*Afhandlingen* er forsynet med to undertitler. Den første er „*et eenligt Menneskes Efterladenskab*“. Den anden „*Digterisk Forsøg*“. Og hermed er allerede indstiftet en højst penibel tvetydighed. På den ene side er H. H. altså en digter, som præsenterer en frugt af sit eksperimenterende arbejde. På den anden side er han et enligt menneske, som, da der er tale om efterladte papirer, må være – død. Vil det nu sige, at han trådte i karakter og valgte at spille den rolle, martyrens, som han havde fremdigtet, *på trods af* at han gør gældende, at intet menneske kan tillade sig noget sådant? At man bringes til at spørge således, antyder unægteligt, at der er tale om en vanskelig tekst, men faktisk virker selve teksten i en bestemt forstand faretruende ligefrem; sjældent har man læst en

tekst, som i den grad udhæver performativiteten i sin egen udsigelse, altså understreger sin bliven til som en handling i sproget. Jeg vil anføre et par eksempler:

Og her netop *begynder jeg*, ikke ved hans [martyrens, min anm.] Død, det var bagefter, men ved den Antagelse, at i Henseende til Mod er alt i sin Orden og Rigtighed. *Nu begynder jeg*: har et Menneske Lov til at lade sig slaa ihjel for Sandheden (s.29, mine kurs.)

Og så et skønsomt udvalg fra side 32-33, hvor H. H. skriver: „jeg spørger“.....„og nu spørger jeg“.....„men jeg spørger“.....„og nu vender jeg Spørgsmaalet anderledes end i det Foregaaende“.....„Istedetfor at svare maa jeg udtrykke Svaret i et nyt Spørgsmaal“! Og selve spørgsmålet, om man nu også må lade sig slå ihjel for sandheden, bliver, som man vil ane, repeteret ad infinitum, absurdum og nauseam. Så jeg vil tillade mig at spørge, hvad meningen kan være hermed. Hvis den er at gøre teksten påtrængende aktuel, hvad den usædvanlig markante brug af præsens kunne tyde på, så mislykkes det efter min opfattelse. Snarere er det tekstens retoricitet, dens blotte og bare sproglighed, som efterhånden udstilles mere og mere. Hvilket det er svært at forestille sig, at den så stilistisk bevidste Kierkegaard ikke skulle være sig bevidst.

Tekstens retoricitet fremhæves således også på andre måder. For eksempel i følgende eksempel, hvor der optræder flere rim:

Tør altsaa jeg, et Menneske, der selv tilhører den onde Verden, sige, at Verden i Forhold til mig er ond, er syndig, det er, at jeg er reen og hellig? Hvis ikke, saa er det jo, nær havde jeg sagt et *Lapsarie*, men rigtigere sagt, det er *Blasphemie* at *slaa* saa stort *paa*: at lade sig slaae ihjel for Sandheden (s.36, mine kurs.)

Og det antydes i det umiddelbart følgende afsnit, at de klanglige forhold i sproget, som man benytter sig af, når man rimer, kan være anledning til diverse *ufrivillige* omvendinger og ombytninger: „og lad mig saa passe paa ikke at bagge snagvendt (...)“ (s.36), som H. H. siger, før han giver sig i kast med en længere udredning.

En anelse senere følger en virkelig *tour de force*, som fortjener at blive udførligt citeret:

Som naar en Discipel, der skal have Prygl, Læreren uafvidende faaer anbragt et Klæde under Trøien, saa han ikke mærker Slagene: saaledes er en Straffeprædikant i vor Tid – af gode Grunde Menigheden behjælpelig i at undskyde en anden Skikkelse, der nu bliver afstraffet – til Menighedens Opbyggelse, Contentement og Fornøielse. Af gode Grunde; thi i hiint Tilfælde med Disciplen er der ingen Fare forbunden med at være Læreren, der skal slaae. Men i Sandhed at være en Straffeprædikant (ja, her slaaer Begrebet om!) betyder ikke saa meget at slaae som at blive slaaet (...). Derfor tør man ikke være den sande Straffeprædikant, eller derfor tør den saakaldte ikke slaae virkelig til, fordi han meget godt veed og kun altfor godt forstaaer, at det ikke er Børn, han har for sig, men at de Andre, dem han skal slaae, ere langt, langt de Stærkeste, der slaae *virkelig*en igjen, maaskee ham ihjel(s.40).

