

# Gud er død – men fungerer alligevel

– Nietzsche om 'skrækkens logik' bag Guds død

---

skrevet af Kristoffer Balslev Willert, AU · udgivet februar 2018

## Abstract

This article emanates from the supposition that Nietzsche's thoughts on the event he names by the declaration *God is dead* are more complex, and perhaps divergent, compared to usual presumptions. Nietzsche refers to himself as a "Doppelgänger" and this inner partition manifests itself clearly in his declaration of the death of God: On the one hand he is incited by optimism since man has become detached from any severe, external constraints. On the other hand, he talks about the "terrifying logic" involved in this event and expresses the structural impossibility of God's demise: "I am afraid we cannot get rid of God because we still believe in grammar".

## Indledning

*"Ich bin ein Doppelgänger"* (Nietzsche 1954: 1073)

Den skelsættende forestilling om Guds død var allerede en fortrolig tanke for en ganske ung Nietzsche. I en note fra tiden omkring færdiggørelsen af hans første udgivne værk, *Tragediens Fødsel*, skriver han: "Jeg tror på det gamle tyske udsagn: alle guder må dø" (Nietzsche 1967: NF 5, 115)<sup>1</sup>. Denne artikel analyserer Nietzsches tanker om den begivenhed, som han løbende

<sup>1</sup> Alle oversættelser fra Nietzsches *Nachgelassene Fragmente* [NF] og værker, som ikke er oversat til dansk, er mine egne. Se *Litteraturliste* for en forklaring af referencesystemet.

i sit forfatterskab berømt henviser til under navnet *Guds død*<sup>2</sup>. Ordene repræsenterer ikke en empirisk eller logisk gendrivelse af den instans, som i vesterlandets historie er blevet refereret til under navnet Gud, men en filosofisk erklæring – ”Hvad har jeg med gendrivelse at gøre!” (Nietzsche 1993: 18), som han skriver. Det ville være metafysik at udsige noget om *hvad* der egentlig er i verden. Det er tværtimod kun muligt for Nietzsche at erklære, at *Gud er død*, frem for *Gud eksisterer ikke*. For Gud *har* eksisteret som menneskets overordnede, meningsgivende instans.

Den opfattelse, der *kun* ser denne erklæring som udtryk for, at ateisten og kulturkritikeren Nietzsche med frimodigt sind hamrede sømmene i Guds og de gamle værdiers kiste, er forsimplet. At Gud er død, at verdenshistorien er ved at brække over i to, kan ikke *kun* agtes med optimisme og ubekymrethed. Nietzsches tanker om begivenheden er derimod præget af en fundamental ambiguitet: Godt nok er det et fremskridt, at de direkte formodninger om en oversanselig verden opløses, men samtidig er Nietzsche skeptisk over for, om mennesket nogensinde kommer af med den strukturelle sandhedsposition, som Gud har indtaget: ”Jeg frygter, at vi ikke slipper af med Gud, fordi vi stadig tror på grammatikken” (Nietzsche 2005: 40). Nietzsche er en dobbeltgænger med et ”*andet* ansigt” (afslutningen på epigrafen). Han er splittet mellem optimismen over menneskets nyhvervede, frie horisont på den ene side, og den skræk, der følger med opløsningen af en foresat autoritet og den gabende afgrund, som breder sig i takt med denne opløsning, på den anden side.

I *Retsfilosofien* skriver Hegel, at filosofien er ”sin egen tid fattet som tanke” (Hegel 2004: 26). Det er min påstand, at Nietzsche ikke argumenterer for, at Gud er død, men at han slet og ret navngiver en

<sup>2</sup> Spredt ud over forfatterskabet findes sætningen ”Gud er død” 11 gange. Da der ingen forskningskonsensus findes i forhold til systematik af en ’tidlig’ og ’sen’ Nietzsche, og da Nietzsche fraveg fra at konstruere en filosofisk systematik, vil jeg gøre brug af hele forfatterskabet uden tematisk afgørende hensyn til hvornår og i hvilken sammenhæng de enkelte passager forekommer.

begivenhed, som allerede er indtruffet, og som derefter, med Hegels ord, fattes "som tanke". Filosofien kommer, som Hegel skriver i samme passage, altid for sent: "Først når tasmørket sænker sig, begynder Minervas ugle sin flugt" (ibid.). En let omskrivning kan indfange Nietzsches forståelse af Guds død: Først når Gud er død, påkræves tænkningen for alvor.

Artiklen er delt i tre: I første del opstilles en idéhistorisk ramme for Nietzsches erklæring. Anden del består af analyser af centrale passager og temaer forbundet med Nietzsches erklæring – blandt andet: afguder, skyld, navngivning og nihilisme – for at understøtte Nietzsches egen 'dobbeltgængertese'. Tredje del sammenlæser konklusionerne fra anden del med psykoanalysens begreber om autoritet og posthum lydighed, med udgangspunkt i Freud og Lacan.

## I. Guds første og anden død

For at forstå den kontekstuelle bevægelse i Nietzsches erklæring om Guds død, vil jeg her udlægge en idéhistorisk baggrund. Denne baggrund viser, at erklæringen kan operere på to semantiske niveauer: For det første kan den forstås i forlængelse af Hegel, der proklamerede, at Gud som en transcendent og hinsides størrelse allerede dør i og med kristendommens inkarnationslogik. For det andet kan Guds død forstås i den symbolske betydning, som Nietzsche hovedsageligt refererer til: disintegrationen af et bestemt sæt af almene meningsgivere, som har mistet deres performative udsigelseskraft.

### **Ideologiens implosion**

Lad os først vende os mod Karl Marx' ideologibegreb, for at forstå strukturen bag Nietzsches erklæring. Produktionen af ideologi manifesterer sig ifølge Marx i "et folks politiske sprog, i dets loves, morals, religions, metafysiks sprog" (Marx 2000: 110). Dette sprog udgør altså et

sæt af integrerede og alment accepterede forestillinger. Forbindelsen til vor undersøgelse er, at Nietzsches erklæring om Guds død står for den performative udsigelse af disintegrationen af et bestemt og alment accepteret sprog, nemlig den kristne metafysiks og dennes værdiers sprog.

