

Peter Aaboe Sørensen

Glemselens betydningsfuldhed - Nietzsche og Kierkegaard

“Man kender en filosof på, at han går af vejen for tre glansfulde og højrystede størrelser: berømmelsen, fyrsterne og kvinderne: hvormed ikke være sagt, at de ikke kommer til ham. Han skyr et alt for klart lys: derfor skyr han sin tid og dens “dag”. Deri er han som en skygge: jo mere solen går ned for ham, desto større bliver han.” ([Nietzsche 1988, KSA 5, 354] Nietzsche 1993a, 119).

Med denne indkredsning af den filosofiske virksomhed fra Nietzsches værk *Moralens genealogi* fra 1887 kortlægges en nærmest selvfølgelig tvetydig bestemmelse af den filosofiske tænkning. For det første som en eksplicit kritik af den klassiske filosofiske tradition og for det andet som Nietzsches egen refleksbestemmelse: hans uomtvistelige bundethed til elementer af det han prætenderer et radikalt opgør med. I dette tilfælde den rem af huden der omfatter forståelsen af filosofisk tænkning som et moment, der udfolder sig dels i afsondrethed hinsides den støjende kultur, dels i en vedvarende tidsmæssig forskydning hvor filosofien altid i mørkets frembrud kommer for sent til aktualitetens fad, men samtidig gør en intellektuel dyd ud af denne forsinkelse: Minervas ugle fløj som bekendt først ud i skumringen, fordi dagen altid må være gået på hæld, for at tanken kan indfinde sig som dybtgående efter-tanke. For at tanken kan udkrystallisere sig som efter-tanke må den bestandigt tænke om igen, bestandigt begynde forfra i en selvudfoldende cirkularitet vedrørende refleksionerne over dens egen grundlagsbestemmelse, et anliggende der er principielt uafslutteligt, fordi der i den filosofiske tænkning ikke én gang for alle kan frembringes velafgrænsede og definitive forklaringer.

Værket *Moralens genealogi* kan opfattes som et bemærkelsesværdigt sindbillede på denne eftertænkning, og samtidig udtrykker det Nietzsches enorme intellektuelle produktivitet de sidste år af hans liv. Dette værk - som Nietzsche selv omtaler som et stridsskrift - nedskriver han i løbet af blot tre uger i juli måned. Det foregår i en afsides beliggende landsby Sils-Maria i de schweiziske alper i et rum gennemtrængt af ensomhed og udspændt mellem høje bjerge og dybe søer. I forordet til værket gør Nietzsche selv opmærksom

på følgende:

“Hvis der er nogen, der finder dette skrift uforståeligt, skulle jeg mene, at det ikke nødvendigvis skyldes mig. Skriftet er tydeligt nok, forudsat nemlig, hvilket jeg forudsætter, at man først har læst mine tidligere skrifter og ikke har sparet sig for en del besvær med det: de er virkelig ikke lettilgængelige.” ([Nietzsche 1988, KSA 5, 255] Nietzsche 1993a, 23)

Nietzsche sætter her ikke sit filosofiske lys under en skæppe - som en naturlig følge af hans selvforståelse der medfører, at der kan det ikke være - og grunden til skriftets mulige uforståelighed ligger for Nietzsche i selve den formmæssige refleksion: i aforismen - eller støtanken - som udkrystallisationspunktet for de filosofiske overvejelser. Problemet er imidlertid, at den aforistiske form ikke længere tages alvorligt nok i al sin konstruktive besværlighed. For i og med at en såvel velskabt som velstøbt aforisme er blevet læst igennem, er den endnu ikke dechifreret eller tydet. Det er først nu, at udlægningen i form af fortolkningsmæssigt mellemværende skal til at begynde, og til dette fordres der ifølge Nietzsche ikke bare en udlægning, men en udlægningens *kunst*.

Dette medfører for det første, at det er principielt umuligt at adskille indholdet i Nietzsches filosofiske tænkning fra den form hvori de filosofiske refleksioner anstilles; den digterfilosofiske stil - forstået som brydningsfeltet og spændingsfeltet mellem filosofi og kunst - er blevet til en sag i sig selv, hvor måden, som ordene toner frem på, er afgørende for forståelsen af deres betydningsindhold. For det andet kalder Nietzsches tænkning som følge af dette formmæssige moment og som følge af forståelsen af tanken som eftertanke i udstrakt grad på langsommelighed. Det lyder:

“For således at øve sig i læsningen som *kunst* er ét ganske vist nødvendigt frem for alt, noget, som nu om stunder netop er blevet glemt grundigst - og derfor lader ‘læseligheden’ af mine skrifter vente endnu nogen tid på sig - noget som man næsten er nødt til at være ko og i hvert fald *ikke* ‘moderne menneske’ for at gøre: *at bygge drøm...*” ([Nietzsche 1988, KSA 5, 256] Nietzsche 1993a, 24)

Historisk tilblivelse

Som et anskueliggørende eksempel på denne filosofiske fordring om intellektuel drøvtygning fremtræder undersøgelserne i *Moralens genealogi*. I værket anstiller Nietzsche omfattende refleksioner over moralen som en særdeles virksom og udøvende magt i tilværelsen, og det gælder om at afdække moralen som en eksplicit magtmæssig konstitution, samt undersøge hvorledes den gør sig gældende i forhold til tilværelsens mere instinktive momenter.

En af Nietzsches centrale pointer er, at i forbindelse med den vesterlandske kulturs og civilisations udfoldelse og efterfølgende begrundelse

Glæmselens betydningsfuldhed - Nietzsche og Kierkegaard

og gyldiggørelse af moralens værdisystem i kraft af fornuften vender kravet om denne sandhedskonstitution så at sige tilbage som en boomerang mod moralens fundering og tilintetgør selve grundlaget for denne. Det vil sige, at enhver form for absolut og evig eller rettere: metafysisk forankring af moralen principielt set ikke er mulig. Moralens er for Nietzsche evig og altid blevet til i tiden, og den kan som følge heraf netop ikke være en transcendent størrelse, men er altid allerede underlagt den historiske forandring.

