

Maria Jørgensen

Disquieting Ethics in »Michael Kohlhaas« by Heinrich von Kleist

English Summary

This article argues that the concept of evil takes a central place in the exploration of the Kantian ethics in Heinrich von Kleist's novella »Michael Kohlhaas«.

Maria Jørgensen argues that not only is the famous duty to which Kohlhaas finds himself obliged conceived in accordance with Kant's ethics of duty, but also the description of Kohlhaas' subjectivity in general is constructed by means of Kantian terms. Kleist's text makes use of concepts such as duty, freedom, pathology, universality and the sublime in order to construct Kohlhaas as an inherently decentered subject. Furthermore Jørgensen argues that the emptying of the concept of the Good in Kantian ethics surfaces in Kleist's novella as a hitherto unnoticed tendency to a certain tautologisation in Kohlhaas' qualitative judgments.

In the final section of the article the evil act in »Michael Kohlhaas« as an act of freedom, »Aktus der Freiheit«, is investigated with a departure in the Kantian concept of diabolical evil in *Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*. If Kohlhaas' first attempt to act ethically is contaminated by the self-interest which sticks to his initial duty to secure redress for the wrongs done to him and his fellow citizens by the Junker von Tronka, his last act of refusing to negotiate with the Elector of Saxony functions as a purely ethical act in Kantian terms. Kohlhaas' act can be seen as an ethical act as it neglects the subject's pathology, which according to Kant can only be done by an act of reason. Furthermore the act is in keeping with the criteria which Kant, according to Alenka Zupančič, delivers in the famous footnote on the execution of Louis XVI in *Metaphysik der Sitten*: The act is characterized by being purely formal, it arises from a maxim, and it is first of all an act of freedom. This article thus argues that »Michael Kohlhaas« evidently contains a fulfilled ethical act in Kantian terms, but that this act must be found in quite another place than previously assumed.

Maria Jørgensen

Stud.mag.art i Litteraturvidenskab, Københavns Universitet. Studier ved Allgemeine und vergleichende Literaturwissenschaft, Freie Universität Berlin og Lettres, Arts et Pensée Contemporaine, Paris VII. Har tidligere publiceret en artikel om Robert Walser i *Text & Kontext* (2007).

Foruroligende etik i Heinrich von Kleists »Michael Kohlhaas«

At læse Heinrich von Kleists »Michael Kohlhaas« (1808/1810) med Kant er ofte blevet forsøgt,¹ så hvorfor prøve at lave en ny læsning? Er temaet ikke for længst udtømt og henlagt på det akademiske fjernlager? I lyset af de senere års interesse for ondskabens position i den kantianske etik er det imidlertid blevet relevant at foretage en nyfortolkning af Kleists iøjnefaldende henvisninger til Kants etik, hvilket jeg i denne artikel vil forsøge med inspiration fra den lacanianske slovenerskoles Kant-læsninger.

Den lange og politisk intrikate novelle om hestehandleren Michael Kohlhaas fra Brandenburg, hvis heste beslaglægges uretmæssigt af Junker von Tronka under påskud af et nyt retskrav om at fremvise pas ved grænsen, kan læses som en parabel over pligtens uforudsigelighed i Kants etik. Kohlhaas opfatter det som sin pligt at skaffe sig retfærdighed, men da hans klager underkendes af den nepotistiske forvaltning i Sachsen, indleder han en fejde for at frembringe »en bedre tingenes orden«² og angriber slottet Tronkenburg samt byerne Wittenberg og Leipzig med sin partisanhær. Tilfældet Kohlhaas fører til en konflikt mellem Brandenburg og Sachsen, og sagen kan først bringes til sin afslutning, da Det Tyskromerske Kejserdømme griber ind. I novellen synes Kants begreber at spøge i forvrænget form: Begreber som universalitet, maksimer, patologi, pligt, formalitet, det sublime, frihed dukker op og forhandles i novellen, men forskudt i forhold til en stringent filosofisk anvendelse. Det er netop gennem iscenesættelsen af Kants filosofi som fiktion, at Kleist formulerer sin kritik af Kant. Denne artikel vil forsøge at kortlægge, hvordan denne omkalfatring af Kants moralfilosofi til litteratur pågår i teksten som æstetisk værk. Der er således ikke tale om filosofisk fortolkning af Kleist, men en eftersporing af, hvordan Kants etik som et kulturelt residuum præger teksten på afgørende vis.

Trods pligtens centrale rolle i »Michael Kohlhaas« nævnes det sjældent,

at Kleist så tidligt som i 1801 formulerede en kritik af Kants pligtetik: første gang i den lille filosofisk-pædagogiske opsats »Über die Aufklärung des Weibes«³, som Kleist skrev til sin forlovede, Wilhelmine von Zenge, og fremsendte med brevet af 13.-18. september 1800, og anden gang et år senere, 15. august 1801, i et brev til samme modtager (SW, p. 683). I den religionskritiske opsats, hvis formål er at bevidstgøre modtageren om hendes dennesidige pligter som kommende moder, optræder nadverritualet som et lige så gyldigt tegn på religiøs følelse som menneskeofring.⁴ Men trods en kritisk tone over for relativiteten af riternes konkrete udformning – religionens »menneskelige forskrifter« (SW, p. 317) – indlemmes begge udtryk i opsatsen under pligten som det øverste bud: »Men i os flammer en forskrift – og den må være guddommelig, fordi den er evig og almen; den hedder: Opfyld dit pligt, og denne sætning indeholder alle religioners lære« (ibid.) Ifølge Kleist kan både menneskeofring og nadverritual anses for legitime religiøse udtryk: Begge er udlægninger af pligtens »evige og almene« forskrift. På denne måde subsumeres religionen under pligtetikken, der samtidigt fremstilles med en foruroligende tvetydighed, idet individet er overladt til selv at finde ud af, hvordan den tomme pligt bedst udfyldes. Den tvetydige fejring af pligtens åbne fortolkelighed, som kendetegner passagen i opsatsen fra 1800, bliver til en regulær afstandtagen i brevet af 15. august 1801, der beskæftiger sig med problematikken ud fra retskritisk vinkel:

»Man bør ikke sige, at en stemme i det indre hemmeligt og tydeligt betror os, hvad der er rigtigt. Den samme stemme, som tilskynder den kristne til at tilgive sin fjende, tilskynder øboeren til at stege ham, og med andagt spiser han ham op« (SW, p. 683).

Tydeligvis er vi her på kantiansk grund, for det er netop i Kants etik, vi møder den praktiske fornufts »stemme i det indre«, der fortæller subjektet, hvad der ud fra moralloven er det rette.⁵ Kleists eksempler skal derfor læses som en kritik af Kants etik, hvor subjektet ikke kan støtte sig til påbud, overleverede normer eller forestillinger om det Gode, men alene må erkende sin pligt ved at anvende sin fornuft: »Når overbevisningen kan retfærdiggøre sådanne gerninger, bør man så stole på den?« (SW, p. 683) For som han fortsætter sin redegørelse: »Hvad vil det også sige at gøre noget ondt efter virkningen at dømme? Hvad er ondt? Absolut ondt?« (ibid.) Hvis kannibalisme og menneskeofring kan legitimeres gennem pligten, er der så tale om ondskab i empirisk forstand (»efter virkningen at dømme«, som det hedder hos Kleist), når begge er et resultat af pligtens udførelse? Og i givet fald, hvornår kan man så tale om absolut ondskab

(et begreb, der peger i retning af Kants begreb om det diabolisk onde i Kants *Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*⁶)?

Kleists skepsis overfor pligtens formelle tomhed synes at vokse fra 1800 til 1801, men denne problematik, vil jeg påstå, får sit mest storladne udtryk i »Michael Kohlhaas«, hvor Kohlhaas' »følelse« siger ham, at han er forpligtet til at fastholde sine retskrav over for Tronka (»forpligtet«, SF, p. 16 [»in der Pflicht verfallen sei« SW, p. 16]). Kohlhaas kan læses som en skikkelse, der for alvor forlokkes af sin indre stemme.

Pligtens tomme karakter gør distinktionen mellem empirisk godt og ondt ubestemmelig, synes at være Kleists tese. At passagen fra brevet af 15. august 1801, der begynder med en refleksion over pligten, ender i en aporetisk omkredsning af det ondes væsen, peger på, at Kleist var klar over, at forholdet til det onde står som et af pligtetikens alvorlige problemer. Kleists refleksioner peger således på en række problematikker, som især er blevet synlige gennem slovenskolenes Kant-læsninger, der kan hjælpe til at blottlægge en serie obskøne korrespondenser mellem Kant og Kleist. Ved siden af Kant er artiklens andet teoretiske udgangspunkt Jacques Lacans psykoanalytiske etik, der tager sit udgangspunkt i Kant med formuleringer som: »... moralloven ... er intet andet end begæret i sin rene form.«⁷ Lacans forestilling om, at subjektet ikke skal opgive sit begær, kan sammenlignes med Kohlhaas' kompromisløse fastholden af sin sag. En stor inspirationskilde til denne artikel er den slovenske filosof Alenka Zupančičs bog, *Ethics of the Real* fra 2000, hvor hun analyserer Kants moralfilosofi med Jacques Lacans psykoanalyse. For Zupančič er det netop de sider ved Kants etik, som ofte anses for ubehagelige, såsom lovens radikale tomhed, pligtens selvsættelse, løsrivelsen af etikken fra patologien (der hos Kant defineres som den menneskelige tilbøjelighed til at handle ud fra egne ønsker og behov) og den etiske handlings tætte forbindelse til det onde, der gør gentænkningen af Kants etik til et springbræt for en ny etik.⁸ Det er netop disse træk som er relevante for en læsning af »Michael Kohlhaas«. Jeg vil i min analyse benytte mig af Kants moralfilosofiske værker, især *Grundlegung der Metaphysik der Sitten* og *Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, samt Jacques Lacans *L'éthique de la Psychanalyse* og Zupančičs førnævnte værk.