I *Das Kapital* skriver Marx endvidere om ideologi: ”De ved det ikke, men de gør det” (Marx 1970: 88). Ideologi er altså betinget af, at udøverne af et samfunds almene bevidsthed, ikke kender til eller undres over det bagvedliggende sæt af meningsgivende koordinater, der bestemmer en given praksis. Ifølge Marx opretholdes ideologi altså ved et skævt forhold mellem viden og praksis: i forholdet mellem en uvidende bevidsthed og et netværk af bestemmende idéer, som bevidstheden er fanget i.

Denne artikels gennemgående ledetråd er, at Nietzsches analyse af Guds død er en analyse af hvad der sker, når en ideologi – måske den vestlige kulturhistories ideologi *per se* – imploderer. Nietzsche undersøger konsekvenserne, når den uvidende bevidsthed opdager, at den er fanget i en ideologi og hvilke følger opløsningen af ideologien har.

### **”Vi vågner som mordere”**

Inden vi berører distinktionen mellem Guds første og anden død, skal der falde et par indledende bemærkninger om Nietzsches udlægning af begivenheden. For det første er begivenheden ikke et velafgrænset punkt i historien, men en bevægelse. Derfor skriver han, at begivenheden selv ”er alt for stor, for fjern, for langt under det flertallet kan fatte, til at bekendtheden med begivenheden er ’sunket ind’” (Nietzsche 1997: 125). Begivenheden udfolder sig altså i en dialektik mellem *i-sig* og *for-sig* (mellem uvidenhed og viden), for at bruge Hegels velkendte distinktion. Selvom begivenheden er indtruffet, er den endnu ikke 'sunket ind' i bevidstheden. I forlængelse heraf er det afgørende, at Nietzsche intet sted giver en historisk bestemmelse af, hvornår Gud døde. Tværtimod skriver han i sine efterladte skrifter:

Gud er død – hvem har da dræbt ham? Også denne følelse af at have dræbt det helligste mægtigste må da komme over nogle mennesker – det er endnu for tidligt! For svagt! Mordet over alle mord! Vi vågner som mordere! Hvordan trøster en sådan sig? Hvordan renser han sig? (Nietzsche 1967: NF 12, 77)

Mordet på Gud er sket en eller anden gang i fortiden. Det er ikke en begivenhed, som kan angives præcist, da den er indtruffet uden for vor bevidsthed. Et andet sted antyder Nietzsche noget lignende: ”menneskeheden må begynde forfra igen med at væve sit væv, efter at den, lig Penelope, har trevlet det op om natten” (Nietzsche 2007: 169). Ubevidst har vi langsomt optrevlet Guds væv. Mennesket befandt sig altså i den gamle, sovende tilstand, da Gud blev dræbt. Og først når vi vågner som klarsindede og selvbevidste, forstår vi, hvad der er sket – ser vi resultatet af vor handling. Vi kan kun henvise til den, som noget der skete engang, inden vi vågnede.

Hvad Nietzsche peger på her er, at begivenheden Guds død udtrykker en immanent bevægelse: Vi står ikke under, over eller ved siden af Gud, når vi tager livet af ham. Tværtimod er det, når vi befinder os i midten af Gud (og alt det, han står for), at formodningen om ham aflives. I den forstand hævder Nietzsche, at vi aldrig kan overskride den udsigelsesposition, vi befinder os i. Da vi slog Gud ihjel, trådte vi ikke først væk fra den udsigelsesposition, som vi gav ham liv igennem, for derpå at aflive positionen. Derimod sker en sådan aflivning altid igennem en immanent implosion.

### **Guds første død**

Den immanente bevægelse kommer tydeligt til udtryk, når Nietzsche et sted skriver: ”Gud har slået Gud ihjel” (Nietzsche 1967: NF 1, 75). Det bliver klart, at den Gud, som Nietzsche refererer til, er den kristne Gud, da

han forbinder Guds død med, at ”troen på den kristne Gud ikke længere er troværdig” (Nietzsche 1967: DFW, §343). Gud dør, når troen på ham mister sin kraft.

Men opererer Nietzsches ord ikke på et historisk og filosofisk set uinteressant beskrivelsesniveau? Ikke umiddelbart. For spørgsmålet er, om ikke den udtalte opløsning af troen snarere ekspliciterer en bevægelse, der findes i troen selv, i selve tænkningen om det oversanselige. Her tjener det at læse Nietzsche i forlængelse af Heidegger, når sidstnævnte skriver: ”Man må spørge, om Nietzsche ikke nærmere sætter ord på dét, som i vesterlandets metafysisk bestemte historie altid allerede udtalt siges” (Heidegger 1977: 57)<sup>3</sup>. Jeg vender tilbage til at udfolde denne tanke, men i første omgang er pointen, om ikke Nietzsche egentlig insisterer på en begivenhed, der fandt sted i kristendommen selv. Dette indikeres i en kort passage fra hans efterladte skrifter: ”Gud har slået Gud ihjel” (Nietzsche 1967: NF 1, 75).

Men allerede inden Nietzsche havde Hegel givet bestemmelsen af en lignende, todelt bevægelse i kristendommen selv: 1) Gud døde, og 2) kristendommen overlevede Guds død. Der er, skriver Hegel, noget ”uendeligt smertefuldt [...] på hvilket den nye tids religion er baseret – følelsen af, at Gud selv er død” (Hegel 1979: 432 – min oversættelse). Dette er inkarnationslogikken: Ifølge Hegel er det ikke blot Guds søn, der dør på korset, for derpå at efterlade den oversanselige Gud intakt. Derimod er det Gud selv som et transcendent, hinsides værende, der forsvinder<sup>4</sup>. Gud findes ikke længere som transcendent meningshorisont, men integreres derimod som en immanent meningshorisont hos os selv. Hegel angiver dermed, at Guds død (som transcendens) er selve betingelsen for kristendommens fødsel som universelt fællesskab. Både Faderen, den

<sup>3</sup> Oversættelserne af Heideggers tekst er mine egne.

<sup>4</sup> Man kan argumentere for, som Slavoj Žižek blandt andre har gjort (Žižek 2003 & 2009), at dette er hvad vi får at vide i Matthæusevangeliet, når Jesus på korset udråber: ”Min Gud, min Gud! Hvorfor har du forladt mig?” (Matt: 27, 46).

transcendente Gud, og Sønnen, den jordisk-endelige repræsentant for Gud, dør, og sublimeres over i Helligånden, det universelle bånd mellem kristne.