Endvidere koncipierer Nietzsche moral som et bemestringsmoment, mennesket tilegner sig gennem kulturens udfoldelse, og dens funktion er at maskere de kræfter i mennesket, der i deres radikale utilslørethed gør sig gældende på tværs af dettes selvforståelse. Grundtanken er, at moralen ikke indebærer en overvindelse af menneskets fysiologiske og mest grundlæggende instinkter, men derimod et tab af naturlighed. Moralens har afskaffet menneskets naturlighed, men uden af den grund at afskaffe instinkterne og gøre mennesket til ren ånd. Men moralen er tillige det dække, hvorunder mennesket skjuler sin mangel - ikke på instinkt - men på naturlighed. Moralens er altså i et og samme såvel årsagen til fordærvelsen som virkningen af den. Eller sagt på en anden måde: den er et symptom, der samtidigt hører med til selve sygdommen.²

Moralens og kulturens fornemste bidrag til menneskehedens udvikling er ifølge Nietzsche fortløbende at udradere menneskets naturlige instinkter, at etablere et bevidsthedsmæssigt dække over de naturlige kraftudfoldelser, hvorved de antager forvrængede og forkrøblede former. I værket *Således talte Zarathustra* fra 1883 lyder det: "Og hvor artigt forstår hunhunden Sanselighed ikke at tigge om et stykke ånd, når der nægtes den et stykke kød." ([Nietzsche 1988, KSA 4, 69] Nietzsche 1983, 45) I forlængelse af dette kan Nietzsches radikale civilisationskritik præciseres og samles primært i ét brændpunkt: Instinktforkrøbling. Hans hovedanke overfor den vesterlandske kultur ligger for det første i opfattelsen af, at mennesket kun bliver menneske ved at blive dannet - altså forlenet med vidensmæssige kompetencer - og for det andet i at denne dannelsesmæssige dimension kun lader sig frembringe på baggrund af en overvindelse af sansegangens tyranni ved civilisatorisk slebthed og forfinelse. Det er - hævder Nietzsche - som om "...at *meningen med al kultur* netop er at fremavle et tamt og civiliseret dyr, et *husdyr* ud af rovdviret "menneske"..." ([Nietzsche 1988, KSA 5, 276] Nietzsche 1993a, 44).

Såvel mennesket som kulturen undergår i denne forbindelse en instrumentaliserende reduktionisme, hvor kulturens værktøj for Nietzsche er et symptomalt udtryk for menneskehedens tilbagegang. Det, der civilisatorisk og udviklingsmæssigt skulle have været menneskets fuldblydelse, er slået om i dets grænseløse fortabelse og indskrænkede udfoldelse: "Men hvem ville ikke hundrede gange hellere være bange, når han samtidig kan beundre, end *ikke* være bange, men så heller ikke mere kunne blive fri for det ækle syn af det

mislykkede, forringede, forkrøblede, forgiftede? Og er dét ikke *vor* skæbne? Hvad frembringer i dag *vor* modvilje mod “mennesket”? - for der er ingen tvivl om, at vi *lider* af mennesket: *ikke* frygten, snarere det at vi ikke har mere at frygte ved mennesket, at krybet “menneske” kommer myldrende helt frem, at “det tamme menneske”, den uheldredeligt middelmådige og altid bedrøvede allerede har lært at føle sig som historiens mål, højdepunkt og hele mening og som “højere menneske”. “ ([Nietzsche 1988, KSA 5, 277] Nietzsche 1993a, 45)

Dette restløst instinktforkrøblede menneske, der er gennemtrængt af den herskende moral og underlagt kulturens begrænsning, er ifølge Nietzsche et menneske, der skal overvindes: Overmennesket er derfor det menneske, der har lagt det altfor menneskelige bag sig. Dette meget omdiskuterede begreb hos Nietzsche, er et udtryk for det virkelige menneske, der har virkeliggjort sig selv som et helt menneske i sin yderste radikale modsætningfyldte udspænding. At blive et helt menneske er for Nietzsche at blive det stærke menneske, der har bragt sig selv til den størst mulige udfoldelse, og som har gennemskuet identifikationen af ophøjet moralsk mådehold med middelmådighed som et gennemgribende udtryk for fraværet af lidenskab overhovedet.

Overmennesket er værnet mod kulturens nivellerende og udraderende af enhver form for menneskelig individualitet og særegenhed; en kultur der i demokratiets hellige navn har affødt en social standardisering, hvor menneskene alle bliver ens i stedet for enere. Nietzsches begreb om overmennesket udtrykker netop derfor hans idelige insistering på: der er forskel, og manifesterer således hans tænkning som en forskelstænkning.

Nietzsches civilisationskritik er som tidligere nævnt funderet i instinktforkrøblingen. Bestemmelsen af det instinktive er helt central i Nietzsches tænkning, men samtidig skal det præciseres, at det instinktive her skal forstås som en meget omfattende form for sanseliggørelse. Forståelsen af det instinktive rummer for Nietzsche principielt set en en åbning mod verden, som en strækken sig udad, en omfattende form for sanseliggørelse der i sig rummer en overskridelse: “Alle instinkter der ikke får udladning udadtil, *vender sig indad* - det er det, jeg kalder menneskets *inderliggørelse*: først dermed vokser dét frem i mennesket, man senere kalder dets “sjæl”. ([Nietzsche 1988, KSA 5, 322] Nietzsche 1993a, 89) Nietzsches bestemmelse af det instinktive overskrider i streng forstand begæret og en snæver behovsmæssig tilfredsstillelse. Dette kan præciseres nærmere som, at driften er en del af instinktet, men instinktet er ikke en del af driften, fordi instinktet er mere omfattende end driften, hvorved det tillige overskrider en snæver subjektiverende inderliggørelse.