I det første afsnit vil jeg undersøge Kohlhaas' karakter ud fra pligtetikens decentrerede subjektivitet; i det andet afsnit vil jeg uddybe min undersøgelse af den etiske insisteren i »Michael Kohlhaas« samt påvise, hvordan centrale bemærkninger fra Kohlhaas kan ses som en parodi på tautologien som definition af det gode i Kants etik. Sluttelig vil jeg behandle spørgsmålet om Kohlhaas' handlinger i forhold til ondskaben, hvis principielle karakter efter min mening er underbelyst i receptionen.

Kohlhaas som decentreret subjekt

En undersøgelse af »Michael Kohlhaas« som et værk, der forholder sig til Kants etik, må nødvendigvis beskæftige sig med Kohlhaas' subjektivitet. Undersøgelser af Kohlhaas' moralske habitus tager ofte udgangspunkt i den berømte indledning, men en mindre kendt passage mod novellens slutning er afgørende for fremstillingen af Kohlhaas som bærer af moralloven i sit indre:

»Kohlhaas, der imidlertid havde købt sin avlsgård tilbage fra den brave amtmand i Kohlhaasenbrück, mod en ringe godtgørelse for det tab, han havde lidt, ønskede, tilsyneladende for at bringe denne forretning lovformeligt i orden, at forlade Dresden i nogle dage og rejse til sin hjemegn; en beslutning, der måske alligevel mindre var affødt af den omtalte forretning, hvor nødvendigt det end, for vintersædens skyld, kunne være at afslutte den, end den skyldtes hans hensigt om, under disse særlige og betænkelige omstændigheder, at prøve sin stilling: hvortil der måske endda kom endnu andre grunde, som vi vil overlade det til enhver, der ved besked med sit hjerte, at udgrunde.« (SF, p. 69) [*»zu welchem vielleicht auch noch Gründe anderer Art mitwirkten, die wir jedem, der in seiner Brust Bescheid weiß, zu erraten überlassen wollen.«* (SW, p. 69)]

Fortælleren tilskriver Kohlhaas en lang række praktiske motiver til at forlade Dresden, hvorved listen af potentielle grunde synes udtømt, men netop her tilføjes et mærkeligt supplement til rækken af mulige motiver. Da det er en af tekstens sjældne læserhenvendelser, er der særlig grund til at spidse øren. Fortælleren postulerer eksistensen af andre årsager, men disse lades hen i mørke. Den lange liste af praktiske og juridiske forhold synes at ekskludere disse sidste årsager fra det materielle: Der er tale om »Gründe anderer Art«, som ikke kan fremlægges i teksten, men overlades til læseren, der formodes at vide (»jedem, der in seiner Brust Bescheid weiß«). Noget ukendt formodes at befinde sig i læserens bryst, som skulle gøre, at man kan forstå Kohlhaas' beslutning. For at blive i den kleistske terminologi overdrages denne viden læseren som et lukket brev eller endda en skæbnesvanger amulet.

Fortælleren henvendelse skaber en analogi mellem læseren, der anråbes i form af det universelle »enhver«, og novellens partikulære fortælling om Kohlhaas, hvis bryst, som vi skal se, gennem hele novellen har drevet hans beslutninger, ofte ud i rene misgerninger. Læseren sættes således i

en prekær position: Man opfordres til at identificere sig med Kohlhaas, hvorved denne gives eksemplarisk status. Selvom det benægtes i indledningen, forbliver Kohlhaas trods sine etiske udsvævelser et mønster.⁹ Det er i relationen mellem Kohlhaas' ukendte drivkraft og læserens umiddelbare genkendelse af samme, at nøglen til teksten befinder sig.

For at forstå Kohlhaas' på en gang skjulte og universelle bevæggrunde skal man gå til samtidens etik. Kohlhaas' spaltning mellem de empiriske og de ukendte grunde hidrører fra en spaltning, der er inhærent i Kants forståelse af det etiske subjekt: mellem de patologiske interesser på den ene side (dvs. alt, hvad der hidrører subjektets egne interesser) og på den anden side pligten som ren fornuftsslutning ud fra moralloven. Ulrich Gall går så langt som til at påstå, at Kleist aldrig har forstået antagonismen mellem pligt og patologi hos Kant.¹⁰ Jeg vil derimod mene, at Kohlhaas' handlemåde – især i forbindelse med henrettelsen som vil blive behandlet i det sidste afsnit – i høj grad tyder på, at Kleist har forstået det. Hos Kant er det – som hos Kleist – netop i brystet, man finder subjektets decentrede, inhumane drivkraft, nemlig bevidstheden om moralloven:

»Ganske vist kan mennesket naturligtvis ikke nå til overbevisning herom [om alle maksimer er dannet ud fra moralloven (red.)], hverken gennem den umiddelbare bevidsthed eller gennem bevis fra sin indtil nu førte levevis; *fordi hjertets dyb (hans maksimers subjektivt første grund) for ham selv er uudforskkelig.*« (RGV, p. 67)

Moralloven, der her situeres i hjertet, kan ikke udgrundes, selvom den udgør subjektets egentlige væsenskonstituerende valg: Idet den maksime, som ligger bag subjektets handling, alene tilhører fornuften, kan den ikke verificeres empirisk. Problemet for Kant er, at det aldrig kan bevises, om det kategoriske imperativ vitterlig følges »af pligt« – alene ud fra en øverste maksime, der er rensset for patologiske motiver – og ikke bare »pligtsmæssigt« (i henhold til loven).¹¹ Subjektets etiske status er derved per se fremmed for det selv, idet dets etiske sindelag (»Gesinnung«) fungerer som en mørk plet i subjektet.¹² Hos Kleist antydes det, at der bag Kohlhaas' beslutninger ligger en etisk maksime, som ikke kan verificeres, hverken af ham selv eller af læseren. Alt, hvad vi ved, er, at der er tale om »Gründe anderer Art«, hvilket jeg vil tolke således, at der er tale om fornuftsgrunde, der stammer fra anvendelsen af subjektets frihed, i modsætning til de opremsede patologiske grunde. I en tvetydig fremstilling iscenesætter Kleist et kantiansk scenarie, hvis forlæg kan findes i *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*:

»Ideen [om friheden som viljens kausalitet] betyder kun noget ubestemt, der bliver tilbage, når jeg har udelukket alt, hvad der hører til sanseverdenen, fra min viljes bestemmende grunde; den siger blot mod at indskrænke princippet om sanselighedens område som kilde til handlingens årsager, i og med at jeg sætter grænser for dette og viser, at det ikke er altomfattende, men at der er mere end det; men dette mere har jeg intet yderligere kendskab til« (GSM, p. 133).

At Kohlhaas' egentlige bevæggrunde står i en supplementær relation til de empiriske interesser – tilsynet af wintersæden, afprøvningen af hans egentlige rettigheder i Sachsen –, reflekterer således Kants beskrivelse af, hvordan den rene fornuft (friheden som viljens kausalitet) som drivkraft kun kan diagnosticeres som en uforståelig rest, der står tilbage efter afsondringen af de patologiske motiver. Fortællerens redegørelse i den oven citerede passage fra »Michael Kohlhaas« kan derfor læses som en afsondring af kausale årsager fra de ubekendte etiske årsager. Ud fra kantianske termer kan man argumentere for, at det, som Kohlhaas og den medvidende læser er fælles om, er fornuften og dens ledsager, friheden. Det ubekendte, men universelle, som befinder sig i læserens bryst, kan således læses som muligheden for at anvende fornuften.

Når »Gründe anderer Art« kan læses som en modsætning til de empiriske grunde, peger det på et andet centralt begreb i den kantianske etik, nemlig formalitet. I Kants etik afgør den formelle analyse af en mulig maksime, hvorvidt den er etisk eller ej: Det er først efter »tilsidesættelsen af alt stof« [*»Absonderung aller Materie«*], at en almengyldig lovmæssighed træder frem, hvorved det ifølge Kant kan afgøres, om en handling er etisk (GSM, p. 133).¹³ Etikken refererer derfor ikke til noget materielt substrat – det ville være empirisk – men alene til en formal analyse af maksimen bag handlingen.

Med den kantianske formalitet in mente kan vi vende tilbage til novelens indledende præsentation af den kohlhaaske retsfølelse: »Men hans retsfølelse, der var som en guldvægt, svingede stadig; han var, for sit eget hjertes skranke [*»Schranke«*], endnu ikke sikker på, om hans modstander var skyldig« (SF, p. 14).¹⁴ Selvom rettens metonymiske insignier (vægten og skranken) er konventionelle metaforer, understreger de procedures udprægede formalitet – det er retten som formel refleksion, der udgør Kohlhaas' retfærdighedssans. Jeg vil derfor argumentere for, at Kants formalistiske definition af etikken hos Kleist bliver omkalfatret til en formal fremstilling af retten som refleksionsfigur. Sætningens to retsmetaforer peger dog i hver sin retning: Mens billedet af retsfølelsen som guldvægt sætter Kohlhaas som dommer over sin modstander, er han, idet han

overvejer Tronkas skyld, med skrankemetaforen stillet for en fremmed retsinstans i ham selv, der vurderer rimeligheden i hans egen stillingtagen. Her bør dog indføres det forbehold, at dér, hvor Kant taler om fornuft, taler Kleist om retsfølelse; et begreb, som er Kleists egen opfindelse, det svarer ikke til noget andet begreb i samtidens retsfilosofi.¹⁵ Da Kants moralske imperativ grundet sin aprioriske karakter kun kan anvendes på egne handlinger, ville det være uhørt for Kant at afveje andres handlinger, som Kohlhaas gør.