Ikke desto mindre bør Nietzsches og Hegels udsagn adskilles. Den død, som Nietzsche peger på, er nemlig det kristne fællesskabs død, Helligåndens død, om man vil – opløsningen af det fællesmenneskelige sæt af moralske og kristne værdier. Det er sådan udsagnet om, at 'troen på den kristne Gud ikke længere er troværdig', skal forstås. Troen på de værdier, som opstod efter Guds *første død*, har mistet sin kraft, sin evne til at give mening til verden.

### **Guds anden død**

Hvordan døde Gud så for anden gang? Nietzsche skal naturligvis forstås i forlængelse af samtidens erkendelseskritiske tænkning, der satte spørgsmålstejn ved de samfunds- og livsformer, der blev genereret igennem troen på Gud. For eksempel skriver Marx og Engels i *Det Kommunistiske Manifest* fra 1848, at "Alt fast og bestående fordamper, alt helligt bliver klædt af, og menneskene bliver endelig tvunget til at se nøgternt på deres egen stilling i tilværelsen, på deres indbyrdes forhold" (Marx 2000: 19). Guds *anden død* falder sammen med afklædningen af det helliges ideologi. Nietzsches tilknytning til den religionskritiske bevægelse i samtidens Europa er tydelig, når han skriver: "Der findes ingen Gud. Han er så godt modbevist som noget andet. Man må flygte ind i det 'ubegribelige' for at forsvare den tese. Derfor er det fra nu af løgn eller svaghed at tro på Gud" (Nietzsche 1967: NF 25, 270).

Men afklædningen af det helliges ideologi er ikke kun forbundet med optimisme for Nietzsche. En afklædt Gud har, som han skriver, "ikke noget at skamme sig over. Han er mere mægtig som nøgen" (Nietzsche 1967: NF 5, 30), og et andet sted: "Den store begivenhed – 'Gud er død' –, kedelig følelse" (Nietzsche 1967: NF 2, 131). Problemet for Nietzsche er, at

begivenheden bliver tildækket eller erstattet inden den overhovedet er blevet forstået. For at blive hos Marx og Engels, så er det klart, at de ikke blot er på sporet af afklædningen af det hellige, men at de også udkaster idéen om en erstatning: Historiens nødvendighed skaber en ny virkelighed, hvori proletariatet påtager sig rollen som det revolutionære subjekt i klassekampen<sup>5</sup>.

I modsætning hertil vil Nietzsche ikke angive en ny og bestemmende horisont i kølvandet på fordampningen af alt fast og bestående, men derimod indramme betydningen af denne fordampning:

Vor tid giver indtryk af en interimstilstand: de gamle verdenssyn, de gamle kulturer er der delvis stadig, de nye er endnu ikke sikre og vanemæssige og derfor uden sluttethed og konsekvens. Det ser ud, som om alting vil blive kaotisk, det gamle gå tabt, det nye ikke fungere og skranke stadig mere [...]. Vi vakler, men man må ikke derfor blive ængstelig og måske prisgive det nytilkæmpede. Desuden kan vi ikke vende tilbage til det gamle, vi har brændt skibene: der er kun tilbage at være tapper. (Nietzsche 2007: 167)

Gud forbliver død, vi har 'brændt skibene'. Kaos hersker og 'vi vakler'. Men citatet indikerer en lysning: 'man må ikke derfor blive ængstelig'. Der er ingen vej tilbage, men hvis man er 'tapper', kan opbruddet ses som en mulighedsfyldt tilstand og være anledning til, som Nietzsche skriver andetsteds, en "ny slags lys, lykke, lettelse, glæde, opmuntring og morgenrøde [...]. Endelig fremtræder horisonten fri igen, selv om den ikke er lys, endelig kan vort skib igen drage ud, drage ud mod al mulig fare" (Nietzsche 1967: DFW, §343). Det er denne tvetydighed, som nu skal undersøges nærmere.

<sup>5</sup> Kommunismen er ikke et isoleret forsøg på at indføre en ny meningsgiver, men er blot én variant af det, som Nietzsche kalder for *afguder*, som jeg vender tilbage til.

## II. Skrækkens logik og nihilisme

### **Gud lever videre**

Et spørgsmål, der er værd at stille, er, om Gud overhovedet er død? Nietzsche skriver nemlig: "Overalt hvor der agtes, beundres, glædes, frygtes, håbes, mistænkes, stikker stadig den Gud frem, som vi havde sagt var død – han lusker omkring overalt og ønsker ikke at blive anerkendt og blive kaldt ved navn. [...] han lever videre under den mærkelige og nye betingelse, at man ikke længere tror på ham" (Nietzsche 1967: NF 14, 14). Nietzsche beskriver ligeledes et andet sted, hvordan Gud lever videre i en "uhyre skræmmende skygge": "Gud er død, men sådan som menneskene nu engang er, vil der måske stadig i årtusinder være huler, hvori man viser hans skygge – og vi – vi er stadig også nødt til at besejre hans skygge" (Nietzsche 1997: 114).

De to citater må forstås hver for sig. I det første tilfælde lever Gud videre som ren negation. Den nye betingelse – at man ikke længere tror på *ham* og de gamle værdier – er ikke kommet hinsides Gud, men opretholder sig selv som opposition. Den negerende oplysningsbevidsthed (som beundres, glædes, osv.) er ikke kommet ud over dét, som den kritiserer, men er fastlåst i sin kritik, i sin rene negation af det oversanselige. Nietzsches kritik af denne bevidsthed består i, at den får sin nydelse (de ovennævnte affekter) ved at være ulydig over for traditionens overleverede fortællinger. Enhver handling bliver i den forstand et konfrontativt opgør med loven. Og dette er altså ikke en frigørelse, men en fastlåsning i forhold til det andet. Derfor fortsætter Gud med at vende tilbage, blot i negativ form.