I sin historicering af moralen tilsigter Nietzsche en kritik, der er parallel til hans kritik af og opgør med den klassiske metafysik: platonismen og

kristendommen. Disse store værdisystemer frembringer ifølge Nietzsche et gigantisk selvbedrag, der gennem tiden er sat i system, og han må derfor som en anden læge med sin intellektuelle skalpel dissekere og demaskere den europæiske kultur og vise, at de hidtil givne klassisk metafysiske værdisystemer netop ikke accepteres fordi disse er fornuftige i sig selv, men derimod er de genstand for en omfortolkning, der gør dem fornuftige for os og dermed acceptable for den givne kultur.³ Dette medfører imidlertid ikke - og det er en meget afgørende pointe - at disse værdisystemers virkningshistorie reduceres, men det ændrer mulighedsbetingelserne for en overskridelse af dem. Eller sagt på en anden måde: moralen besidder ifølge Nietzsche ingen absolut metafysisk fundering, og derfor må undersøgelsen af moralen bestandigt reflektere på dens historiske tilblivelse og betingethed.

Det er således under fastholdelsen af historiceringen som et afgørende medium for udfoldelsen af en omfattende kritik af den klassisk metafysiske tradition, at tilblivelsesaspektet nærmest står som et helt arkimedisk punkt. Dette tilblivelsesaspekts betydning ekspliciteres yderligere i værket *Afgudernes ragnarok* fra 1888, hvor Nietzsche fremhæver følgende idiosynkasi foranlediget af omgangen med den filosofiske tradition: "For eksempel deres mangel på historisk sans, deres had selv mod forestillingen om tilblivelsen, deres ægypticisme. De tror at gøre en sag *are*, når det afhistoriserer denne, *sub specie aeterni* - når de laver en mumie af den. Alt hvad filosoffer i årtusinder har håndteret var begrebs-mumier; intet virkeligt kom levende ud af deres hænder." ([Nietzsche 1988, KSA 6, 74] Nietzsche 1993b, 36)

Tilblivelsesaspektet rummer yderligere to centrale momenter for Nietzsche. For det første en snæver forbindelse mellem tilblivelse og tilintetgørelse i den forstand, at alt, hvad der bliver til i tilværelsen, bliver til for at forsvinde. Dette kan også udtrykkes som den historiske liniaritet, hvis horisontale udfoldelse Nietzsche på næsten ironisk vis har overtaget fra den jødiske tænkning. Problemet er imidlertid, at den klassiske metafysik i kraft af sin overeksponering af fornuften helt og aldeles har elimineret dette tilblivelsesaspekt ved bestandigt at fastholde, at "Det, som er, *bliver* ikke til; det, som bliver til, *er ikke*..." ([Nietzsche 1988, KSA 6, 74] Nietzsche 1993b, 36). For det andet formår Nietzsche at etablere en forsøgsvis rehabilitering af sansningen, som følge af at sansningen grundlæggende set så at sige har sansen for tilblivelse ved sig: "...Fornuften" er årsagen til, at vi forfalder sansernes vidnesbyrd. For så vidt sanserne viser tilblivelsen, forgåen, vekslen, lyver de ikke..." ([Nietzsche 1988, KSA 6, 75] Nietzsche 1993b, 37)

Glemsomheden som korrektiv

Men et tankevækkende spørgsmål er imidlertid, hvor langt tilblivelsen rækker, og i hvilket omfang denne historicering har gyldighed. Nietzsche er selv opmærksom på problemet, som det eksempelvis er anstillet i skriftet *Historiens nytte* fra 1874, og som et værn mod en overdreven og overeksponeret historicering anstiller han i begyndelsen af 2. afhandling i *Moralens genealogi* nogle uhyre interessante overvejelser vedrørende glemsomhedens betydningsfuldhed. Han skriver indledningsvist: "At fremavle et dyr, som *kan tillade sig at love* - er det ikke lige netop den paradoksale opgave, naturen har stillet sig med hensyn til mennesket? Er det ikke det egentlige problem *om* mennesket?" ([Nietzsche 1988, KSA 5, 291] Nietzsche 1993a, 58). I det øjeblik hvor mennesket begynder at love, overskrider det sig selv som ren naturbestemmelse og manifesterer sig som et bevidst kulturskabende væsen.

Det er i kraft af sin bevidsthed, at mennesket overskrider sig selv som ren og skær foreliggende natur, og som følge heraf evner at forholde sig til det, som det er, og dermed være foregribende i sin udfoldelse. Problemet og det paradoksale ligger for Nietzsche i, at mennesket i princippet er spændt ud mellem natur og bevidsthed, men at det som følge af den vesterlandske kulturs og civilisations udvikling efterhånden er degenereret til et restløst bevidsthedsmæssigt væsen. Det er som modstykke og korrektiv til dette, at han værdsætter glemsomhedens modsatvirkende kraft: "Glemsomhed er ingen blot og bar *vis inertiae*, sådan som overfladiske mennesker tror, den er langt snarere en aktiv, i den strengeste betydning af ordet positiv (sættende) hæmme-evne, der begrunder, at hvad end der opleves og erfares af os og indtages os, i fordøjelsestilstanden (som man kunne kalde 'indoptagelse i sjælen') når lige så lidt til vor bevidsthed som hele den tusindfoldige proces, hvormed vor legemlige ernæring, den såkaldte 'indlemmelse' eller 'indoptagelse i kroppen', foregår." ([Nietzsche 1983, KSA 5, 291] Nietzsche 1993a, 58)