Stadigvæk er det dog relevant at betragte dette aspekt af Kohlhaas' subjektivitet som en variation over Kant: For Kant udgør moralloven det »egentlige selv«: Subjektets kerne er fraspaltet dets patologiske tilbøjeligheder, der som en »fremtrædelse« (GSM, p. 127) alene tilhører det sensible. Ideen om moralloven er ikke bare et anlæg i personligheden, men »den er personligheden selv (ideen om menneskeheden rent intellektuelt betragtet).« (RGV, p. 33) Den indre skranke kan læses som en metaforisk version af moralloven som en fremmed personlighed i subjektet. Kohlhaas er spaltet; han er stillet over for en skranke i sit bryst, foran hvilken han selv aflægger vidnesbyrd: Retsfølelsen er noget på en gang intimt og fremmed i ham. Hos Kleist er det lovens formalistiske rumliggørelse, der sidder i brystet – man kunne, ihukommende det allerførste citat, kalde det dens mulighed for universalisering som almen retsrefleksion. Dette forhold fremgår også af fortællerens indledende beskrivelse af Kohlhaas, hvor denne står som objekt for en fremmed subjektivitet i ham selv, der på det nærmeste agerer gennem ham: »Men retsfølelsen gjorde ham til røver og morder.« (SF, p. 9)¹⁶

Denne spaltning mellem moralloven (eller den kleistske retsfølelse) og patologiens medfører, at Kohlhaas ikke er identisk med sin patologiske identitet, dvs. hestehandleren, der både er en dygtig købmand, en kærlig barnefader og en overbevist lutheraner. Kohlhaas' personlighed udgøres snarere af den rene retsrlige refleksion: Det er for denne afvejning af det rette uden hensyntagen til interessen i genstanden selv (de to heste, hvis værdi allerede ved første gensyn på Tronkenburg anses for irrelevant for sagen),¹⁷ at Kohlhaas ofrer alt, hvad der tidligere har konstitueret hans person, som han forklarer det over for amtmanden: »... der kunne findes formål, i sammenligning med hvilke det var underordnet og uvæsentligt for ham at forestå sit hus som en ordentlig fader« (SF, p. 25) Netop denne ofring af patologien synes for Kohlhaas i endnu højere grad at forædle sagen. Som Lacan formulerer det, tjener det alment gode (i Kohlhaas' tilfælde ægteskab, velstand etc.) alene som noget, der kan ofres for adgangen til begæret.¹⁸ I en lacaniansk optik kan Kohlhaas – på samme måde som Antigone – ses som inkarnationen af etikeren, der fastholder

sit begær.¹⁹

Hermed kan vi nærme os en fortolkning af den pligt, for hvilken Kohlhaas ofrer sin patologiske identitet. Idet Kohlhaas rider fra Tronkenburg for anden gang, formulerer han noget, der ligner et kategorisk imperativ:

»så var han nu med sine kræfter forpligtet til over for verden at skaffe sig oprejsning for den lidte tort og sine medborgere sikkerhed i fremtiden« (SF, p. 16) [»er [sei] mit seinen Kräften der Welt in der Pflicht verfallen, sich Genugtuung für die erlittene Kränkung und Sicherheit für zukünftige seine Mitbürgern zu verschaffen.« (SW, p. 16)]

Det er således væsentligt at bemærke, at det, som adskiller Kohlhaas' handling fra simpel selvtægt, er, at denne handling begrundes i pligten. Denne pligt, som overtager Kohlhaas' subjektivitet, synes på en gang at opstå inden for og uden for ham selv. Kohlhaas' imperativ tilhviskes fra den sidste af to stemmer: Hvor den første stemme →»en rigtig følelse, der allerede var bekendt med verdens gebrækkelige indretning«²⁰– fortæller ham, at det kunne være karlen Herses egen skyld, at det er gået så galt, er den sidste og ovenfor citerede stemme »en lige så fortræffelig følelse« (ibid.). Den sidste stemme får Kohlhaas til at påtage sig pligten til at genoprette lovens ukorrumperede gyldighed, da sagen ikke kun berører hans egen person, men også resten af samfundet. Kohlhaas ser sig forpligtet over for resten af verden, dvs. over for almenfyldighedens absolutte instans, til at kræve sin ret overfor Tronka. Kohlhaas er således spaltet mellem en pragmatisk, patologisk stemme (der måske i virkeligheden kender mest til verdens indretning) og en idealistisk, pligtbetonet stemme. Eller som det ville hedde hos Lacan: mellem en stemme, som ønsker at afstå fra begæret (»céder sur son désir«) og en anden, som vil fastholde det.²¹

Billedet af Kohlhaas som kantianer mudres dog, idet der står »følelse«, hver gang vi ud fra en kantiansk læsning burde tale om fornuft: Kohlhaas styres af sin »Rechtgefühl« og ikke af en fornuftsbeslutning. Selvom de kantianske koordinater stemmer overens med Kleists konstruktion af subjektivitet i Kohlhaas, afviges der fra Kant på dette helt centrale punkt. De to stemmer i brystet er ikke fornuft mod følelse, men derimod følelse mod følelse. Således kunne man læse Goethes diagnose af Amphrytrions »følelsens forvirring« [»Verwirrung des Gefühls«]²² i Kleists drama som forbundet med denne sære tvedeling: Kohlhaas' sønderrevne bryst [»zer-rissene Brust« SW, p. 43] kan siges at være revet over mellem patologiens og fornuftens patos.

Spørgsmålet bliver nu, om man kan stole på sin pligt eller sit begær, som det allerede fremgår af de brevcitater, som jeg har behandlet i indledningen. Som Zupančič påpeger, kan det gode ifølge Kant kun opfindes gennem forfattelsen af et kategorisk imperativ: »Hvad som helst kan omformes til et universalt krav; intet er a priori udelukket fra etikken.«²³ Der eksisterer ikke noget gode, før maksimen formuleres. Kohlhaas har sat sig for, at han er forpligtet til at skaffe sig retfærdighed: enhver anden ville have gjort det samme i hans sted, synes tekstens påstand at være. Men samtidigt sætter han sig i en situation, hvor han forveksler universel gyldighed med en lokalt begrænset interesse, hvorved Kohlhaas' »retsmartyrium«²⁴ nærmere skal ses som en fejlslået efterprøvning af det kategoriske imperativ.²⁵ Ydermere kan det diskuteres, hvorvidt Kohlhaas er ansøret af rent principielle drivkræfter, når han handler for sin egen og sine medborgeres sikkerhed. Endnu værre er det, at Kohlhaas' udførelse af sin pligt gennem fejdens terroristiske metoder bringer ham i en voldsom konflikt med resten af den kantianske etik, såsom det praktiske imperativ, der lyder, at man aldrig må bruge et andet menneske som »Mittel zum Zweck«²⁶. Kohlhaas er som kantiansk etiker forfejlet, men illustrerer på parodisk vis pligtens åbne fortolkelighed.

I lyset af forholdet mellem frihed, fornuft og subjektivitet kan der nu kastes lys over en ofte diskuteret passage. Idet Kohlhaas beslutter sig for at påbegynde sin fejde, gennemløbes han af skiftende følelser: »... midt i den smerte, han følte ved at se verden i en så uhyre uorden [ungeheuren Unordnung], mærkede han, hvordan en inderlig tilfredshed, da han nu fandt orden i sit bryst, steg op i ham.« (SF, p. 25) Hvor det ellers er blevet læst som en narcissistisk reaktion eller en reaktion på eksistentiel angst,²⁷ kan det med Kants sublime in mente læses som en tilfredshed ved, at fornuften virker. Hos Kant balancerer oplevelsen af det sublime netop mellem lyst og ulyst: Smerte – ved at indbildningskraften må opgive at sammenfatte genstanden – og lyst – idet fornuften tager over, hvorved man føler agtelse for »ideen om menneskeheden i vores subjekt«.²⁸ Verdens gebrækkelighed har her antaget sublime dimensioner, den er blevet »ungeheuer«.²⁹ Netop i det øjeblik, hvor verden ifølge Kohlhaas viser sig som sublimt uoverkommelig, bestyrkes han i sin oplevelse af, at han selv er i besiddelse af den orden, som den omgivende verden mangler. Som jeg tidligere har foreslået, repræsenterer brystet i »Michael Kohlhaas« det, som er essentielt fremmed i subjektet, nemlig fornuften. Følgelig oplever Kohlhaas, at fornuften i ham fungerer, fordi verden omkring ham falder fra hinanden. Om Kohlhaas' fornuft virker, må således være op til læseren og dennes bryst.

Den forfærdende etiker og det godes tautologi

Til trods for at skatmesteren Kunz von Tronka på grund af sine familiære relationer er en af Kohlhaas' hårdeste modstandere ved hoffet i Sachsen, udlægger han med skarpsindighed dennes fremfærd i scenen, hvor det sachsiske hofråd drøfter Kohlhaas' sag:

Han bemærkede, at hestepangeren, hverken efter guddommelige eller menneskelige love, var bemyndiget til, for dette fejlgrebs skyld, at øve en så uhyrlig selvtagt, som han havde tilladt sig...³⁰ (SF, p. 50) [... *um dieses Misgriffs willen, befugt gewesen wäre eine so ungeheure Selbstrache, als er sich erlaubt, auszuüben ...* (SW, p. 50)]