Det andet citat kan forstås på to måder: for det første lever Gud videre, men i nye skikkelser. Det, han kalder for Guds skygge er en form for erstatningsnydelse ved en række *afguder*, som holder fast i de gamle værdier, blot med nye fortegn. For det andet kan hulerne siges at udgøre

en slags dødekult. I dette tilfælde bør citatet læses sammen med afslutningen af §125 fra *Den muntre videnskab om det skøre menneske*, som erklærer: ”Hvad er nu disse kirker andet en Guds gravhvelvinger og gravmæler’?” (Nietzsche 1997: 126). Her findes den rest af religiøse mennesker, som desperat forsøger at holde fast i en allerede afdød Gud.

Lad os fokusere på *afguderne*, om hvilke Nietzsche skriver: ”At omstøde afguder (mit ord for idealer) – det hører snarere til mit håndværk” (Nietzsche 1954: 1065). Det tomrum, som den kristne Guds død og dermed de oversanselige idealer og værdier, har efterladt, blev ifølge Nietzsche straks dækket til igen, blot under et andet navn (socialismen er ét forsøg herpå<sup>6</sup>). Selvom Gud er forsvundet fra sin autoritative, oversanselige position, så er selve den autoritative plads blevet bevaret, omend som tom. Men den tomme plads kræver, som Heidegger skriver, at ”blive erstattet af noget andet. Nye idealer træder frem” (ibid.: 69).

Et sted skriver Nietzsche, at mennesket er ”nødt til fra tid til anden at tro, at det ved, hvorfor det eksisterer” (Nietzsche 1997: 39). Men eksistensbetingelserne (afguderne) efter Guds død er hule og ikke mindst i forlængelse af de gamle værdier. De er, som det *skøre menneske* siger, Guds forrådnelse: ”Lugter vi endnu intet af den guddommelige forrådnelse? Også guder går i forrådnelse!” (Nietzsche 1997: 126). Afguderne, det nye ideologiske maskineri, udgøres ifølge Nietzsche af alt lige fra videnskab, kunst, politik og økonomi. Et sted skriver han om afguderne og sit embede som kulturkritiker: ”*Der findes flere afguder end realiteter i verden: dette er mine ’onde øjne’ på denne verden*” (Nietzsche 1999b: 21).

<sup>6</sup> Som Heidegger har beskrevet det, så opstår dette ”sociale instinkt” fordi det ”overjordiske mål mod evig lyksalighed transformeres over i jordisk lykke for det størst mulige antal. Den forsigtige vedligeholdelse af religionskulden er sat i hvile igennem entusiasmen for at skabe en kultur eller at udbrede civilisationen” (Heidegger 1977: 64)

Frem for at dvæle ved og forstå det negative moment i opløsningen af de gamle værdier, begynder mennesket straks at opstille nye eviggyldige og nødvendige fortællinger. I stedet for at bryde bygningen ned, har mennesket bosat sig i de gamle bygninger, blot med de nye værdier: ”En omvæltning af meningerne følges ikke straks af en omvæltning af institutionerne, tværtimod bor de nye meninger i lang tid i deres forgængeres gamle hus, der nu er blevet øde og uhyggeligt, og holder det selv i god stand, ud af boligmangel” (Nietzsche 2007: 241). Lyset uden for det gamle hus, hvor holdepunkterne er opløst, er for stærkt. De nye orienteringspunkter, afguderne, er tryghedspuder, som for en stund får mennesket til ’at tro, at det ved hvorfor det eksisterer’.

### **”Vi fornægter Gud som Gud”**

Gud var en formodning, der, i kraft af at være produkt af noget virkeligt, i den grad fik materiel og historisk væren. Nietzsche benægter aldrig, at Gud har eksisteret. Ellers ville vi jo ikke kunne slå ham ihjel. Det er her for omfattende at redegøre for Nietzsches sprogfilosofiske erkendelsesteori, men kort sagt hævder han, at verden kun består af de perspektiver, som vi bringer ind i den. Altså findes der ingen absolut eller neutral erkendelse.

Religionen, eller formodningen om Gud, er ét perspektiv eller én fortolkning. Men dette perspektiv har mistet sin kraft i takt med, at ’troen på den kristne Gud ikke længere er troværdig’, og i takt med andre perspektivers fremkomst. Det er derfor, at Nietzsche ikke erklærer: *Gud eksisterer ikke*, men at *Gud er død*. Det første er en metafysisk sætning, en med Deleuzes’ ord ”spekulativ proposition” (Deleuze 1983: 152), der forsøger at udsige noget om, hvordan virkeligheden er uden for vort perspektiv. Derimod er det kun muligt ifølge Nietzsche at erklære Gud som overordnet meningsgivende værdiinstans for aflivet. Nietzsche skriver selv: ”Det, som skiller os ud, er ikke, at vi ikke genfinder nogen Gud, hverken i historien, eller i naturen, eller bag naturen – men at vi ikke

opfatter det, som hidtil er blevet æret som Gud, som 'guddommeligt', [...] vi fornægter Gud som Gud" (Nietzsche 2005: 68). At fornægte 'Gud som Gud' er at fornægte, at netop denne Gud, omgrænset af de bestemte moralske værdier, stadig er et meningsfuldt perspektiv. For Nietzsche findes Gud for så vidt formodningen om Gud kan syntetiseres med tid, tilblivelse, historie og mennesket. På én og samme tid siges dermed: Gud levede og han er død og han vil igen kunne fødes.

### **Internaliseringen af Gud og det 'hæslige menneske'**

Men hvem slog Gud ihjel? Et sted definerer Nietzsche Guds død som erfaringen af, at der ikke længere findes "en guddommelig retfærdighed, ikke engang en immanent moral udtrykt i vores erfaring selv" (Nietzsche 1967: NF 34, 5). Som sagt er det kun den moralske, kristne Gud, som Nietzsche erklærer død. Men hvad er det da for en Gud? Det er den "overpåtrængende" Gud, som det *hæslige menneske* har slået ihjel:

Men han – måtte dø: han så med øjne, der så alt – han så menneskets dybder og grunde, al dets skjulte skammelighed og hæslighed [...] han krøb ind i mine smudsigste kroge. Denne den nysgerrigste, overpåtrængende, overmed-lidende måtte dø. Han så stedse *mig*: over et sådant vidne ville jeg have hævn – eller ikke leve selv. Den gud, der så alt, *endog mennesket*: denne gud måtte dø! Mennesket *tåler* ikke, at der lever et sådant vidne (Nietzsche 1999a: 234)

Den moralske Gud er det allestedsnærværende blik, vidnet som er med os overalt, selv i de 'smudsigste kroge'. Dette blik er blevet internaliseret som menneskets samvittighed. Men denne samvittighed '*tåler*' mennesket ikke længere. Det vil løsrives fra dette blik, fra denne eksterne betingelse, som samtidig er en intern betingelse, manifesteret i vor egen samvittighed. Først når vi er kommet af med det i os, som er mere end os selv, kan vi komme hinsides Gud.