Glemsomheden er således for Nietzsche en aktiv skabende kraft, der evner en forsonende indoptagelse i forhold til det der erfares i den menneskelige tilværelse. Glemsomheden er en erfaringsform der muliggør overvindelsen; glemsomheden er for Nietzsche netop ikke en psykologisk fortrængning - hvorved hele erstatningsproblematikken opstår - den er i et og samme moment såvel en bevarelse som en overvindelse: "Der lukkes midlertidigt for bevidsthedens døre og vinduer; der tillades ingen forstyrrelse fra den larm og kamp, hvori vor underverden af tjenende organer arbejder for og imod hinanden; lidt stilhed, lidt *tabula rasa* i bevidstheden, for at der så igen kan blive plads til noget nyt, især til de fornemmere funktioner og funktionærer, til at regere, forudse, forudbestemme (for vor organisme er oligarkisk indrettet) - dét er nytten af den førnævnte aktive glemsomhed, der ligner en dørvogter og en opretholder af den sjælelige orden, af roen, af

Glæmselens betydningsfuldhed - Nietzsche og Kierkegaard

etiketten: hvoraf det straks indses, i hvor høj grad der uden glæmsomhed ikke ville kunne opstå lykke, munterhed, håb, stolthed, *narvæer*.” ([Nietzsche 1988, KSA 5, 291] Nietzsche 1993a, 59)

Glæmsomheden er i denne sammenhæng mulighedsbetingelsen for at nærværet overhovedet kan gøre sig gældende i mennesket. Et nærvær der i kraft af glæmsomheden har distanceret sig fra historiens forbigangne tyngde, og som tillige har afviklet forestillingen om de tilkommende og forjættende horisonter til fordel for øjeblikkets fylde, og som muliggør at mennesket som følge af den forsonende indoptagelse og overvindelse faktisk kan leve videre.

Der hvor glæmsomheden elimineres i “Det menneske, hos hvem dette hæmme-apparat beskadiges og går i stå...det bliver ikke ‘færdig’ med noget...” ([Nietzsche 1988, KSA 5, 292] Nietzsche 1993a, 59) Det menneske, der ikke evner tilbagelæggelsen af sit liv i glæmsomhed, henfalder ifølge Nietzsche til en eksistens alene på bevidsthedens og dermed hukommelsens præmisser: “Netop dette nødvendigvis glæmsomme dyr, hos hvem det at glemme udgør en kraft, en form af den *starke* sundhed, har optugtet sig en modevne, en hukommelse, ved hjælp af hvilken glæmsomheden i visse tilfælde bliver sat ud af kraft - nemlig for det tilfælde at der skal loves...” ([Nietzsche 1988, KSA 5, 292] Nietzsche 1993a, 59)

Hukommelsen bliver modstykket til glæmsomheden. En hukommelse der netop, fordi der skal loves, fastholder og fastfryser mennesket i en særdeles veldefineret og gennemkalkuleret omgang med sig selv og verden. Endvidere har denne hukommelsens ophøjethed radikale konsekvenser for menneskets tænkevne: “Hvor må ikke mennesket, for i den grad at bestemme forud over sin fremtid, først have lært at skille det nødvendigt fra det tilfældigt indtræffende, at tænke kausalt, at se og foregribe det fjerne som det nærværende og med sikkerhed at fastsætte, overhovedet at regne med og at kunne beregne, hvad der er formål, og hvad der er middel til dette! Hvor må ikke mennesket selv forinden være blevet *beregneligt, regelmæssigt, nødvendigt* og også sig selv for sin egen forestilling for således omsider at kunne sige god for *sin fremtid*, sådan som den, der lover, gør! ([Nietzsche 1988, KSA, 292] Nietzsche 1993a, 59)

Nietzsche vender sig her for det første imod menneskets restløse reduktion til et gennemkalkulerbart væsen, der i sin gennemsigtighed kun er båret af beregnelighed, regelmæssighed og nødvendighed. For det andet medfører denne reduktionisme, at mennesket kun formår at tænke kausalt, hvilket vil sige inden for horisonten af en snæver årsag-virkningssammenhæng som forklaringsramme, en tænkning der alene forlader sig på logikkens præmisser og herredømme.

For det tredje er han ude i et radikalt opgør med den historiefilosofiske tænkning, der udelukkende er funderet i bevidsthedsfilosofien. Denne form for filosofi - der i særdeleshed konstitueres med Descartes' rationalisme,

men hvis kimform for Nietzsche rækker tilbage til den sokratiske-platoniske tænkning - opfatter den menneskelige bevidsthed som suverænt subjekt, og alt andet i tilværelsen er og bliver objekt, en ren genstand for denne bevidsthed, og det andet er kun til for såvidt det kan gøres til objekt for denne suveræne og selvberørende bevidsthed. Verden går nu fra at være verden til at være indbegrebet af omverden, det vil sige noget der udelukkende står til rådighed for den menneskelige bemestring. Det menneskelige subjekt sætter fuldstændigt dets genstandsmæssige objekt, og problemet er yderligere for Nietzsche at subjektet selv i denne forbindelse undergår en objektivisering ved restløst at blive reduceret til alene et subjekt i "det sprog, der forstår og misforstår al virken som betinget af et virkende, af et "subjekt"...som om der bag det stærke fandtes et indifferent substrat, som det *måtte stå frit* at ytre styrke eller ej. Men der findes ikke et sådant substrat; der er ingen "væren" bag en gøren, virken, bliven til; "den gørende" er blot tildigtet en gøren - men denne gøren er alt." ([Nietzsche 1988, KSA 5, 279] Nietzsche 1993a, 47)

Bevidsthedsfilosofiens opfattelse af historien medfører, at historie ikke længere er noget, det moderne menneske blot har, men er derimod nu noget mennesket selv skal skabe med bevidsthed om, at det gør det. Historien er således det medium, hvori mennesket skal skabe gennemsigtighed og gennemskuelse i dets forhold til naturen, til de andre og til sig selv; historien skal kort og godt være transparent.