Den ellers så fjendtlige sætning rammer ned i to centrale spørgsmål: for det første spørgsmålet om Kohlhaas' legitimering af sin sag, for det andet spørgsmålet om det etiske subjekts forfatning. Problematikkerne er intimt forbundne, som jeg vil vise i det følgende. Men først er det nødvendigt at gøre op med en fejlagtig fortolkning af Kohlhaas' situation: Som Kunz von Tronka påpeger, befinder Kohlhaas sig ikke i en tragisk konflikt.³¹ I modsætning til Hegels definition af den klassiske tragedie er der i »Michael Kohlhaas« ikke tale om en splittelse i sædeligheden; der er ikke tale om et valg mellem guddommelige og menneskelige love.³² Kohlhaas' problem er derimod, at han er mere moderne, end man tror: For hver gang han handler, er det uden en forudskreven lov, men derimod igennem bevidstheden om den ubetingede pligt. Han fremstår som et kantiansk subjekt, der gennem sin bevidsthed om morallovens iboen i sig selv, bliver »selvlovgivende«.³³ Dette forhold bemærkes også af Tronka: Kohlhaas er ikke »befugt«, han handler ikke ud fra allerede eksisterende normer, men har – reflektivt – tilladt sig at handle [»sich erlaubt«, *ibid.*] Kohlhaas har så at sige givet sig selv lov: Fordømmelsen af Wenzel von Tronka sker »i kraft af den ham medfødte magt« (SF, p. 31), som det hedder i et af de kohlhaas'ske mandater, med hvilke han bekendtgør sit formål med fejden. Hvor Kohlhaas' legitimerende magt kommer fra, er et særdeles omdiskuteret emne; der er bl.a. blevet peget på lutheranismens personlige gudsforhold og den naturretlige forståelse af subjektets iboende rettigheder.³⁴ Som jeg har forsøgt at påvise i denne artikels første afsnit, er Kohlhaas' medfødte magt netop fornuften (eller rettere fornuftsfølelsen), der giver ham mulighed for at vælge frit. Men denne indre magt er ingen positiv størrelse, hvilket står i modsætning til den klassiske fortolkning i Ernst Cassirers essay om Kant og Kleist, hvor det siges om

Kleists personer, at de er fanget i en konflikt mellem den ydre verden og deres indre verden:

»Overfor al verdens gangs forvirring, overfor al uforstået og i sidste ende ubegribelig vold fra skæbnen hævder den indre verden sig i sin klarhed, sin renhed og sikkerhed.«³⁵

Men hvis Kohlhaas' indre verden er hans pligt, som foreslået i sidste kapitel, består den hverken af følsom subjektivitet eller vision om en bedre orden,³⁶ men er derimod fundamentalt afsporet. Den indre overbevisning garanterer hos Kleist ikke for det gode, hvilket allerede blev antydnet i de føromtalt brevpassager fra hhv. 1800 og 1801, hvor efterlevelsen af pligten kunne få subjektet til såvel at tilgive sin fjende som til at spise ham. Kleists »Michael Kohlhaas« fremstiller et katastrofalt scenarium, der kan læses som en konsekvens af det godes forrykkelse fra det fælles bedste til subjektets selvsættende pligt. Når Kant identificerer det gode med pligtens afstemthed med sig selv (»Frembringelsen af det højeste gode i verden er det nødvendige objekt for en vilje, som lader sig bestemme ved moralloven. Men i en sådan vilje er den øverste betingelse for det højeste gode sindelagets fuldstændige afstemthed med moralloven« KPV, p. 121-122), kan man med Zupančič hævde, at der finder en tautologisering sted; når det gode ikke kan defineres anderledes end gennem viljens identitet med pligten, falder målet sammen med midlet. Det højeste gode tømmes således for indhold, og tilbage bliver pligtens absolutte konformitet med sig selv.³⁷ Det eneste, der bliver tilbage af Cassirers rene og klare indre, er pligtens formelle drivkraft, mens sikkerheden er forsvundet til fordel for pligtens tautologiske fundering i sig selv.³⁸ I forhold til dette aspekt vil jeg specifikt slå ned på tre bemærkninger, som jeg vil analysere i slutningen af dette afsnit.

Før dette aspekt vil blive analyseret, er det nødvendigt at foretage en ekskurs over den lacanianske etik for at belyse et andet aspekt af Kohlhaas' subjektivitet, som kun flygtigt er blevet berørt i det foregående. Dette aspekt kan findes i Tronkas beskrivelse af Kohlhaas' mission som uhyrlig [»ungeheur«] – eller som det hedder i novellens begyndelse: Kohlhaas er »et af sin tids mest retskafne og samtidigt mest forfærdende mennesker« (SF, p. 9). Hvilken forbindelse er der mellem disse størrelser? Snarere end at tale om en paradoksal eller kausal relation er disse forhold på forhånd intimt forbundne, idet det etiske subjekt ifølge Lacan er en frygtindgydende størrelse. I *L'éthique de la psychanalyse*s afsluttende læsning af *Antigone* fremhæver Lacan en monstrøs, inhuman ubøjelighed i Antigones person:³⁹ Karaktertræk, hun deler med Kohlhaas, der er villig til at

påtage sig de største ofre for en rent principiel sag – som tidligere nævnt ofrer han sin fulde patologiske identitet for en sag, hvis materielle indsats er ham lige gyldig. Som Antigone er Kohlhaas på en gang et eksempel til efterlevelse og til skræk og advarsel: De står begge – med Zupančičs ord – for det, som ikke er betryggende i etikken.⁴⁰ Som Kohlhaas står Antigone i Lacans læsning for et etisk krav, som ikke har basis i en allerede eksisterende lov.⁴¹ Begge bliver tvunget til at overskride den eksisterende lov for at efterleve deres pligt – de er så at sige begge kriminelle, idet de har overskredet samfundets grænser.⁴² Kohlhaas er derved i dobbelt forstand overordentlig [»außerordentliche[r] Mann« SW, p. 9] – på den ene side beskrives han som en mønsterborger (ibid.) og på den anden side opfatter han sig som ekskluderet af statskontrakten (»Udstødt, [...] kalder jeg den, som nægtes lovens beskyttelse!« SF, p. 45). Modsætningen mellem den allerede eksisterende orden og individets etiske pligt træder tydeligst frem i samtalen mellem Kohlhaas og Martin Luther.

Luther bliver af kurfyrsten af Sachsen sat på den opgave at presse Kohlhaas tilbage til fællesskabet (»tvinge Kohlhaas tilbage i den menneskelige ordens dæmning«, SF p. 42⁴³) og repræsenterer derved den herskende orden. Hans opgave er at knægte Kohlhaas' ellers så ubøjelige pligt og føre ham tilbage til en konsensusforståelse af det gode. Men begge er forenet af et særligt vokabular, der peger hen på tekstens etiske konflikter: Hvor det lykkes Kohlhaas at tiltrække sig en mængde tilhængere »på grund af den enestående stilling, han indtog i verden« (SF, p. 40), vælges Luther til forhandler på grund af hans »stilling i verden« (SF, p. 42).⁴⁴

Det kan på den ene side læses som en henvisning til Luthers status af åndelig fører for lutheraneren Kohlhaas (se bl.a. SF, p. 30-31, p. 44), på den anden side som en henvisning til hans exceptionelle position som domesticeret revolutionær.⁴⁵ Men hvor Luther tidligere brød med den kirkelige orden og ved Wormserediktet i 1521 blev kendt fredløs for sit standpunkts skyld, er han på det historiske forlæg Hans Kohlhaases tid blevet magtens talsmand gennem bl.a. øvrighedslærens fredning af de bestående autoriteter som guddommeligt indstiftede.⁴⁶ Derfor kan man fortolke Luthers ærgrelse ved mødet med Kohlhaas som et udtryk for, at Luther – med Lacans formulering – har opgivet sit revolutionære begær (»cédé sur son désir«): »Den trodsige stilling, som dette sælsomme menneske indtog i staten, ærgrede ham« (SF, p. 46). Kohlhaas' »stilling« er således en etisk position. Når Kohlhaas fastholder sine retskrav, ligner det – om end i mindre skala – Luthers insistere på sin opfattelse af den rette fortolkning af kristendommen. Opsummeringen af denne insistere i den – ganske vist apokryfe – replik »Her står jeg, jeg kan ikke andet« synes at give genlyd, når Antigone, idet hun bliver bedt om at forholde sig til de

ulykker, som hendes destruktive begær forårsager, i Lacans fortolkning svarer: »Jeg er helt enig, men jeg kan ikke gøre det anderledes.«⁴⁷ Netop dette aspekt fremhæver Zupančič ved den etiske handling – i sig har den potentialet til at sætte samfundets konsensus om det gode over styr:

Ud fra denne logiks perspektiv [set ud fra konsensus (red.)] bliver en excessiv insisteren på noget – hvor god denne ting end må være i sig selv – automatisk opfattet som noget, der forstyrrer samfundets harmoni.⁴⁸

Luthers fastholdelse af sin teologiske sandhed kan ikke betragtes som en empirisk set god handling, men er ud fra den lacanianske etik en fuldgyl-dig etisk handling, idet han fastholder sit begær, selvom Reformationen medførte mange års borgerkrig og en intern splittelse i Tyskland. Ud fra denne optik er Kohlhaas' udsvævelse i en dyd (SF, p. 9) netop paradigmatisk for etikens inhærente exces. Mens Kohlhaas' forsøg på at skaffe sig ret (SF, p. 23) sker ud fra en overbevisning om, at retfærdigheden skal ske fyldest, og skaden genoprettes, fører de radikaliserede midler dette ønske ud i et absurd svælg mellem indsats og omkostninger.⁴⁹ Ud fra fællesskabets synspunkt fremstår Kohlhaas' insisteren på sin etiske pligt som destruktiv og uforståelig, som det fremgår af tilråbene, idet Kohlhaas' heste kommer til Dresden: »at de heste, der havde fået staten til at vakle, allerede var kommet til i rakkerens hænder!« (SF, p. 59) Samtidigt glorificeres hans fejde, således at selv befolkningen i de angrebne byer er på Kohlhaas' side (SF, p. 49), og til slut begrædes hans død af folket (SF, p. 103). Kohlhaas' togt befinder sig på grænsen mellem det sublime og det lattervækkende: på den ene side beskrives den som retfærdighedens heltegerning, på den anden side som en meningsløs, ligefrem ond handling.