Et sted angiver Nietzsche en metafor for Guds død: ”Hvordan var vi i stand til at drikke havet op?” (Nietzsche 1997: 125). Havet står for et meningshele. Men nu er dette hele forsvundet fra vores blik, blevet drukket op. Med en anden metafor kan man sige, at den gamle meningshorisont er blevet internaliseret, opslugt, og har dermed mistet sin eksterne bestemmelse. Men det betyder samtidig, at den findes i os selv nu, som noget der fylder og forstyrrer os indvendigt, og som vi ikke kan komme af med. Efter Guds død er mennesket blevet forstoppet eller fastlåst, og hvad det har brug for er et laksativ, så det kan absolvere eller udlade den meningshorisont, som det selv har approprieret i og med den rene og absolutte subjektivitets fremkomst.

Først når vi afsubstantialiserer, udtømmer os selv for det blik, som vi har internaliseret, kan mennesket leve. Efter det *hæslige menneske* kommer netop det *højere menneske*, som opstår ”efter at han [Gud] blev begravet” (ibid.: 252). Efter at blikket eller det store vidne er væk, står mennesket alene foran en afgrund, men også først her evner det igen at skabe: ”Er I forskrækkede: svimler det for jeres hjerte? Gæber en afgrund for jer? [...] Er I modige, mine brødre? Er I behjertede? *Ikke* et mod i vidners nærvær, men et eneboer- og ørnemod, som end ikke en gud mere ser?” (ibid.).

Det *hæslige menneske* er en symbolsk figur for den bevidsthed af skyld, som kommer over mennesket, efter at det har slået Gud ihjel. Han er foragtet og afskyelig, fordi han er skyld i, at vi føler skyld over Guds død. Det er blandt andet også det, der kommer til udtryk i paragraffen om det *skøre menneske*: ”Hvordan trøster vi os, vi mordere over alle mordere? Det helligste og mægtigste, som verden ejede, det er forblødt ved vore knive – hvem tørrer dette blod af os?” (Nietzsche 1997: 126). Med mordet på Gud forenes menneskene således i et broderskab af skyld.

## Navngivning af begivenheden

Guds død skiller historien, skriver Nietzsche: ”Aldrig var en gerning større – og hvem, der end fødes efter os, har ved denne gerning hjemme i en vigtigere historie end al hidtidig historie!” (Nietzsche 1997: 126). Men selvom Gud er død, selvom gerningen er indtruffet, er Guds død endnu ikke blevet forstået, begivenheden er ”stadig undervejs og vandrer” (ibid.). Der går tid fra Guds død, til at symptomerne viser sig. Det skøre menneske kommer for tidligt: ”Lyn og torden behøver tid [...] gerninger behøver tid, også efter at de er gjort, til at blive set og hørt” (ibid.). En begivenhed har brug for stilhed og tid for at opdage de kræfter som skænkede den dens væsen. Den har brug for at blive tænkt.

Nietzsche, eller det *skøre menneske*, står ved en helt afgørende interimstilstand: midt imellem begivenheden og begivenhedens efterdønninger. Hvad er symptomerne fra Guds død? Hvad skal vi gøre med os selv efter Guds død? Hvem tør holde fast i dette negative og urovækkende moment? Det kræver mod, som Nietzsche skriver: ”Hvem er i stand til i dag at begribe nok af det som sker; nok til at iklæde sig rollen som lærer og forkynder af denne uhyggelige skrækkens logik eller være profet for en dysterhed og solformørkelse hvis mage vi sandsynligvis aldrig har set på jorden?” (ibid.). At forkynde ’skrækkens logik’ drejer sig om, i kraft af selve benævnelsen, at udbrede den ’alt for store, for fjerne’ begivenhed. Men hvordan synker den begivenhed ind, som alle alligevel har set? Ved at give begivenheden et navn:

Hvad er originalitet? At se noget, der endnu ikke har et navn, endnu ikke kan benævnes, selv om det er synligt for alle. Sådan som menneskene i almindelighed er, er det først navnet, der overhovedet gør en ting synlig for dem. De originale mennesker har også for det meste været navngivere. (Nietzsche 1997: 151).

Nietzsches navn for den uhyggelige begivenhed, som er ’synlig for alle’,

men 'endnu ikke sunket ind', er: *Gud er død*.

### **Nietzsches tvedragt**

Før vi sejler ud for at skabe nye værdier og holdepunkter, er det ifølge Nietzsche nødvendigt, at vi først konstruerer det rigtige narrativ, den rigtige ramme; at vi fatter begivenheden som tanke. Og dette gøres ved at give den en sproglig klædedragt. Det handler om, som Nietzsche skriver om Guds død, at begribe det som sker, at stå stille ved begivenheden, frem for at storme afsted for at handle og forandre. Det handler om at afkode "denne lange følge af afbrud, ødelæggelse, undergang og omstyrning" (Nietzsche 1997: 151). Her må man ikke lade sig blænde af Nietzsches passion for at sejle af sted efter Guds død, for at fejre overmennesket og omskabe alle værdier (uden på nogen måde at fravriste disse tanker deres betydning).<sup>7</sup>

Men alligevel omfavner Nietzsche begivenhedens nærmeste følger med en ekstrem optimisme: "vort hjerte strømmer over af taknemmelighed, forbavselse, anelse, forventning – endelig fremtræder horisonten fri igen, selv om den ikke er lys, endelig kan vort skib igen drage ud, drage ud mod al mulig fare, igen er det tilladt at have vågemod hos den som erkender, havet, *vort* hav ligger åbent, der har vel aldrig fandtes sådan et 'åbent hav'" (Nietzsche 1967: DFW, §343). Alligevel skal man bemærke Nietzsches forudgående distancering fra denne optimisme: "Ganske er vi endnu for meget præget af denne begivenheds *nærmeste følger*" (ibid.). Nietzsche tænker ikke selv klart, og anerkender det. De nærmeste følger – lyset, lykken, lettelsen, glæden ved Guds død – er