Det er som et korrektiv til denne bevidsthedsfilosofiske historieopfattelse, at Nietzsche insisterer på glemselens betydningsfuldhed. I kraft af glemselen formår Nietzsche at fastholde det i tilværelsen, der undrager sig den menneskelige bemestring og herredømme. I glemselen fastholdes en principielt uudgrundelig gådefuldhed, der gør sig gældende såvel indefter i forhold til mennesket selv som udefter i menneskets forhold til verden og historien. Og endelig ligger der afslutningsvist i glemselen en overvindelse af den klassiske metafysik, et opgør med den filosofiske tradition og forestillingen om forankringen i den absolutte sandhed. En overvindelse der medfører en tænkning, der kun kan være perspektivisk: "Der findes *bare* en perspektivisk måde at se på, *bare* en perspektivisk måde at 'erkende' på; og *jo flere* øjne, forskellige øjne vi kan sætte ind for os for den samme sag, desto mere fuldstændigt vil vort 'begreb' om den sag og vor 'objektivitet' være." ([Nietzsche 1988, KSA 5, 365] Nietzsche 1993a, 130)

Glemselens kunst

En lignende parallel til Nietzsches opkvalificering af glemsomhedens betydningsfuldhed finder vi hos Kierkegaards figur Æstetiker A i værket *Enten-Eller* fra 1843. Afsnittet Vexel-Driften indleder han på følgende vis: "At gaae ud fra en Grundsætning paastaae erfarne Folk skal være meget forstandigt;

Glæmselens betydningsfuldhed - Nietzsche og Kierkegaard

jeg føier dem og gaaer ud fra den Grundsætning, at alle Mennesker ere kjedsommelige. Eller skulde der være Nogen, der vilde være kjedsommelig nok til at sige mig imod heri?” (Kierkegaard 1997a, 275)

Kedsommeligheden forstås ifølge Æstetiker A som en aktiv virkende kraft, der muliggør en ny og anderledes erfaringsdannelse i menneskets omgang med sig selv og verden. Det er samtidig besynderligt, hvorledes denne kedsommelighed, der i sig selv er et udpræget roligt og adstadigt væsen, evner at frembringe en sådan magisk bevægelse i bestræbelsen på at gøre nye opdagelser.

Dog må det bemærkes, at denne virkning ikke er tiltrækkende, men derimod frastødende. Der er således tale om et distanceskabende moment i forhold til den omgivende verden: i kedsommeligheden indfinder orienteringsløsheden sig for en stund for mennesket, der ikke ved, hvad det skal fordrive tiden med. Men herved er muligheden tilstede for udviklingen af en anderledes radikal opmærksomhed overfor det liv, mennesket henlever med sig selv og andre mennesker.

Sædvanligvis opfattes kedsommeligheden som fordærvelig og derfor undsiges den - ikke mindst i forholdet til børn: “Saalænge Børn more sig, saalænge ere de altid artige, det kan man sige i allerstrengeste Forstand, thi blive de endog i Legen stundom ustyrlige, saa er det egentlig, fordi de begynde at kjede sig; Kjedsommeligheden er allerede i Anmarsch, kun paa en anden Maade. Naar man derfor vælger en Barnepige, saa seer man altid væsentlig paa, ikke blot at hun er ædruelig, trofast og skikkelig, men man tager tillige et æsthetisk Hensyn til, om hun veed at more Børnene, og man vilde ikke tage i Betænkning at give en Barnepige Afsked, naar hun befandtes ikke at have denne Egenskab, om hun end havde alle andre fortrinlige Dyder. Her anerkjendes jo tydeligt nok Principet, men saa besynderligt gaaer det til i Verden, i den Grad har Vane og Kjedsommelighed taget Overhaand, at Barnepige er det eneste forhold i hvilket Æstheten skeer sin Ret. Naar En vilde fordre Skilsmisse, fordi hans Kone var kjedsommelig, eller man vilde fordre en Konge afsat, fordi han var kjedsommelig at see paa, eller en Præst jaget i Landflygtighed, fordi han var kjedsommelig at høre paa, eller en Minister afskediget, eller en Journalist straffet paa Livet, fordi han var rasende kjedsommelig, saa vilde man ikke være istand til at trænge igjennem. Hvad Under da, at Verden gaaer tilbage, at det Onde mere og mere griber om sig, da Kjedsommeligheden tiltager og Kjedsommelighed er en Rod til alt Ondt.” (Kierkegaard 1997a, 275-276)

Denne rod til alt ondt - der endvidere medfører en overgang til rodet - har imidlertid for Æstetiker A en fundering i selve skabelsen. Han fortsætter: “Dette kan man forfølge lige fra Verdens Begyndelse. Guderne kjedede sig, derfor skabte de Menneskene. Adam kjedede sig, fordi han var alene, derfor

skabtes Eva. Fra det Øieblik af kom Kjedsommeligheden ind i Verden, og voxede i Størrelse paa det Nøiagtigste alt eftersom Folkemængden voxede. Adam kjedede sig alene, derpaa kjedede Adam og Eva sig i Forening, derpaa kjedede Adam og Eva og Kain og Abel sig *en familie*, derpa tiltog Folkemængden i Verden og Folkene kjedede sig *en masse*.” (Kierkegaard 1997a, 276)

Som følge af den traditionelle udlægning af kedsommeligheden som roden til alt ondt opfattes den tillige som et moment, der for enhver pris skal overvindes; kedsommelighedens tilsyneladende passivitet må og skal elimineres til fordel for den aktive og geskæftige livsudfoldelse. Men som modstykke til denne klassiske udlægning af kedsommeligheden insisterer Æstetiker A vedvarende på kedsommeligheden som mulighedsbetingelsen for en erfaringsdannelse som dvælen, der i sig rummer tilværelsens yderste radikalitet: “Kjedsommelighed hviler paa det Intet, der slynger sig gennem Tilværelsen, dens Svimmelhed er som den, der fremkommer ved at skue ned i en uendelig Afgrund, uendelig.” (Kierkegaard 1997a, 280)

For det første angår Intet her et signalement af det moderne, hvor kulturelt set - forstået som værdiskabelse - det referentielle forfald holder sit indtog. Der gives ikke længere absolut metafysisk forankrede eviggyldige værdier - eller med Nietzsches ord: Gud er død - og det påhviler nu det moderne menneske selv at skabe betydningerne i verden. For det andet rummer Intet erfaringen af en indholdsmæssig tomhed, erfaringen af det substansløse og genstandsløse i tilværelsen, men som et Intet der stadig rummer betydning, og som får radikale konsekvenser for den filosofiske tænkning.