I den excessive insisteren på pligten har Kohlhaas en slægtning i en anden af Kleists figurer, nemlig Piacchi i »Der Findling«: Hvor Piacchi gør hårdnakket modstand mod fællesskabets forestilling om det gode, idet han ikke vil modtage nadveren før sin henrettelse, da han ønsker at fortsætte forfølgelsen af sin onde adoptiv søn, Nicolo i helvede,⁵⁰ dér vil Kohlhaas ikke opgive sin sag mod at få nadveren. Luther forsøger at bruge absolutionen til at forhandle med, idet han fremhæver Jesus som eksempel til etisk efterlevelse: »Den herre, hvis legeme du begærer, tilgav sine fjender« (SF, p. 48). Her svarer Kohlhaas med sin principielle beslutning om, at det eneste, han kræver, er, at junkeren fodrer hestene op, og afviser derved den kristne etos. Forsoningen med det hinsidige ofres til fordel for hævdelser af retskravet.⁵¹

På dette sted er det allerede anden gang, Kohlhaas afviser denne cen-

trale sætning i den kristne etik. Første gang er ved hustruen Lisbeths dødsleje, hvor hendes sidste gestus er at tage Biblen ud af hænderne på præsten for at udpege bibelstedet »Tilgiv jeres fjender« (SF, p. 31). Hendes tilrettevisning er ikke kun et velment sidste ord, men hun peger direkte på den etiske rettesnor, legemliggjort af Biblen. Men Kohlhaas tager ikke hendes advarsel til efterretning, han vender i stedet logikken på hovedet, idet han tænker: »Måtte Gud aldrig tilgive mig sådan, som jeg tilgiver junkeren.« (ibid.) Gall udlægger passagen som en erstatning af tilgivelsen med verdslig straf,⁵² men Kohlhaas' operation har langt mere vidtrækkende konsekvenser. Betydningen af fadervors ord, »forlad os vor skyld, som også vi forlader vore skyldnere«, bliver med afvisningen af tilgivelsen fuldstændig destabiliseret. Tilgivelsen bliver til en handling, der er fuldstændigt løsrevet fra reference, og som alene er defineret gennem en tautologisk struktur. Hermed er vi som lovet tilbage ved tautologiens position i etikken.

Denne retoriske formulering anvendes to andre steder i novellen; med et blik på novellens første eksempel herpå kan den bestemmende struktur bag disse mærkværdige formuleringer blotlægges. I den første scene på Tronkenburg begejstres Junker von Tronka og hans venner ved tanken om de prægtige heste og styrter af sted for at se dem. Hestene roses i høje toner, hvortil Kohlhaas replicerer, »at hestene ikke var bedre end de ryttere, der skulle ride dem« (SF, p. 11) Bemærkningen kan på overfladen ligne ren leflen for kunderne, men den indeholder samme ubehagelige logik som den føromtalte. For på grund af tautologien kan sætningen slå om i sin modsætning – at hestene ikke er bedre end Junker von Tronka selv, fører ud i den nedslidningsproces, som bringer hestene i stald hos rakkeren: »de er døde; de er døde i statsretslig forstand, fordi de ikke har nogen værdi.« (SF, p. 65) Med denne logik kan hestene restitueres in integrum (»skinnede af velvære«, SF, p. 101), idet retten genindsættes, og hestene overdrages til Kohlhaas' adlede sønner. Bemærkningen initierer denne kvalitative destabilisering, der ligeledes gælder for tilgivelsen.

Kohlhaas tømmer de anvendte begreber for indhold, og tilbage bliver en struktur, der kan beskrives som tautologiens *idem per idem*. Når Kohlhaas afsværger Guds tilgivelse, hvis den skulle have samme karakter som den »tilgivelse«, som han agter at udøve, får vi intet at vide om tilgivelsens væsen. Ved synet af Kohlhaas' praktisering af samme er det tydeligt, at det intet har med tilgivelse i almindelig forstand at gøre. På tilsvarende vis ved vi intet om hestenes kvalitet, hvis vi ikke kender rytteren; følgelig kan de med lethed forvandle sig fra pragtdyr til øg. Hverken tilgivelsens væsen eller hestenes kvalitet giver længere mening i sig selv, og tilbage bliver en ren formal definition; begge er absolut afhængige af den position, som

aktualiserer dem. Fortolkningen af tilgivelsen og hestenes kvalitet bliver ligeså arbitrær som fortolkningen af pligten i de i indledningen citerede brevpassager.

Grunden til at disse forhold er relevante i en artikel, der handler om Kohlhaas som etiker, er, at Kohlhaas ikke kan tale om det gode uden at formulere sig i sætninger, hvor den ene position er absolut afhængig af den anden, og ingen af dem giver mening i sig selv. Dette forhold kan ses som en parodisk fremstilling af, hvordan Kohlhaas som pligtetiker har taget det godes ustabilitet til sig. Men Kohlhaas er – anakronistisk talt – en obskøn Kant-læser, der får det værste frem i sit forlæg. Hvis der hos Kant ikke er nogen pligt uden et subjekt, der definerer, hvad der er dets pligt, kan det gode, der er identisk med opfyldelsen af pligten, kun defineres ud fra det aktualiserende subjekts bestemmelse af dette gode. Det gode bliver således til en tautologi.

Som vi allerede har set det med hestene, åbner den tautologiske definition op for modsætningernes sammenfald, hvilket især et sidste eksempel vidner om: Da Luther modtager Kohlhaas med ordene »vig fra mig!« (SF, p. 45), fremstår det nærmest som en afsværgelse, idet Kohlhaas tillægges diabolske karakteristika: »din ånde er pest, og din nærhed er fordærv!« (ibid.) På denne anklage svarer Kohlhaas med en kompliceret forsikring om sin egen uskadelighed: »blandt de engle, hvis salmer I nedskriver, er I ikke sikrere end hos mig« (ibid.) Kohlhaas placerer sig på denne måde i konvergenspunktet mellem teologiske antagonistier, i stedet for absolut ond benævner han sig selv som absolut god. Men denne replik tilbageviser ikke Luthers anklage: For det første indeholder sætningen ikke noget reelt udsagn, men angiver en relation mellem to enheder, hvis betydning ikke er defineret. I novellens logik er engle alt andet end fredsommelige at dømme efter Kohlhaas' optræden som »hævnens engel« (SF, p. 32). Og hvis Kohlhaas for det andet faktisk er den hævnende engel, som han selv og fortælleren hævder, så er udsagnet tautologisk. Teologisk betragtet er djævle ydermere faldne engle, hvorved hele replikskiftet bliver redundant og Luthers sikkerhed derfor endnu mere tvivlsom. Samme koincidens benytter Kleist sig af i »Marquise von O.«, hvor den unge, russiske greve beskrives gennem de samme modsætningers sammenfald.⁵³ Måske kunne det, på samme måde som det sker for markisen, være et tegn på, at Kohlhaas i Luthers øjne ligner en engel, at han modtager ham som en djævel. Både Kohlhaas og Graf F... karakteriseres ved deres ekstraordinære væsen – man kunne for at blive i »Michael Kohlhaas«s egen terminologi betegne det som deres »Außerordentlichkeit«: Begge beskrives som metafysisk radikale, nærmest inhumane væsener, der bevæger sig på samfundets grænser.

Den metafysiske polaritet fører os tilbage til det etiske rum. For hos Kant finder man netop disse modsætninger som epiteter for den hhv. absolut gode og absolut onde etiske handling – viljens absolutte koincidence med moralloven betegnes på den ene side som den for dødelige væsener uopnåelige »hellighed«, mens den principielt onde handling på den anden side betegnes som »diabolisk« (RGV, p. 60; p. 43-44). Zupančič formulerer det således, »at diabolisk ondskab, den højeste ondskab, er uskelnelig fra det højeste gode, og at disse er intet mindre end definitionerne på en fuldbyrdet (etisk) handling.«⁵⁴

Kohlhaas og den etiske handling

Kohlhaas' første forsøg på at foretage en etisk handling kan, som allerede beskrevet i første afsnit, findes i hans pligt til at skaffe sig selv og verden retfærdighed. Dette projekt kuldsejler dog ud fra en apriorisk betragtning i den egeninteresse, som hænger ved Kohlhaas' opfattelse af sin pligt; ud fra en mere empirisk betragtning spreder Kohlhaas' efterlevelse af sin pligt alene død og ødelæggelse, uden at han opnår den eftertragtede retfærdighed. Spørgsmålet bliver nu, om man kan finde en fuldbyrdet etisk handling i »Michael Kohlhaas«? Novellens sidste, markante handling finder sted, idet Kohlhaas nægter at modtage kurfyrsten af Sachsens tilbud om flugt mod til gengæld at overdrage ham en seddel, som indeholder en spådom om Huset Sachsens kommende fald. Denne handling kan på den ene side læses som en accept af rettens restitution, men udgør på den anden side Kohlhaas' endegyldige hævn over kurfyrsten. Karl-Heinz Bohrer plæderer for sidstnævnte læsning, men ser det som udtryk for en narcissistisk logik, hvor Kohlhaas' handling alene har til formål at finde nydelse i at såre sin fjende i faldet: »Henrettelsesscenen i slutningen bekræfter ikke, som det så ofte er blevet gentaget, hestene, symbolet på retten, som fortællingens centrum, men derimod den dødelige hævn, som indebærer modstanderens tilintetgørelse.«⁵⁵ Herved negligerer Bohrer det etiske aspekt, der såvel findes i den frivillige underkastelse under loven som i selvdestruktionen. Det er min tese, at det først er med den selvmorderiske gestus, at det lykkes Kohlhaas for alvor at blive et etisk subjekt, idet han ved at nægte at handle med Sachsen kan bevise sin frie vilje.

Min tese står i modsætning til opfattelsen af Kohlhaas som en tragediehelte, hvis handlinger beror på en ufri identifikation med sædeligheden.⁵⁶ At Kohlhaas handler frit, konstituerer ham netop som oplyst subjekt, idet han på dette sted foretager en fuldstændig absurd frihedshandling [»Aktus der Freiheit« RGV, p. 23], hvilket ifølge Kant er den eneste oplyste definition på en ond handling, da ondskaben ikke kan tilskrives

menneskets natur.