<sup>7</sup> Her kan man vende Marx' 11 Feuerbach-tese ("filosofferne kun har *fortolket* verden forskelligt, men hvad det kommer an på, er at *forandre* den" (Marx 1973: 403)) om og applicere den på Nietzsches kopulation med begivenheden Guds død: Begivenheden og dens konsekvenser må fortolkes ud i alle ender. I stedet for hele tiden at forsøge at forandre verden igennem en bestandig produktion af nye afguder, uden dermed egentlig at forandre noget overhovedet, så kunne det være, at hvad den kalder på, er en ordentlig fortolkning. Måske ville det skabe en forandring.

spontane og tankeløse affekter. Optimismen er blind for de skrækindjagende konsekvenser, som samtidig følger begivenheden: ”vi som allerede *burde* have set de skygger som straks vil pakke Europa ind: Hvad skyldes det, at selv vi imødeser denne formørkelse uden engagement, frem for alt forventer dens ankomst uden bekymring og frygt for os?” (ibid.).

Nietzsches tænkning om Guds død konstitueres altså af en tvivl, der bevæger sig mellem en optimistisk fryd over den frie horisont og en alvor, der insisterer på, at vi, med Hegels ord, må ”dvæle ved det negative” (Hegel 2005: 15) og de konsekvenser det har, at skyggerne pakker os ind. Mistilliden til de gamle værdier er, som Nietzsche skriver, ”gået over i tvivl” (ibid.). Og Guds død er, som det står i de efterladte skrifter, ”årsagen til den største fare: hvordan? Det kunne også være årsag til det største mod!”. (Nietzsche 1967: NF 2, 129). Her er det dobbeltgængerens Nietzsche, der taler. Modet kan med ét slå over i vanvid, som hos det *skøre menneske*, der bliver rådvild over Guds død: ”Falder vi ikke ustandselig? Bagover, til siden, forover, til alle sider? Er der stadig et oppe og et nede? Strejfer vi ikke omkring som gennem et uendeligt intet? Ånder det tomme rum ikke på os? Er det ikke blevet koldere?” (Nietzsche 1997: 125).

### **Nihilismen – den ’uhyggeligste gæst’**

Efter Guds død er der opstået et værdimæssigt vakuum. Mennesket er blevet afsondret fra den overordnede meningsinstans, der er et stort intet i horisonten, en gabende afgrund. Denne tilstand, som kaldes nihilisme, er resultatet af en udtømming af et massivt åndeligt bygningsværk, hvor kun det tomme skelet er tilbage. Men hvorfra, som Nietzsche spørger, ”kommer denne uhyggeligste af alle gæster?” (Nietzsche 1967: NF 2, 127).

Som vi så Heidegger bemærke, så er Nietzsches erklæring om Guds død et forsøg på at sætte ord på noget, der udtalt siges i den vesterlandske historie: ”Nietzsches ord taler om vesterlandets skæbne de

sidste to tusinde år” (Heidegger 1977, 60). Nihilismen er ikke kun et bestemt teoretisk udsyn, reduceret til et bestemt punkt i vestens historie. Men for ikke at lade Heidegger føre dirigentstokken, kan vi med Nietzsche udlægge Heideggers læsning af, at nihilismen er ”den vestlige histories intrinsiske lov” (Heidegger 1977: 67):

Thi hvorfor er nihilismens fremkomst derimod *nødvendig*? Fordi det er selve vore hidtidige værdier, der deri drager deres sidste konsekvens; fordi nihilismen er vore store værdiers og idealers logik tænkt igennem til enden – fordi vi først må opleve nihilismen for at komme bag om hvad der egentlig var disse ’værdiers’ *værdi*. (Nietzsche 1967: NF 11, 411)

Et andet sted skriver Nietzsche, at nihilismen betyder, at ”de højeste værdier devaluerer sig selv [sich entwerten]” (Nietzsche 1967: NF 9, 35). Men de højeste værdier har altid været tomme. At de mister deres værdi betyder, at mennesket erfarer eller afslører denne tomhed, ved at tænke deres logik igennem til enden. Derfor må Nietzsche holde fast i, at fremkomsten af nihilismen ikke står i modsætning til hævdelser af det oversanselige, men er indeholdt i den samme historiske bevægelse (han kalder da også kristendommen for en nihilistisk religion, eftersom den dækker ét nihil – det værdimæssige tomrum – til med et andet nihil – værdier, der ikke eksisterer i sig selv).

Nihilisten er det ”sidste menneske” (Nietzsche 1999a: 16), som Zarathustra beskriver det, for hvem alt er omsonst: Alle værdier er lige meget værd, nemlig intet værd. Men også her viser Nietzsches tvedragt sig: Nihilismen er en fastfrosset tilstand, uønskværdig og kraftløs. Men den er samtidig nødvendig for at rense horisonten; en ”mellemtilstand” (Nietzsche 1967: NF 12, 1), et nødvendigt onde for skabelsen af nye og

sande værdier<sup>8</sup>. Nietzsche er selv bevidst om denne dobbeltbevægelse: ”Bliver der her egentlig oprettet et ideal eller nedbrudt et? [...] For at en helligdom kan oprettes, *må en helligdom slås i stykker*” (Nietzsche 1993: 101). *Nej’et* til de gamle værdier falder sammen med *ja’et* til de nye.