Ifølge Æstetiker A råber alle der keder sig på forandring. Hans forløsende svar er: Vekseldrift. I Vekseldriften er der netop noget der veksler: nemlig æstetikerens driftsmetode. Der er ikke tale om en ydre vekseldrift eksempelvis i den forstand, at er man ked af at være på landet, så rejser man blot til byen, er man ked af sit land, så rejser man udenlands.

Tværtimod udtrykker æstetikerens vekseldrift, at mennesket formår at begrænse sig og interessere sig for det tilsyneladende ubetydelige eller detaljens betydningsfuldhed. Det er således intensiteten, der er afgørende, og det drejer sig om opfindsomheden. En opfindsomhed til at forandre driftsmetode hvor hele hemmeligheden ligger i at kunne variere sig selv. Æstetiker A anfører selv et eksempel: “Der var et Menneske, hvis Passiar et Livsforhold gjorde det nødvendigt for mig at høre paa. Han var ved enhver Leilighed til Rede med et lille philosophisk Foredrag, der var yderst kjedsommeligt. Nær ved at fortvivle opdager jeg pludselig, at han svedte ualmindelig stærkt, naar han talte. Denne Sved tildrog sig nu min Opmærksomhed. Jeg saae, hvorledes Sved-Perlerne samlede sig paa hans Pande, derpaa forenede sig i Bække, gled ned ad hans Næse, og endte i et draabeformigt Legeme, der blev hængende paa Næsens

Glemselens betydningsfuldhed - Nietzsche og Kierkegaard

yderste spidse. Fra dette Øieblik af var Alt forandret, jeg kunde endogsaa have min Glæde af at anspore ham til at begynde sin philosophiske Belæring, alene for at iagttage Sveden paa hans Pande og paa hans Næse.” (Kierkegaard 1997a, 288)

Jo mere opfindsom et menneske evner at være i forhold til at forandre driftsmetode desto bedre. Men det afgørende moment i hver enkelt forandring ligger ifølge Æstetiker A i udspændingen mellem at erindre og at glemme. Det er først i det øjeblik, hvor ethvert håb er kastet over bord, at mennesket kan udfolde sig kunstnerisk - så længe mennesket håber, kan det ingenlunde begrænse sig. Håbet kan imidlertid afvikles i kraft af glemselen. Men at glemme er en kunst, der fordrer en udstrakt grad af indøvelse, og det at kunne glemme kvalificeret beror endvidere på, hvorledes man husker. Derfor er følgende altafgørende: “Ethvert Livs-Moment maa ikke have mere Betydning for Een end at man kan, hvad Øieblik man vil, glemme det; ethvert enkelt Livs-Moment maa fra den anden side have saa megen Betydning for En, at man hvert Øieblik kan huske det. Den alder der husker bedst, er tillige den glemsomste, det er Barnealderen. Jo mere poetisk man husker, jo lettere glemmer man, thi det at huske poetisk er egentlig blot et Udtryk for at glemme. Naar jeg husker poetisk, saa er der allerede foregaaet den Forandring med det Oplevede, hvorved det har tabt alt det Piinlige. For saaledes at kunne erindre, maa man være opmærksom paa, hvorledes man lever, især hvorledes man nyder. Nyder man frisk væk indtil det sidste, tager man bestandig det Høieste med, som Nydelsen kan give, saa vil man hverken være istand til at erindre eller til at glemme. Man har da nemlig intet Andet at erindre end en Overmæthed, som man kun ønsker at glemme, men som nu plager med en ufrivillig Erindring. Naar man derfor mærker, at Nydelsen eller et Livs-Moment for stærkt river En hen, da holder man et Øieblik inde og erindrer. Der er intet Middel, der bedre giver Afsmag for at vedblive for længe.” (Kierkegaard 1997a, 282-283)

Når mennesket således har perfektioneret sig i den kunst at glemme og den kunst at erindre, så bliver det i stand til at spille fjerbold med tilværelsen. Denne lethed i forhold til tilværelsen angiver endvidere et menneskes elasticitet. Den der ikke evner at glemme, bliver der ingenlunde meget af. Og parallelt med Nietzsche er glemsel her hos Æstetiker A heller ikke en fortrængning. Glemsel er det rette udtryk for en indoptagelse, der nedsætter det oplevede til resonansbund, og unddrager sig således en snæver fortrængningsmæssig adskillelse mellem det behagelige og det ubehagelige. Derimod gælder det: “Men Glemsel er tværtimod en stille Syslen, og den bør være ligesaa vel i Forhold til det Behagelige som til det Ubehagelige. Ogsaa det Behagelige har som forbigangent, netop som forbigangent, en Ubehagelighed i sig, hvorved det kan vække Savnet; denne Ubehagelighed hæves ved Glemsel.