Denne tese kan synes rabiat, men ser man på Kants definition af den etiske handling, tegner der sig et interessant mønster. Netop accepten af den egen død spiller en prominent rolle i et berømt eksempel fra *Kritik der praktischen Vernunft*, hvor Kant modstiller to slags valg: Først bliver libertineren tilbudt at få lov til at tilfredsstille sine lyster mod bagefter at blive hængt; et tilbud, som han ifølge Kant må afstå fra, da han ikke kan ofre den patologiske basis for sine patologiske drifters skyld. Men hvis en mand tvinges til at vidne falsk mod en anden under trusler om dødsstraf, får pligtfølelsen ham til at nægte, hvorved han forårsager sin egen død: »Han vurderer altså, at han skal gøre noget, fordi han er sig bevidst, at han skal, og han erkender i sig den frihed, som uden moralloven ellers havde været ham ubekendt.« (KPV, p. 35)

Kohlhaas vælger at gå i døden i stedet for at modtage kurfyrsten af Sachsens tilbud, idet han med den primære motivation at gøre den anden fortræd nægter at bytte sedlen med sigøjnerskens spådom mod sin egen frihed: »du kan bringe mig på skafottet, men jeg kan volde dig smerte, og det vil jeg!« (SF, p. 86). Den enfatiske understregning af viljesakten markerer, at vi her befinder os i et andet register end det rent patologiske, for på dette sted ofrer Kohlhaas sit eget liv. Kohlhaas' valg bringer herved Kants distinktioner i uorden: Han benytter sig af sin frihed til at vælge patologisk, men med sin død til følge. Kohlhaas foretager det, man kan kalde for en dobbelt negerende handling; stillet overfor valget mellem 'friheden eller døden'⁵⁷ gør han som Lacans paradoks foreskriver: Han vælger døden gennem sin vægring ved at forhandle og beviser derved sit frie valg.⁵⁸ Udtrykt i Kants terminologi betyder det, at det kun er gennem det frie valg, at subjektet kan modsætte sig naturkausaliteten, hvilket betyder, at beslutningen om at vælge i modstrid med sin egen selvoprettholdelsesdrift kun kan ske ud fra fornuften. Som et vrængende citat af Kant genkender Kohlhaas sin frihed og fornuft, i det øjeblik han handler patologisk, men i modstrid med patologien. Gailus konkluderer således i sit afsnit om Kant og Kleist:

»Hvis Kohlhaas' voldelige partikularisering af retfærdigheden disqualificerer ham som et moralsk subjekt, gør hans vilje til at ofre sig selv for sin moralske sag det ligeså umuligt at opfatte ham som et patologisk subjekt i kantiansk forstand.«⁵⁹

Af denne grund betegner Gailus ud fra Kants etik Kohlhaas som en 'utænkelig monstrøsitet', men netop denne fornuftsstridige fornuftshandling er allerede sat på begreb hos Kant (og samtidig afvist) – og det er i form

af det diabolsk onde, der i *Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* beskrives som følger:

»En ondskabsfuld fornuft (en direkte ond vilje), som frifinder subjektet fra moralloven, indeholder derimod for meget, fordi modsætningen til loven selv bliver ophævet til en drivkraft (for uden enhver drivkraft kan viljen ikke bestemmes), og således ville subjektet blive gjort til et djævelsk væsen. Ingen af disse er dog anvendelige på mennesker.« (RGV, p. 43-44)

I det øjeblik Kohlhaas udtrykker sin beslutning om at skade junkeren for enhver pris, kan man med Kant sige, at han sætter et intenderet, ondt princip som drivkraft for sin handling, hvorved den bliver diabolsk.⁶⁰ Det diabolske består netop i at handle patologisk, som om man handlede moralsk: Modsat det radikalt onde, hvor de patologiske motiver altid vinder over de moralske (RGV, pp. 36-37 og p. 44), er det ofringen af livet som patologiens sidste instans, der viser, at der er mere på spil end den rene patologi.⁶¹ Mens Kohlhaas føler en patologisk lyst ved at kunne skade sin fjende, illustreret med et eksalteret udbrud, der ikke ligner den ellers besindige mand (»jublede over den magt, der var blevet ham givet«, SF, p. 97), er det så at sige den pris, han betaler for sin onde handling, der renser hans drivkraft for patologisk materialitet. I sin patologiske "wollen" genkender Kohlhaas sin frihed, som om han var styret af morallovens "sollen". Kohlhaas vender således pligtens hellighed om og står med den onde drivkrafts absolutte renselse for patologiske motiver på linje med den etisk handlende person i Kants parabel. Derfor svarer den diabolske handling i sin absolutte identitet med viljen til det, som i forbindelse med den moralske handling kaldes viljens hellighed (KPV, p. 84).

Ud fra Kants berømte fodnote i *Metaphysik der Sitten* om Louis XVI's henrettelse opstiller Zupančič fire punkter, der opsummerer ligheden mellem den etiske handling og den diabolsk onde handling,⁶² som jeg i det følgende vil benytte til at analysere Kohlhaas' argumentation. Den diabolsk onde handling kendetegnes ved for det første at være en rent formel handling, for det andet ved at udspringe af en maksime og for det tredje ved at være en fri handling.

For det første er den diabolsk onde handling karakteriseret ved formalitet: For Kant består det uhyrlige ved henrettelsen af Louis XVI i den formale eksekvering, som finder sted i retsprocessen, hvilket adskiller det at henrette monarken fra at myrde ham. Det udslagsgivende er således ikke, om monarken slås ihjel, for det kunne gøres ud fra patologiske motiver såsom angst, men derimod at henrettelsen sker ved en lovlig proces og

derfor ad rationel vej.⁶³ Ondskabens formale karakter optræder i »Michael Kohlhaas« på følgende måde: Kohlhaas har ingen patologisk interesse i at ødelægge kurfyrsten af Sachsen og giver derfor rent principielt afkald på ødelæggelsens realisering. Det afgørende for ham er ikke kurfyrstens videre skæbne, men selve den handling egenhændigt at kunne såre ham gennem sin principielle beslutning:

»Hvis Jeres landsherre kom og sagde: jeg vil tilintetgøre mig selv og hele den flok, der hjælper mig til at føre sceptret – tilintetgøre, forstår I, hvilket ganske vist er det allerstørste ønske, min sjæl nærer: så ville jeg alligevel nægte ham den seddel, som er ham mere værd end livet « (SF, p. 86)

Idet Kohlhaas sluger sigøjnerskens profeti, realiserer han den onde handling som en rent formel gestus. At henrettelsen af Louis XVI af Kant betragtes som en »formelig (ganske nyttesløs) ondskabsfuldhed« (ibid.), korresponderer med Kohlhaas' handling, idet den skade, som han forvolder, er et rent formelt supplement, der netop afstår fra fantasien om den empiriske destruktion. Om kurfyrsten kender til profetien eller ej, vil ikke ændre på historiens videre gang, fordi spådommens gyldighed (ud fra novellens logik) allerede er blevet bekræftet, idet sigøjnersken på forhånd har demonstreret, at hendes profetier går i opfyldelse (SF, p. 91).⁶⁴ Det eneste, Kohlhaas berører kurfyrsten, er muligheden for selv at vide, hvad der skal ske. Skønt konsekvenserne er katastrofale for kurfyrsten, der efter henrettelsen er fuldstændig nedbrudt (SF, p. 103), foregår hævnens på et rent symbolsk plan.

Efter Kohlhaas første gang, han får tilbuddet om at bytte sedlen til sin frihed, har afvist sin materielle interesse i kurfyrstens undergang, belægger han på følgende vis sin beslutning i samtalen med sigøjnersken: Idet han begrundet sin beslutning om ikke at forhandle med kurfyrsten, argumenterer han ud fra en maksime, hvilket bringer os frem til det andet træk ved den diabolske handling:⁶⁵ »'den der én gang har brudt sit ord til mig,' sagde han, 'ham vil jeg ikke veksle noget ord med mere ...'« (SF, p. 98). Med det almengyldige »wer« bliver formuleringen til en maksime og ikke bare en arbitrær beslutning.

Sluttelig kan Kohlhaas' handling kun forklares gennem friheden, hvilket jeg allerede har argumenteret for i indledningen til dette afsnit: Det er hans radikalt frie (dvs. ikke-patologiske) valg såvel at skade kurfyrsten af Sachsen som at underlægge sig loven i stedet for at følge sin trang til selvopretholdelse – eller som det hedder i *Kritik der praktischen Vernunft*:

»Først bestemmer moralloven objektivt og umiddelbart viljen i fornuftens dom; men friheden, hvis kausalitet blot kan bestemmes gennem loven, består netop deri, at den sætter skranker for alle tilbøjeligheder, og dermed også for vurderingen af selve personen i henhold til efterlevelse af dens rene lov.« (KPV, p. 81)

Kohlhaas står derfor som repræsentant for en bevidst og intenderet ondskab, der i vedholdenhed ækvivalerer hans søgen efter retfærdighed. Derfor kan man ikke tale om, at ondskaben i »Michael Kohlhaas« alene er et produkt af tilfældigheder og retoriske konstruktioner, som Simonsen gør.⁶⁶ Ondskaben som en produktion af tilfældigheder, som den beskrives hos Simonsen, bliver i novellen henlagt til en enkelt person – nemlig kurfyrsten af Sachsen. Denne vælger konsekvent patologisk som princip og foretager næppe en eneste handling ud fra moralske overvejelser: Han er ledet af tilfældige indfald og personlige interesser i alt, hvad han foretager sig,⁶⁷ i lighed med sin epigon, Wenzel von Tronka. Med Kants begrebssondring falder han ind under kategorien »ondskabsfuldhed« eller det radikalt onde (RGV, p. 36). Sachsen og Tronka lider af en »hertets perversion« [*»Verkehrtheit des Herzens«*] (RGV, p. 46) der får dem til at sætte patologiske drivfjedre over etiske. Med Kleists egne begreber, som blev analyseret i indledningen, kan det siges, at empirisk ondskab (»efter virkningen at dømme«) kan findes ved det sachsiske hof, mens det »absolut onde« er den forfærdende (»entsetzlichen «) Kohlhaas selv. (Ud fra en empirisk betragtning kan man dog argumentere for, at hele Kohlhaas' togt ikke består af andet end onde og skadevoldende handlinger, idet det foruden Tronkensburgs forvaltere går ud over de fattige uden for bymurene og andre uskyldige.)