At begrebet 'slår om', hvilket vil sige at det skifter fortegn, neget, som forudsætning for negationen af negationen, er et velkendt fænomen i den hegelske dialektik. Men H. H. er tydeligvis mere interesseret i alle de ordspil, som på dansk kan laves med verbet 'slå'.<sup>13</sup> Ordspil af denne art benytter man som regel for at få en tekst til at virke dynamisk og levende. Men det citerede er et godt eksempel på, at H. H. *overdriver* en sådan fremgangsmåde, således at det bliver sproget selv, der rykker i fokus. Hvilket egentlig er noget af et omslag.

Altså må jeg konkludere, at H. H. i realiteten sår tvivl om, hvorvidt hans afhandling er andet og mere end en serie af ordspil og andre retoriske kunstgreb. Og så er det mere forståeligt, at *Afhandlingen* er udgivet under pseudonym. For idet teksten på denne vis udstiller sin egen retoricitet, må der jo være tale om en dobbeltreflekteret og dermed dialektisk tilbagekaldt meddelelse. Men tilbagekaldes teksten på denne måde for at stille modtageren, læseren, frit? Eller ønsker H. H., ligesom stoikerne altid lod selvmordets bagdør stå åben, at lade en dør stå på klem for en digters – eventuelt sit eget – martyrium? Vi husker jo, hvad undertitlen anfører om 'det enlige menneskes efterladenskab'! Jeg vil mene, at H. H. har udstillet det retoriske i en grad, så det må tolkes derhed, at hans intention med teksten *ikke* har været *ende-*

*gyldigt* at afskrive martyriets mulighed, selv om denne mulighed, menneskeligt talt, er en fristelse, som man af al magt bør modstå. Således kan teksten *også* læses som en *fremskrivning* af den handlingsstrategi, som en potentiel martyr må følge for at realisere sit martyrium. Jeg vil eksemplificere dette med et nyt citat:

Skal En kunne blive Martyr, maa han først og fremmest have været Tidens Beundring, ellers faaer han ikke Tiden med sig; han maa have været stillet saaledes, at han har havt det i sin Magt at bade sig i Beundring – men han har refuseret. Tilbagevist Beundring er i samme Øieblik absolut Lidenskab i Forbittrelse (s.41).

Denne iagttagelse giver faktisk ikke Nietzsche meget efter i af-dækningen af ubevidste dynamikker. H. H. understreger, at den potentielle martyr må være ikke så lidt af en psykolog. Han må vide, hvorledes han på den mest effektfulde måde kan vække nagfølelsen blandt sine samtidige, således at denne følelse med det samme udløses i den nødvendige handling. Tager man H. H. på ordet, mener han imidlertid ikke, at man kan tillade sig noget sådant. Men den sandhed, at et menneske ikke har lov til at lade sig ofre for sandheden, kan han måske alligevel blive tvunget til at ofre sig for:

Forøvrigt er det, psykologisk-dialektisk, mærkeligt nok at betænke, at det slet ikke var utænkeligt, at et menneske kunde blive slaaet ihjel, just fordi han forfægtede denne Anskuelse, at et menneske ikke har Lov til at lade sig slaae ihjel for Sandheden. Hvis han saaledes var samtidig med en Tyrann (denne være nu et enkelt Menneske eller Mængden), saa vilde maaskee Tyrannen misforstaaet betragte dette som Satire over sig, og blive saa opbragt, at han slog ham ihjel, ham, der netop forsvarede den Anskuelse, at et Menneske ikke har Lov til at lade sig slaae ihjel for Sandheden (s.44).