Denne bevægelse bliver tydelig, når man ser på Nietzsches skel mellem *aktiv* og *passiv* nihilisme. Forskellen mellem dem kan forstås ud fra Nietzsches skelnen mellem ”at ville intet” (Nietzsche 1993: 104) og ”ikke at ville” (ibid.: 177). Sidstnævnte, som er den *passives*, er *en vilje til ikke at ville noget* – en træghed, en fastlåsnings, en stumhed, en impotens, i forhold til skabelsen af noget nyt. Det er altså ikke den form for nihilisme, der ser intethed og meningsløshed overalt. Tværtimod er det, som Alenka Zupančič har bemærket, en ”viljeslammelse” (Zupančič 2003: 65). Det er en tilstand der, på baggrund af det værdimæssige tomrum, ikke formår at bringe ny sammenhæng til tilværelsen. Den *passive* nihilist ser en masse i verden, men intet af dette formår at engagere dets vilje eller følelser. Idealet er, at det bedste vi kan gøre er at undgå det værste, og dermed ikke ville noget alt for lidenskabeligt, af frygt for konsekvenserne. Dermed reduceres vor vilje til selvbeherskelse og selvregulering. Den passive nihilist er således en reaktionær nihilist, der udtrykker en indtørring af menneskets kreative kraft (ibid.: 65f).

Omvendt er den *aktive* nihilist den, som *vil intet*: for at skabe nye værdier, er det først nødvendigt at afsløre alle løgnene, at udtømme bygningsværket og se intetheden i øjnene. At være tapper. Først derigennem kan der skabes noget nyt, som forandrer de givne betingelser. Det væsentlige, men samtidig paradoksale, er, at nihilismen må overkomme sig selv. Det, som Nietzsche også kalder for ufuldstændig (et synonym for *passiv*) nihilisme, indsætter nye idealer, der klinger af de gamle: ”Den ufuldstændige nihilisme, dens former: vi befinder os midt i

<sup>8</sup> Jeg vil ikke bruge tid på at diskutere Nietzsches eget bud på de fremtidige værdier, da han, som Jørgen Hass bemærker, ”Om disse nye værdier har [...] meget lidt at sige” (Hass 1982: 205).

den. Forsøgene på at omgås nihilisme, uden at revaluere de hidtidige værdier, bringer tværtimod det modsatte: de skærper problemet yderligere” (Nietzsche 1967: NF 10, 42). Den passive nihilist erstatter de højeste, oversanselige værdier med afguder, og gør sig selv, som Deleuze har bemærket, til ”Gude-mennesket” (Deleuze 1983: 151). Dens aflivning af værdierne er ufuldstændig. Så længe man bliver i det passive element, er det uden grund, at man ændrer værdierne, uden grund, at man slår Gud ihjel, eftersom det strukturelle sted for sandheden fastholdes.

Omvendt er den fuldstændige eller aktive nihilist den, ”der lader sig falde, lader sig afblade [sich entblättern]” (Nietzsche 1967: NF 10, 43). Den aktive nihilist foretager en fuldstændig afsubstantialisering, afklæder alle værdier (selv sine egne), for at skabe et *nihil*, en ren åbning, der fjerner det strukturelle sted for menneskets hidtidige perspektiver. I modsætning til den passive, som Heidegger skriver, så afskaffer den aktive nihilist selve positionen hvor disse værdier kan træde ind: ”forkaster selve stedet for værdierne, med det oversanselige som en sfære, og må derfor sætte og omvurdere værdierne på anden vis” (Heidegger 1977: 60). Selve bygningsværket, det tomme skelet, må nedbrydes.

### III. Nietzsche *avec* Lacan

Indtil videre har vi spurgt: Hvad sker der efter Guds død? Hvad betyder det, at de gamle værdier har devalueret sig selv? Med hjælp fra psykoanalysen vil jeg nu analysere Nietzsches udsagn med henblik på at udlede, hvorfor Gud både er død og levende. Den oversanselige grund, forstået som operativ mekanisme for meningshorisonten, er opløst i og med Nietzsches erklæring. Men psykoanalytikeren Jacques Lacans radikale tilføjelse er, med en omvending af et citat fra Dostojevskis *Brødrene Karamazov* (1880), at hvis Gud er død, er intet tilladt. Freuds fortælling om Fadermordet fra *Totem og Tabu* formår at give en forståelse af Lacans påstand ud fra psykoanalysens begreb om posthum lydighed:

lydigheden mod en autoritet, som ikke længere findes.

### **Den Store Anden**

Lacans udgave af Nietzsches erklæring om Guds død er: ”Der er ingen Anden for den Anden” (Lacan 1975: 102). Lacan beskriver her subjektets erfaring af, at der ikke findes en overordnet instans, der garanterer dets udsigter og livsformer; at der ikke er nogen forsikring om, at denne eller hin ’Anden’ (Gud, et politisk-socialt system, familien osv.) sidder inde med sandheden. Den Store Anden er subjektets ordnende princip: de sociale spillerum, regler og normer, som det opererer i. At der ikke er nogen Anden ’for’ den Anden betyder, at der ikke findes noget grundlag for den Anden, at den Anden viser sig som skrøbelig og inkonsistent.

Som Lacan havde også Nietzsche blik for, at ideologien, eller den Store Anden, kan fungere, selvom der ikke rigtig er nogen, der tror på den. Så længe man bare tror, at der er andre, der tror på den, som i *Kejserens nye klæder*: Alle ved, at kejseren er nøgen, at der ikke findes nogen garanti for hans autoritet. Men den Store Anden ved det ikke, alle nægter at se det, og hylder kejseren ufortrødent, *som om* han havde tøj på<sup>9</sup>. Indtil illusionen navngives offentligt, kan den Store Anden fortsat fungere. Nietzsche navngiver det, som alle kan se, men som endnu ikke er kommet den Store Anden for øre. Og det er en proces, der ikke sker i ét væk: ”[...] gerninger behøver tid, også efter at de er gjort, til at blive set og hørt” (Nietzsche 1997: 126).

Nietzsche kommer meget tæt på at formulere denne idé om ideologien uden tilhængere: ”Også præsten ved, så godt som enhver ved det, at der ikke længere gives nogen ’Gud’, ingen ’syndere’, ingen ’frelser’ – at ’fri vilje’, ’sædelig verdensorden’ er *løgne*” (Nietzsche 2005: 55). Religionsinstitutionen fungerer så længe fantasien opretholdes om, at der

<sup>9</sup> Den Store Anden er ikke blot autoriteten eller ideologien, men lige så meget den fælles bevidsthed, som skal ’oplyses’ før den Store Anden som ekstern instans kan disintegrere.

er nogle (præsterne), som tror. Men så snart de som illusionen opretholdes igennem (præsterne), erklærer (det er godt nok Nietzsche, der erklærer det for dem), at selv de har mistet troen, så mister institutionen sin kraft. I selve den offentlige erklæring af, at dem, som bør tro, ikke tror, disintegrerer institutionen, fordi den Store Anden erfarer, at der ikke er nogen, som tror.