Men Kohlhaas' sidste handling er endnu ikke helt udtømt, for Kohlhaas' ondskab er samtidig et produkt af hans lovlydighed: Som et kipbillede har den også en moralsk side. For det kan ligeså vel siges, at Kohlhaas ikke ofrer sig for en meningsløs symbolsk gestus, men for en højere sag: I samtalen med sigøjnersken (der i novellens fantastiske univers præsenteres som dobbeltgængereren til Kohlhaas' afdøde kone, Lisbeth) opfordrer hun ham til at gøre brug af sedlen til at redde sit liv for deres børns skyld. Hertil responderer Kohlhaas, »at han ikke ville kun gøre noget mere gavnligt [*Heilsameres*] for dem og deres efterkommere end at beholde sedlen.« (SF, p. 97) Hvor han ved første øjekast synes at sætte loven højere end sit afkom, ofrer han sig sluttelig for deres skyld.

Hvis den diabolisk onde side af Kohlhaas' selvmorderiske »ofring« kan læses som en tom selvdestruktiv gestus (ophævelsen af det patologiske motiv til moralsk status), kan samme ofring også læses som en positiv

gestus, hvormed Kohlhaas underlægger sig den restituerede lov. Denne dimension er først blevet mulig i novellen gennem det fantastiske intervention. Det er først i det øjeblik, at Kohlhaas bliver sig bevidst om den magt over kurfyrsten af Sachsen, som han har fået gennem sigøjnerskens amulet, at han ikke længere passivt modtager sin straf, men selv frit vælger at underlægge sig den. Ordet »heilsam« sætter Kohlhaas i relation til hans første etiske handling, nemlig det oprindelige forsøg på at skaffe sig retfærdighed for sin sag (SF, p. 16). Når Kohlhaas selv har kæmpet mod adelens misbrug af dens lovgivende magt (SF, p. 9) med det ønske at restituere loven, kan han ikke selv være undtaget for den. Lovens gyldighed må i Kohlhaas' øjne derfor være absolut.⁶⁸

Problemet er dog, at Kohlhaas' onde handling – i Kants øjne – ville være mere etisk end hans gode: At slå sig selv ihjel for at ens børn skal leve i et bedre samfund, er om noget en heteronom beslutning (den er styret af den patologiske interesse i afkommets velbefindende), mens det at slå sig ihjel for et patologisk ingenting er tættere på viljens hellighed – eller djævelskab. Hvor Kohlhaas' gode etiske handling – forsøget på at skaffe retfærdighed for sig selv og sine medborgere – kuldsejler og kun lykkes gennem tilfældighedernes sammentræf, fuldbringer han den onde handling på egen hånd. Dette forhold spejler sig også i ofringens dimensioner: For det gode ofrer han sin patologiske identitet (kone, børn, rigdom, ære), men for det onde ofrer han patologiens forudsætning, nemlig sit eget liv.

Det fjerde lighedspunkt mellem en etisk og en diabolisk handling kan således afslutte denne artikel: Hvor moralloven bliver til drivfjeder for subjektets handlinger gennem agtelsen [»Achtung«] som apriorisk følelse, vækker den onde handling en moralsk (dvs. fornuftsbaseeret) skælven [»Schaudern«] hos iagttageren ved at vende forestillingen om det gode om.⁶⁹ På lignende vis vedbliver Michael Kohlhaas' tvivlsomme handlinger, der vakler mellem at være absolut gode og absolut onde, med sin foruroligende fascinationskraft at sætte spørgsmålstejn ved vores forestillinger om etik.

Noter

- 1 Af tidligere læsninger af »Michael Kohlhaas« med Kant kan følgende nævnes: Naturretsteoretikeren Rudolf von Jherings læste Kohlhaas som en heltedmodig forkæmper for en kommende retsorden og formulerede en aggressiv maksime (»af 'pligten i forbindelse med menneskehedens værdighed i os' uddrager han [Kohlhaas] maksimen: 'Lad ikke jeres ret upåtaltd trædes under føde af andre'« Rudolf von Jhering: *Der Kampf um's Recht*, Wien 1889, p. vii). Ulrich Gall

- har foretaget en lang afdækning af referencer til Kants moralfilosofi, men uden en dyberegående litterær analyse (Ulrich Gall: *Philosophie bei Heinrich von Kleist*, Bonn 1977). Ulrike Zeuch har behandlet lovens tomhed, men opfatter manglen på konsensus om det gode som et problem og ikke som en mulighed og slutter derfor med at konstatere retfærdighedens aporier (Ulrike Zeuch: »Die praktische Notwendigkeit des moralischen Imperativs‘ – der Vernunft unbegreiflich? Zu Kleists Konsequenzen aus der inhaltlichen Leere eines formalen Prinzips«, in *Das Achtzehnte Jahrhundert* 21/1 (1997), pp. 85-103). Bernhard Greiner nævner moralfilosofien en passant i sit forsøg på at læse Kohlhaas som en mislykket bestræbelse på at slå bro mellem det ideale og det empiriske (Bernhard Greiner: *Kleists Dramen und Erzählungen – Experimente zum Fall der Kunst*, Tübingen 2000, p. 337). Senest har Andreas Gailus antydnet en lacaniansk læsning, idet han betitler et afsnit »Kant with Kleist?« med en parafrase over Lacans berømte artikel »Kant avec Sade«, men mærkværdigvis uden at referere til samme (Andreas Gailus: *Passions of the Sign – Revolution and Language in Kant, Goethe, and Kleist*, Baltimore 2006).
- 2 Heinrich von Kleist, *Samlede fortællinger*, oversat af Niels Brunse. København 2003, p. 41 (Herefter forkortet SF).
 - 3 Heinrich von Kleist, *Sämtliche Werke und Briefe, Bd. II*, München 2001, pp. 316-317. (Herefter forkortet SW) Alle oversættelser fra fremmedsprogede værker er egenhændige, med mindre andet er angivet.
 - 4 »For med den samme følelse, med hvilken du ved nadveren modtager brødet fra præstens hånd, med den samme følelse, siger jeg, kvæler mexicaneren sin broder foran sin afguds alter.« Kleist: *Sämtliche Werke*, p. 317 (se note 3). Gall læser passagen som en reference til Friedrich Schlegels Kant-kritik, men omtaler ikke Kleists eksempler på pligtens udformning. Gall, p. 59-60 (se note 1).
 - 5 »Der er således noget ganske særligt ved den grænseløse højagtelse af den rene og fra alle fordele løsgjorte morallov, som den praktiske fornuft holder frem for os til efterlevelse, og hvor fornuftens stemme får selv den modigste misdæder til at skælve og tvinger ham til at skjule sig for dens blikke.« Immanuel Kant: *Kritik af den praktiske fornuft*. Oversat af Tom Bøgeskov. København 2000, p. 82 (Herefter forkortet KpV)
 - 6 Immanuel Kant: *Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, Hamburg 2003, p. 43-44. (Herefter forkortet RGV)
 - 7 Jacques Lacan: *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Paris 1973, p. 247.
 - 8 Alenka Zupančič: *Ethics of the Real*, London 2000.
 - 9 »Dette overordentlige menneske ville, indtil sit tredivte år have kunnet gælde som mønster på en god statsborger.« (SF, p. 9) Brunses oversættelse er modificeret ifht. originalen.
 - 10 Gall, p. 60 (se note 1).
 - 11 Immanuel Kant: *Grundlegelse af sædernes metafysik*. Oversat af Tom Bøgeskov. København 1999, p. 57-58, p. 121-122 (Herefter forkortet GSM).
 - 12 Zupančič, p. 37 (se note 8).
 - 13 Den oprindelige formulering kan findes i Immanuel Kant: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Frankfurt am Main 1995, p. 100.
 - 14 Brunse oversættelse er modificeret ifht. originalen.
 - 15 Se bl.a. Joachim Rückert: »'...der Welt in die Pflicht verfallen...'. Kleists