På sin vis er hermed atter sluttet en ring. For den misforståelse, denne uheldige helt bliver genstand for, er ikke så ulig dén, som Kierkegaard i sin optegnelse fra papirerne oplevede gjorde sig gældende, når han trådte i sin ironiske karakter. Er H. H.'s lønlige håb i virkeligheden at kunne realisere sit martyrium ved at

blive offer for en misforståelse? Er han måske endda en ironiker, der gerne vil misforstås? Under alle omstændigheder påpeger H. H., hvorledes tyrannen, i ental eller som mængde, træffes på sit ømmeste punkt: forfængeligheden. Og en sådan forfængelighed ville for Nietzsche netop være et udtryk for ressentimentet; det er den afmægtige stolthed, der bygger på identifikationen med et vrængbillede, kort sagt den narcissistiske almagtsfantasi, som ikke tolererer en sådan provokation.<sup>14</sup> Endvidere finder H. H. det paradigmatiske udtryk for en sådan stolthed hos det udvalgte jødiske (præste-)folk, som netop, først i Egypten, dernæst i Babylon og siden under den romerske besættelsesmagt, havde oplevet kollektiv trældom. H. H. skriver om dette folk, at det „sukkede bundet i foragtet Trældom, mere og mere afsindigt stolt; thi den Stolthed er den afsindigste, der oscillerer mellem at forgude sig selv og at foragte sig selv“ (s.23). Derfor ville det jødiske folk have, at Jesus skulle være dén Messias, som denne stolthed fordrede; det ville ifølge H. H. „tvinge ham ind i Charakteren“ (s.22). Og med disse overvejelser tvinger H. H. os i armene på Nietzsches *Antikrist*, som er en fortsættelse og radikaliserings af opgøret med kristendommen i *Moralens Oprindelse*.

Nietzsche skildrer i *Antikrist*<sup>15</sup> Jesus som en drømmer, endda en idiot,<sup>16</sup> for hvem kun den indre erfaring af, hvad han tolker som det guddommelige lys, har realitet. Enhver ydre foreteelse, ethvert virkeligt forhold, har for Nietzsches version af Jesus kun værdi som et symbolsk eller allegorisk udtryk for denne indre realitet, hvorfor han også betegnes som en stor symbolist. For Nietzsche er Gudsriget intet andet end det liv – og den død – som konkret praktiseredes af denne figur, der i et og alt stod i opposition til den jødiske religion, ikke mindst dens lovbundethed. Alt, hvad der står i evangelierne om synd og straf og det hinsidige liv, læser Nietzsche følgelig som konstruktioner og efferationaliseringer fra evangelisternes side, der har til formål at 're-judaisere' Jesu lære således, at den kan forvandles, eller rettere forvanskes, til en motor for ressentimentet. Og Paulus bliver da den største af alle skurke, eftersom det først og fremmest er takket være hans mellemkomst, at bedraget har sejret i verdenshistorisk måle-

stok.<sup>17</sup> At dette svindelnummer var muligt, skriver Nietzsche, skyldtes

at der allerede fandtes et beslægtet, racebeslægtet *storhedsvanvid* i verden, det *jødiske*: da først kløften mellem jøder og jødekristerne var skabt, var der for de sidstnævnte ikke noget andet valg end at anvende de samme selvopretholdelsesprocedurer, som det jødiske instinkt tilrådede, *mod jøderne selv*, medens jøderne hidtil kun havde anvendt dem mod alt *ikke-jødisk* (s.58).