Det Ubehagelige har en Braad, det tilstaae Alle. Ogsaa den tages bort ved Glemsel.” (Kierkegaard 1997a, 283)

I Æstetiker A's forståelse af glemselens betydningsfuldhed ligger der et opgør med den klassiske metafysik og en afsked med en forstandsmæssig substanstænkning. I glemselens vedholdende forbinden sig med Intet – via kedsommeligheden – fastholder Æstetiker A at det afgørende ikke er det substantielle hvad, men derimod det strukturelle hvorledes. Eller sagt på en anden måde: det helt afgørende i forhold til verden er ikke, hvad den er, men *at* den overhovedet er. Det vil sige, at mulighedsbetingelsen for substantielt at kunne undersøge og forklarende afdække hvad verden er, ligger i *at* verden overhovedet er.

Det at verden er, at den findes, det er og bliver i sidste instans en gåde, et udtryk for tilværelsens storhed fordi den er skænket mennesket. Mennesket sidder således som et grundvilkår midt i en verden, det ikke selv har frembragt. Dette kan ikke forklares eller definitivt udgrundes, men til nød indkredses gennem en forståelse; forståelse er således mere omfattende end forklaring, og den er i sin åbenstående tyding tillige den baggrund hvorpå forklaring overhovedet kan fremtræde. I afslutningen på andet halvbind af *Enten-Eller* udtrykker den jyske præsts prædiken det således: “Er da det Uforklarlige derved blevet forklaret, at man har sagt: det er kun eengang skeet i Verden? Eller er dette ikke det Uforklarlige, at det er skeet? Og har dette, at det er skeet, ikke Kraft til at gøre alt Andet uforklarligt, selv det Forklarlige?” (Kierkegaard 1997b, 323)

Det er lige præcis denne hændelsens ophøjethed - det afgørende ved en hændelse er jo netop ikke hvad der sker, men at det sker - der fastholdes med glemselens betydningsfuldhed. Derfor kan Æstetiker A sammenfattende i Vexel-Driften sige: “Glemsel er den Sax, med hvilken man klipper bort, hvad man ikke kan bruge, vel at mærke under Erindringens allerhøieste Opsyn. Glemsel og Erindring er således identiske, og den kunstnerisk tilveiebragte Identitet det archimediske Punkt, med hvilket man løfter hele Verden. Naar man siger at skrive Noget i Glemmebogen, saa antyder man jo paa eengang at det glemmes og at det dog opbevares.” (Kierkegaard 1997a, 284)

Livet i glemsel

Besindelsen på tilværelsens uudgrundelige gådefuldhed genfindes hos Nietzsche. Glemselen er som påpeget mulighedsbetingelsen for at nærværet overhovedet kan gøre sig gældende i mennesket; en glemsel der udtrykker en nærhed og en afstandsløshed i omgangen med verden, og dermed en dyb forbundethed med denne. Dette moment af nærvær gentager sig endvidere i Nietzsches refleksioner over livets betydningsfuldhed. Livet selv overskrider nihilismen i den forstand, at livet står over det enkelte frisatte subjekt, og om

Glæmselens betydningsfuldhed - Nietzsche og Kierkegaard

livet selv overhovedet rummer værdi eller ej kan slet ikke gøres til genstand for problematisering, thi det forudsætter, at subjektet kan indtage en position så radikalt udenfor livet for at kunne betragte og fælde den nihilistiske dom, og det nærliggende spørgsmål er selvfølgelig: hvor skal mennesket sætte sig hen? Ingen steder er svaret, for der er i det moderne kun én verden, og som følge heraf befinder subjektet sig midt i noget, der er større end subjektet: livet selv. Denne livsfilosofiske dimension bliver således Nietzsches korrektiv til det tøjlesløse subjekt: "Når vi taler om værdier, taler vi under livets inspiration, under livets optik: livet selv tvinger os til at sætte værdier, livet selv sætter værdier gennem os, *når* vi sætter værdier..." ([Nietzsche 1988, KSA 6, 86] Nietzsche 1993b, 48)

Livet selv er Nietzsches bestemmende anerkendelse af, at der er en instans, der gør sig gældende i mennesket selv, som ikke kan reduceres til et menneskeligt konstrukt, men som heller ikke kan reduceres til en klassisk metafysik: "Man er nødvendig, man er et stykke skæbne, man tilhører det hele, man *er* i det hele, - der findes intet, som kunne dømme, måle, sammenligne, fordømme vor væren, thi det ville sige at dømme, måle, sammenligne, fordømme det hele...*Men der findes intet uden for det hele!*" ([Nietzsche 1988, KSA 6, 96] Nietzsche 1993b, 58). På den ene side omfatter bestemmelsen af livet den række af fænomener, der befinder sig indenfor den menneskelige bevidsthed, og uden subjektets tilstedeværelse ville begrebet liv formodentlig miste sin mening. På den anden side står livet over det enkelte subjekt, og derved udkrystalliserer der sig en tilnærmelsesvis "ny-metafysisk" ansats hos Nietzsche: Livet som en art metafysik - der ikke længere i klassisk forstand bestemmes som et transcendent hinsides - men nu er rykket ind i verden. I streng forstand kan Nietzsches tænkning vedrørende dette moment derfor anskues som en slags indgangsportal til centrale dele af tænkningen i det 20. århundrede - Heidegger, Wittgenstein, Adorno og K.E. Løgstrup - hvor metafysikken netop genbetænkes som en sækulariseret metafysik, en metafysik der evner at gøre sig gældende på den moderne endeligheds betingelser.

Denne nærhed i livet er hos Nietzsche parallel med en nærhed der igen forefindes i det æstetiske i almindelighed og i særdeles i den ophøjede gren af det æstetiske, der omfatter musikken. Kulminationen på fornuftens udfoldelse finder for Nietzsche sted i det 18. århundredes oplysningstænkning, og hans omfattende kritik af denne består blandt andet i et radikalt opgør med forestillingen om, at den stadigt stigende udvikling af fornuftens erkendelse er identisk med en stadig stigende menneskelig frigørelse. Det er og bliver en myte for Nietzsche - i negativ forstand - at indsigt gør fri, for konsekvensen af fornuftens herredømme er uomtvisteligt, at mennesket gøres mere og mere fremmed overfor sit eget livsgrundlag som følge af den fornuftsmæssige erkendelses spaltning og adskillelse af verden. Og det er som et korrektiv

til henfaldet til en erkendelsesmæssig spaltning i forholdet til verden, at Nietzsches æstetik-teoretiske refleksioner over musikens betydningsfuldhed udkrystalliserer sig.