- ‘Kohlhaas’ als moral- und rechtsphilosophischer Stellungnahme«, in *Kleist-Jahrbuch* 1988/89, p. 387.
- 16 Zupančič beskriver denne intime fremmedgørelse således: »... funderingen af subjektets frihed kan kun findes i et fremmedlegeme: subjektet får adgang til friheden kun så vidt som hun oplever sig selv som en fremmed i sit hus.« Zupančič, p. 23 (se note 8). Gailus gør dette aspekt under slagordet »impersonal personality« til centrum for sin bog, men analyserer det efter min mening ikke tekstnært nok i relation til Kleist. Gailus, pp. xiii-xiv, p. 122 (se note 1).
 - 17 »Kohlhaas havde gerne givet, hvad hestene var værd, for at have karlen ved hånden og kunne sammenligne hans udsagn med det, den storsnuede borgfoged sagde.« (SF, p. 15). At Kohlhaas på dette punkt lever op til den kategoriske imperativ, er blevet bemærket af Gailus, p. 118 (se note 1).
 - 18 »Der findes ikke andet gode end det, som kan tjene til at betale prisen for adgangen til begæret.« Jacques Lacan: *L'éthique de la psychanalyse*, Paris 1986, pp. 370-71.
 - 19 Et tema, som jeg vil vende tilbage til i andet afsnit.
 - 20 Brunses oversættelse er modificeret ifht. originalen.
 - 21 Lacan: *L'éthique de la psychanalyse*, p. 370 (se note 18).
 - 22 Citeret efter Uffe Hansen, »Grenzen des Erkenntnis und unmittelbare Schau. Heinrich von Kleists Kant-Krise und Charles de Villers«, in *Deutsche Vierteljahrschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* 79/3 (2005), p. 470.
 - 23 Zupančič, p. 93 (se note 8).
 - 24 Jhering, p. 64 (se note 1).
 - 25 Således Zeuch, p. 98 (se note 1).
 - 26 Kant: *Grundläggelse af sædernes metafysik*, p. 61 (se note 11).
 - 27 Se hhv. Helga Gallas: *Das Textbegehren des Michael Kohlhaas*, Reinbek bei Hamburg 1981, p. 107, og Gailus, p. 121 (se note 1).
 - 28 Immanuel Kant: *Kritik der Urteilskraft*, Frankfurt am Main 1995, p. 180. Samme figur kan findes i Kleist »Das Erdbeben in Chili«: »Og virkelig, midt i disse grufulde øjeblikke, hvori alt menneskehedens jordiske gods gik til grunde, og hele naturen truede med at blive begravet, syntes den menneskelige ånd selv at skyde frem som en smuk blomst.« (SF, p. 147) En kantiansk læsning af denne passage kan findes i Werner Hamacher: »Das Beben der Darstellung« in David E. Wellbery (red.): *Positionen der Literaturwissenschaft: Acht Modellanalysen am Beispiel von Kleists 'Das Erdbeben in Chili'*, München 1993, p. 159.
 - 29 Kant: *Kritik der Urteilskraft*, p. 175 (se note 28).
 - 30 Brunses oversættelse er modificeret ifht. originalen.
 - 31 »Kohlhaas er ikke moderne. Han er ikke i en situation, hvor han kan vælge frit og han kan ikke udvikle sig som karakter. ... Kleist fortælling er, ligesom den græske tragedie, i højere grad et drama om Sittlichkeit end et drama om personlig ethos.» Karen-Margrethe Simonsen: »Tilfældighedens lov og ondskabens uskyldighed i Heinrich von Kleists fortælling 'Michael Kohlhaas'«, in *Retferd. Nordisk Juridisk Tidsskrift*, 104 (2004), p. 83.
 - 32 G.W.F. Hegel: *Phänomenologie des Geistes*, Hamburg 1988, p. 480.
 - 33 »Viljen underlægges altså ikke slet og ret lovene, men på en sådan måde, at den også må anses for *selvlovgivende* og netop først derfor som underlagt lovene (hvis ophav den kan anse sig selv for at være).« Kant: *Grundläggelse af*

- sædernes metafysik*, p. 91 (se note 11).
- 34 Første synspunkt kan findes hos J. Hillis Miller: »Laying Down the Law in Literature: The Example of Kleist« in *Topographies*, Stanford 1995, p. 311, og det andet hos K.-M. Bogdal: *Michael Kohlhaas*, München 1991, p. 37.
- 35 Ernst Cassirer: »Heinrich von Kleist und die Kantische Philosophie«, in *Idee und Gestalt*, Darmstadt 1975, p. 184.
- 36 Løftet om »en bedre tingenes orden« (SF, p. 41) destabiliseres fatalt i mandaternes megalomani.
- 37 »Hvis vi erstatter termen 'det højeste gode' med dens definition, får vi følgende: frembringelsen af den fuldstændige *afstemthed af viljen med moralloven* er det nødvendige objekt for en *vilje, der er bestemt af moralloven*.« (min kursivering) Zupančič, p. 254 (se note 8).
- 38 Dette forhold kommer dog ikke til syne i mandaterne, der snarere betjener sig af et konventionelt visionært-revolutionært sprog, hvorfor disse er udeladt i denne artikel.
- 39 »Således kan man tegne et omrids af den gåde, som Antigone præsenterer os for – den om et inhumant væsen. Sætter det os ikke i monstrositetens register, for er det ikke det, det vil sige på vores side? Hun er ὤμῶς. Man oversætter det, som man kan, med ubøjjelig.« Lacan: *L'éthique de la psychanalyse*, p. 306 (se note 18). At jeg tillader mig at referere til *Antigone*, selvom jeg har argumenteret imod den hegelske tragedieopfattelse, skyldes, at Lacan eksplicit tager afstand fra Hegels teori om den spaltede sædelighed. Se Lacan: *L'éthique de la psychanalyse*, p. 281, p. 297, p. 324 (se note 18).
- 40 Zupančič, p. 58 (se note 8).
- 41 Lacan: *L'éthique de la psychanalyse*, p. 324 (se note 18).
- 42 Se bl.a. Lacan: *L'éthique de la psychanalyse*, p. 303, p. 322, p. 327 (se note 18).
- 43 Brunses oversættelse er modificeret ifht. originalen.
- 44 Ligeledes beskrives den (etiske) opgave som et hverv [»Geschäft«]: Hvor Kohlhaas efter Lisbeths død tager hævn på sig som et hverv [»übernahm sodann die Geschäft der Rache« (SW, p. 31)], bliver Luthers påtagelse af hvervet som mægler beskrevet på lignende vis: »übernahm der Doktor Martin Luther das Geschäft« (SF, p. 42). Ydermere bringer Kohlhaas' offentligt opslåede mandater mindelser om Luthers 95 tesar på kirkedøren i Wittenberg i 1517.
- 45 Hillis Miller, pp. 316-17 (se note 34).
- 46 Jochen Schmidt: *Heinrich von Kleist – Die Dramen und Erzählungen in ihrer Epoche*, Darmstadt 2003, p. 237.
- 47 Lacan: *L'éthique de la psychanalyse*, p. 322 (se note 18).
- 48 Zupančič, p. 125 (se note 8). Se også Slavoj Žižek: *Tarrying with the Negative*, Durham 1993, p. 97.
- 49 Som Zupančič påpeger, handler Kants etik lige så meget om at tage ansvar for de maksimer, som man sætter sig – og set ud fra denne vinkel er Kohlhaas' udførelse af sin pligt den rene fiasko. Zupančič, p. 59 (se note 7).
- 50 Et andet fældestræk mellem de to er destabiliseringen af loven: Idet Picchi ikke vil skrive, suspenderer han retsprocessen (»Da han den tredje dag igen, uden at være blevet klynget op, måtte træde ned fra stigen: da løftede han, i en forbitret gebærde, hænderne i vejret og forbandede den umenneskelige lov, som ikke ville lade ham fare til helvede.«, SF, p. 215).
- 51 En figur, der også nægter at forsone sig med det hinsidige, er Mozarts Don

- Giovanni: »Hvordan kan man undgå at opfatte Don Giovannis ubøjelige 'Nej!' til statuen, til denne levende døde, som modellen for en uforsonlig etisk attitude, til trods for dens 'onde' indhold?« Žižek, p. 96 (se note 48).
- 52 Gall omskriver passagen: »Jeg tilgiver junkeren, idet jeg trækker ham til regnskab og straffer ham, således må Gud aldrig tilgive mig (nemlig gennem straf i denne verden).« Gall, p. 179 (se note 1).
- 53 »at han dengang ikke ville have set ud som en djævel i hendes øjne, hvis ikke han, ved deres første møde, havde forekommet hende at være en engel.« (SF, p. 143)
- 54 Zupančič, p. 92 (se note 8).
- 55 Karl-Heinz Bohrer: »Augenblicksemphase und Selbstmord – Zum Plötzlichkeitmotiv Heinrich v. Kleists«, in *Plötzlichkeit. Zum Augenblick des ästhetischen Scheins*, Frankfurt am Main 1981, p. 177.
- 56 Se n. 31.
- 57 »En mærkelig ting ved de omstændigheder, hvorunder man siger *friheden eller døden!* til jer, er, at det eneste bevis på friheden, som I kan føre under de betingelser, hvor man giver jer dette valg, det er lige præcis at vælge døden, for dér demonstrerer I, at I har haft friheden til at vælge.« Jacques Lacan: *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, p. 193 (se note 7).
- 58 »Da jagtjunkeren spurgte: hvad der foranledigede ham til denne ejendommelige vægring, når man dog bød ham intet mindre end livet og friheden til gengæld?« (SF, p. 86, p. 97)
- 59 Gailus, p. 122 (se note 1).
- 60 »Ondskab ... et sindelag (et subjektivt princip for maksimen), der optager det onde som ondt som drivkraft i sine maksimer (for dette er djævelsk).« Kant: *Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, p. 36 (se note 6).
- 61 Se f.eks. Žižek, p. 95 (se note 48).
- 62 Zupančič, p. 85 (se note 8).
- 63 »Den formale henrettelse er det, der griber en sjæl, der er fyldt med menneskerettens ideer, med skælven.« Immanuel Kant: *Metaphysik der Sitten*, in *Gesammelte Schriften Bd. 6*, Berlin 1902-23, p. 321 n.
- 64 Her er jeg uenig med Gailus, der mener, at der er en kausalforbindelse mellem Kohlhaas' aggression og Sachsens skæbne. Gailus, p. 147 (se note 1).
- 65 »Enhver overtrædelse... [udspringer] af forbryderens maksime (at gøre sig en sådan ugerning til regel).« Kant: *Metaphysik der Sitten*, p. 321 (se note 63).
- 66 »Ondskab dukker op, når et helt sæt af samvirkende årsager, som i sig selv synes insignifikante eller endda gode i sig selv, virker sammen på en uheldig måde, således at konsekvenserne er onde. ... Ondskab er aldrig blot derude, som noget man kan pege på i en person eller i en handling. ... Ondskab er sine egne kontingente omstændigheder.« Simonsen, pp. 89-90 (se note 31).
- 67 De personlige interesser er om noget eksemplificeret i hans egoistiske forsøg på at redde Kohlhaas fra dødsdommen (SW, p. 87-88).
- 68 Således argumenterer Jhering for, at Kohlhaas' gestus er en ofring for det gode: »at han ikke har kæmpet forgæves, at han igen har bragt retten til ære, at han har hævdet sin værdighed som menneske ... gennem sin høje agtelse for retten, sin tro på dens hellighed og hans ægte sunde retsfølelses handlekraft.« Jhering, p. 63 (se note 1).
- 69 Hlv. Kant: *Kritik af den praktiske fornuft*, p. 78 (se note 5) og Kant: *Metaphysik der Sitten*, p. 321n (se note 63).