Kierkegaard og Nietzsche er således, når det gælder det jødiske (præste-)folk, aldeles overensstemmende i deres diagnose: afmægtigt storhedsvanvid med hvad deraf følger. Lige så enige er de om, at den senere kristenhed lider heraf, således at den i et og alt er en forvanskning af det kristne budskab. I *Øieblikket* taler Kierkegaard om at præsterne er kannibaler, menneskeædere, som ernærer sig ved at udnytte de kristne sandhedsvidners lidelser. Og i *Antikrist* taler Nietzsche om, at „*I virkeligheden har der ingen kristne været*“ (s.51). Men længere kan denne parallel ikke drages, hvilket fremgår, hvis man ser på, hvorledes Nietzsche i *Antikrist* skildrer de første kristnes reaktion på Jesu død på korset. Han skriver:

Først døden, denne uventede forsmædelige død, først korset, der i almindelighed blev forbeholdt kanalerne – først dette rædselsfulde paradoks stillede disciplene over for den egentlige gåde: „*hvem var det? hvad var det?*“ – Den rystede og virkelig dybt sårede følelse, mistanken om, at en sådan død måske kunne være *gendrivelsen af deres sag* (...) denne tilstand er kun alt for let at forstå. Her *måtte* alt være nødvendigt, have mening, fornuft, den højeste fornuft (...). Først nu åbnede afgrunden sig: „*hvem har dræbt ham? hvem var hans naturlige fjende?*“ – dette spørgsmål slog ned som et lyn. Svar: den *herskende jødedom*, dens øverste stand (s.52).

Hos Kierkegaard var det *det jødiske folk*, hvis stolthed blev såret så dybt, at de krævede Jesus henrettet, mens det hos Nietzsche er *disciplenes* krænkede stolthed, der vender sig som had mod samme folks øverste stand, der ydmygede dem ved at ydmyge dén, som de identificerede sig med. I forlængelse heraf argumen-

terer Nietzsche i *Antikrist* for, at der intet latterligere begreb findes, end det om en martyr. Men i *Genealogien* slog han, som citeret, fast, at man bør være villig til at lide for sandheden. Dette må vi konkludere gælder på det subjektive plan. I *Antikrist* siges det således klart, at lidelse i sig selv intet objektivt kriterium er for sandhed. Tværtimod forholder det sig således, at „blod er det dårligste sandhedsvidne; blod forgifter selv den reneste lære og gør den til vrangforestilling og had i hjerterne“ (s.72). Med det samme udgangspunkt, diagnosen af det jødiske storhedsvanvid, når Nietzsche og Kierkegaard således frem til stik modsatte opfattelser af såvel Jesu død som af martyriet generelt. Faktisk forholder det sig så forbløffende, at Nietzsche identificerer det jødiske folks ressentiment som baggrunden for den kriste fordring om at ofre sig for sandheden, mens H. H. behandler samme fænomen for at komme efter, hvorledes en potentiel martyr må gebærde sig, hvis hans bestræbelser skal krones med held – måske endda for at realisere denne mulighed, selv om han tilsyneladende forsikrer os om det modsatte.

I forordet til Kierkegaards pseudo-pseudonyme og temmelig giftige anmeldelse af romanforfatteren H. C. Andersen, *Af en Endnu Levendes Papirer*, konstaterer „Udgiveren“, at han og værkets egentlige forfatter er „magnetagtig divergerende“ (s.13).<sup>18</sup> At man må sige noget lignende om Kierkegaard og Nietzsche – og endda, at de er det i nærmest uhyggelig grad – turde være fremgået. Et sådant forhold må nødvendigvis indebære muligheden for diverse dialektiske omslag og fortegnsskift.<sup>19</sup> Et omslag af en sådan karakter synes faktisk at lure i Nietzsches tekst, når han om Kristus på korset skriver følgende: „Åbenbart har den lille menighed lige netop *ikke* forstået hovedsagen, det forbillelige i denne måde at dø på, friheden, overlegenheden *over* enhver *ressentiments*-følelse: – et vink om, hvor lidt de i det hele taget forstod ham“ (s.52). Her mener Nietzsche tydeligvis, at han er den eneste, der nogensinde har forstået Jesus, forstået hvilket menneske, man kunne fristes til at sige hvilket overmenneske, han var – for det er i Nietzsches øjne ikke en lille bedrift at være fri af noget så universelt som ressentimentet. Ergo kan man ikke komme uden om, at Nietzsche måske er *ramt* af den tekst, han