I selve musikens væsen ligger der for Nietzsche en æstetisk erfaringsdannelse, der er absolut grundlæggende, idet den rummer åbningen mod tilværelsen overhovedet, den udtrykker den helt fundamentale erfaring af, at verden overhovedet kan angå mennesket, og at mennesket kan stå i et uformidlet forhold til denne. Denne æstetiske erfaring kan også udtrykkes som en klassisk skønhedserfaring, en erfaring af en ubrudt enhed i forholdet til tilværelsen hvilket Nietzsche præcist artikulerer som: "*Musikkens oprindelse ligger hinsides al individuation.*" ([Nietzsche 1988, KSA 7, 365] Nietzsche 1995, 93)

Nærhedsdimensionen i den æstetiske erfaring er parallel til nærværet i glemselen hos Nietzsche. Nietzsche er på den ene side modernitetstænkter i den forstand, at eksempelvis forestillingen om overmennesket, individualitetens særegenhed og det værdiskabende subjekt kun er mulig på baggrund af en subjektivitet, der er frisat; på den anden side er han modernitetskritiker som følge af en radikaliseret udviklet opmærksomhed overfor det problematiske ved det moderne, og det er som et element i denne modernitetskritik, at glemselen fungerer korrektivt. I glemselen ligger der hos Nietzsche uforvarent en overskridelse af en snæver subjektivitetstænkning, og dermed indirekte en overskridelse af hans egen delvist betingede position. Endvidere ligger der i glemselen "det nyes" mulighedsbetingelse. Idet glemselen rummer den forsonende indoptagelse og overvindelse, tilbagelæggelsen af det forbigangne, da strækker den sig i kraft af en overskridelse tillige mod det tilkommende og dermed muligheden af et på ny. Eller kort og godt som noget helt nyt: I glemselen står subjektet i streng forstand ikke til rådighed for sig selv som subjekt.

Glæmselens betydningsfuldhed - Nietzsche og Kierkegaard

Noter

¹I forbindelse med originaltekst-referencerne henvises der til: Friedrich Nietzsche: Sämtliche Werke, Kritische Studienausgabe in 15 Einzelbänden. Herausgegeben von Giorgio Colli og Mazzino Montinari. Deutscher Taschenbuch Verlag/de Gruyter. 1988. Berlin 1988.

²Jvf. Jørgen Hass: "Friedrich Nietzsche", s. 127

³Jvf. Jørgen Hass: "Friedrich Nietzsche", s. 96

⁴Jvf. Hans-Jørgen Schanz: *Det historiske*, s. 23ff.

⁵ Dette moment indtager en central placering i Horkheimer/Adornos værk *Oplysningens dialektik*, hvor der er en eksplicit figurmæssig lighed i civilisationskritikken i forhold til Nietzsche. Om den naturbeherskelse, der ikke er andet end herredømmets udtrykte billede - hvorved naturen blot reduceres til en ren og skær genstand, til et blot og bart abstrakt materiale, dødt stof der udelukkende står til rådighed for menneskelig bemestring - lyder den skæbningsvagre følge af menneskets uomtvistelige fremmedgørelse overfor sit eget livsgrundlag: "Myten går over i oplysning og naturen i blot og bar objektivitet. Menneskene betaler for forøgelsen af deres magt med fremmedgørelsen for det, de udøver magt over." (Horkheimer/Adorno 1995, 42)

⁶ En lignende parallel til Nietzsches refleksioner findes i Dostojevskij's værk *Raskolnikov - forbrydelse og straf*, hvor det afslutningsvist om hovedpersonen Raskolnikov - efter at denne har været genstand for en altomfattende tilgivelse, der muliggør en videreførelse af eksistensen - lyder: "Med sin bevidsthed havde han i disse øjeblikke ikke kunnet beslutte noget; han kunne kun føle. Al dialektik var borte - livet var trådt i stedet. Bevidstheden tumlede med noget helt nyt." (Dostojevskij 1993, 292)

Litteraturliste

Dostojevskij, Fjodor: ([1866] 1993) *Raskolnikov - forbrydelse og straf, bind 2*, Gyldendal, Viborg

Hass, Jørgen: Friedrich Nietzsche findes i: (1979) *Filosofien efter Hegel*, Gyldendal, København

Horkheimer/Adorno: ([1944] 1995) *Oplysningens dialektik*, Gyldendal, København

Kierkegaard, Søren: (1997a) *Enten-Eller, første del*, Søren Kierkegaard Skrifter, bind 2, Gads Forlag, København

Kierkegaard, Søren: (1997b) *Enten-Eller, anden del*, Søren Kierkegaard Skrifter, bind 3, Gads Forlag, København

Nietzsche, Friedrich: ([1988] 1993a) *Moralens oprindelse*, Det lille forlag, Frederiksberg

Nietzsche, Friedrich: ([1988] 1993b) *Afgudernes ragnarok*, Gyldendal, København

Nietzsche, Friedrich: ([1988] 1999) *Således talte Zarathustra*, Det lille forlag, Frederiksberg

Nietzsche, Friedrich: ([1988] 1995) *Om forholdet mellem musik og ord*, findes i: *Den unge Nietzsches lidelser*, Hovedland, Gylling

Schanz, Hans-Jørgen: (1996) *Det historiske - refleksioner over historie og metafysik*, Modtryk, Århus