går til så frontalt angreb mod. Med tilfældet Brandes i baghovedet kunne man således spørge, om det ikke er de 'nej-sigere', som er eftertrykkeligt ramt af, hvad de siger 'nej' til, som er de interessanteste.<sup>20</sup> Og i forlængelse heraf kunne man spørge, om dette ikke er en indikation på, at dialektikken er en magt, som selv ikke Nietzsche kan frigøre sig fra; at han ikke kan opponere mod hele kristendommens virkningshistorie uden at indskrive sig i samme virkningshistorie som en revisionistisk og dermed potentielt reformatorisk figur. Jeg kunne i forlængelse af sådanne overvejelser pege på, at Nietzsche vælger at betegne sin egen selvbiografi, hvis man kan kalde værket det, *Ecce Homo*. Samt på at han, da han allerede var på – eller vist rettere ude over – vanviddets rand, i et par af sine sidste breve, det ene endda til Georg Brandes, underskrev sig „den Korsfæstede“.<sup>21</sup> Jeg kunne endvidere henvise til 'det gale menneske' i Nietzsches *Die fröhliche Wissenschaft*, fragment nr.125, ham som forkynder, at 'Gud er død'. Dette menneskes pointe er nemlig, at det er ham selv og hans samtidige, der i praksis har slået Gud ihjel – men slet ikke magter at tage konsekvensen af dette. Således kan udsagnet om Guds død, der så ofte opfattes som en ateistisk programmerklæring, sagtens slå dialektisk om og forvandle sig til en opfordring til at genetablere et sandfærdigt forhold til Gud.<sup>22</sup> Og endelig kunne jeg referere til de afsluttende linjer af *Antikrist*, hvor Nietzsche med allusioner til både det Gamle og det Nye Testamente skriver: „Denne evige anklage mod kristendommen vil jeg skrive på alle vægge, hvor der overhovedet findes vægge – jeg har bogstaver til også at gøre blinde seende“ (s.87). Er dette et udtryk for storhedsvanvid, eller for at Nietzsche er blevet besejret af den magt, han har sat sig for at bekæmpe – eller er det ironi? Spørgsmålet lader sig vist ikke besvare med bestemthed.

Lad mig i stedet blot konkludere, at det for Nietzsche ville være forbundet med visse vanskeligheder uden mellemregninger at udråbe H. H.'s lille afhandling til et rendyrket udtryk for slavemoral og ressentiment. Ville han det, måtte han i hvert fald læse den som et sublimt sådant. *Ecce H. H.* -

## Noter

1. Florida State University Press 1988.
2. Der er ellers ofte nok blevet advaret mod at sammenstille Kierkegaard og Nietzsche. I *Konstruktion af det æstetiske* (Gyldendal 1996, s.141) taler Adorno for eksempel om, at bortset fra, når det gælder gentagelsesens kategori, så kommunikerer Nietzsche og Kierkegaard ikke på noget dybere plan end frasernes. Og Heidegger taler i sine forelæsninger om Nietzsche om „det historisk set umulige i en sammenkobling mellem Nietzsche og Kierkegaard“ (citeret efter andet bind af Heideggers *Nietzsche I-II*, Verlag Günther Neske 1961, s.479, min overs.) Nærværende fremstilling har besluttet sig for ikke at lade sig kyse af disse advarsler.
3. Cf. *Correspondance de Georg Brandes* (Kbh. 1966), bd. III, s.448.
4. Kbh. 1899.
5. Presses Universitaires de France 1962.
6. Jeg citerer efter Niels Henningsens danske oversættelse (Det lille Forlag 1993). Henningsen har, som det fremgår, valgt at oversætte den tyske titels *Genealogie* med „oprindelse“, hvilket, for at sige det pænt, er noget uheldigt.
7. Se for eksempel afsnittet „Problemet Sokrates“ i *Afgudernes Ragnarok* (oversat af Jens Erik Kristensen og Lars-Henrik Schmidt, Gyldendal 1993, s.29-35).  
Det er i øvrigt fascinerende, at Alexander Nehamas, i *Nietzsche: Life as Literature* (Harvard UP 1995, s.24-27 og 30-32), fremhæver Sokrates som Nietzsches mest oplagte fortilfælde i filosofihistorien; også Sokrates var lidenskabeligt optaget af forholdet imellem de filosofiske sandheder, som forfægtes, og den livsførelse, som praktiseres af dem, der forfægter disse, hvorfor han, ganske som Nietzsche, evnede at provokere i eminent grad. En afgørende forskel, som Nehamas påpeger, er dog, at hvor ironikeren Sokrates benytter sig af underdrivelsen, der er Nietzsche en af verdenslitteraturens største 'hyperbolikere'.
8. Editions Gallimard 1969.
9. Jeg refererer til tredje bind af *Werke* (Suhrkamp Verlag 1970).
10. Citeret efter *Søren Kierkegaards Papirer* (Gyldendal 1968), optegnelse B 83, s.158. I det følgende vil citater fra papirerne være fra denne udgave og blive angivet med bindnummer, optegnelsesnummer og, om nødvendigt, sidetal.
11. Høst & Søn 1942.
12. Jeg citerer efter femtende bind af tredjeudgaven af *Samlede Værker* (Gyldendal 1962). I det følgende citerer jeg udelukkende fra denne udgave.
13. Jeg vil her erindre om, at Brandes udnævner, hvad H. H. siger om martyriet, til at være „slaaende Genialt“. Dette kan sagtens tolkes som et udtryk for, at teksten har udøvet en vis indflydelse på ham!

14. I *Kjerlighedens Gjerninger* beskæftiger Kierkegaard sig også med dialektikken imellem den fornemme, herren, og den ringe, trællen eller slaven (cf. tolvte bind af *Samlede Værker*, s.72-85). Her gøres det ligeledes gældende, at de negative effekter af den gensidige spejling, den fornemmes forfængelighed, hovmod og stolthed og den ringes misundelse, er de faktorer, som – med en metaforanvendelse Nietzsche ville kunne goutere – fordærver og besmitter.
15. Jeg citerer i det følgende efter Arne Helligsøe Nielsens danske oversættelse (Vinten 1973/Hans Reitzels Forlag 1994).
16. At dette ikke nødvendigvis er en nedsættende betegnelse, kan man for eksempel finde belæg for hos Dostojevskij.
17. I forbifarten er det værd at notere sig, at Nietzsche udnævner Paulus til at være „udgået af den stoiske opfattelses hovedsæde“ (s.55).
18. Citeret efter første bind af *Samlede Værker*.
19. Et paradigme herpå kunne være en sentens af Abraham S. Clara, som Kierkegaard citerer i sine papirer (VII,1 A 41) og alluderer til i *Kjerlighedens Gjerninger*: „...ogsaa den Nidske er en *Martyr* – men *Djævelens*“ (12,213, min kurs.).
20. I denne forbindelse kan jeg ikke lade være med at citere, hvad Kierkegaard skriver i nr. 7 af *Øieblikket*: „Dog aabenlyst at bryde med Christendommen, „nei“, siger Mennesket, klog som han er, „nei det er ikke klogt, det er endog uforsigtigt, og paa ingen maade tilstrækkeligt betryggende. En saa uhyre Magt, som Christendommen er – naar man lige over for den saa ærlig, indlader sig saa meget med den, at man ligefrem forkaster den: risikerer man, at Enden paa Legen bliver, at denne Magt faaer Fingre i En, til Straf for, at man uklogt indlod sig med den – thi ærligt at forkaste den er dog paa en Maade at indlade sig med den“ (nitende bind, s.243).
21. Se brev nr. 274 og 275 i tredje bind af *Werke in drei Bänden* (Carl Hanser Verlag 1973).
22. Det gale menneske omtaler endda kirkerne som gravmæler over Gud – igen kommer man uvilkårligt til at tænke på Kierkegaards kamp mod statskirken.