Det er i den forstand ikke så bemærkelsesværdigt, at forvirringen breder sig herhjemme, når præster (for eksempel Thorkild Grosbøll) udtaler offentligt, at de ikke tror på Gud, på opstandelsen eller på frelsen. Når de instanser, der skal opretholde troen eller opretholde illusionen om, at Gud findes, offentligt udtaler det, som alle allerede ved – at Gud ikke findes – så bryder det sociale netværk sammen. Den Store Anden findes kun, for så vidt vi handler som om den eksisterer. Men det er umuligt at handle som om, når det bliver offentlig viden, at selv præsterne ikke længere tror på Gud.

### **Posthum lydighed**

Gud er død, og verden er befolket af afguder, siger Nietzsche. Spørgsmålet er, hvorfor vi har behov for nye autoriteter, der fortæller os, hvad vi skal gøre. I psykoanalysen finder vi en anden fortælling om et mord på autoriteten: Freuds fortælling om fadermordet. Her er det ikke menneskets mord på Gud, men Urhordens mord på Urfaderen, som udgør Freuds antropologiske forklaring på, hvorledes samfundet er opstået. I begyndelsen levede mennesket, som Freud forklarer, i en Urhorde, som

består af en voldsherskende, skinsyg fader, der beholder alle hunner for sig selv og fordriver de opvoksende sønner [...]. En dag slog de fordrevne brødre sig sammen, dræbte og fortærede faderen og gjorde dermed en ende på fader-horden. (Freud 1983: 111)

I en lidt mindre vulgær og mere metaforisk fortælleform ses det samme hos Nietzsche, når han skriver, at mennesket har drukket havet op: Mennesket har internaliseret den traditionelle meningshorisont, Gud selv. Vi er kommet af med ham, men samtidig findes han nu i os selv, som et indre forstyrrende moment, som en kollektiv bevidsthed af skyld.

I Freuds fortælling har brødrene fortæret Urfaderen. Hans væsen er blevet en del af dem. Derfor skete det, at "hele gruppen følte anger. Den døde blev nu stærkere, end den levende havde været – alt sammen sådan som vi den dag i dag ser det i menneskenes skæbner. Det, han tidligere havde forhindret ved sin eksistens, forbød de nu selv i den psykiske situation, vi kender så godt fra psykoanalyserne, nemlig den *posthume lydighed*" (ibid.: 112). Faderen er på en måde altid allerede død. Det er først som død, at han bliver en forhindring, først når han er død, bliver loven erkendt som lov. Skylden skaber et sæt af sociale regler og praksisser. Faderen er selvfølgelig den Store Anden: han har ikke givet nogen direkte befaling, men opretholdes kun i sønnernes fantasi om den lov, han ville give. Loven er, som det hedder hos Lacan, "Le nom du père" (Lacan 1997: 200, 218-219) – "Fadernavnet". Med faderens død opstår den *posthume lydighed*: en række moralske love og praksisser, som først og fremmest viser sig ved incestforbuddet: Urfaderens *nej*, hvor han fornægter sønnerne adgang til hunnerne, optages i det efterfølgende sociale spillerum.

Nietzsche beskriver et sted menneskets behov for autoritet:

[B]ehovet herfor [for lydighed] er nu medfødt gennemsnitligt hos enhver, som en slags *formel samvittighed*, der påbyder: 'du skal gøre noget ubetinget og ubetinget undlade noget andet', kort sagt, 'du skal' [...]. [Mennesket] tager imod, hvad der end bliver råbt det ind i ørene af hvilken som helst befalende – forældre, lærere, love, standsfordomme, offentlige meninger. (Nietzsche 2002: 103)

Den formelle samvittighed er menneskets grundlæggende behov for lydighed. Dybest set hviler menneskets selvrestriktion på en internalisering af loven, på en idé om den store Anden. Selv efter Guds død er der efterladt en tom skal, som netop kræver at blive udfyldt af noget nyt. Nye idealer træder frem i form af en posthum lydighed: ”Han er mere mægtig som nøgen” (Nietzsche 1967: NF 5, 30), som Nietzsche skriver. Det er i den forbindelse, at man skal forstå Lacans omvendning af Dostojevskis sætning: ”Vi analytikere er helt klar over, at hvis Gud ikke findes, så er intet som helst tilladt længere. Neurotikerne beviser det for os hver eneste dag” (Lacan 1988: 128). Mennesket har brug for et imperativ, en Stor Anden, som fortæller, hvad det skal gøre. Derfor bør vi i forlængelse af Lacans sætning læse Nietzsches sætning om, at mennesket er ”nødt til fra tid til anden at tro, at det ved, hvorfor det eksisterer” (Nietzsche 1997: 39).

Lacan hævder også et sted, at ”Ateismens sande formular er ikke ’Gud er død’ – men Gud er ubevidst” (Lacan 1998: 59). Denne let enigmatiske sætning kan forstås således, at Gud ikke længere findes som en positivt bestemt, udtalt størrelse; han er ikke længere et direkte referencepunkt. Men mennesket har installeret Gud i det sociale rum som en udtalt størrelse. Som en lov eller instans, der kun viser sig i andre, skæve former, i nye idealer, nye imperativer, nye afguder.

Som ubevidst bliver Gud ved med at vende tilbage. At Gud er ubevidst vil sige, at Gud kun er nærværende ved sit fravær, at han kun viser sig som et symptom, netop et symptom på sin egen død. Det tomrum, som den kristne Guds død og dermed de oversanselige idealer og værdier, har efterladt, forsøges hele tiden udfyldt. Den moderne ateist tror, at han ved, at Gud er død. Hvad han ikke ved er, at han ubevidst fortsætter med at tro på Gud, om så under et andet navn: Gud er død, men fungerer alligevel. Således kan vi forstå Nietzsches radikale udsagn: ”Jeg frygter, at vi ikke slipper af med Gud, fordi vi stadig tror på grammatikken” (Nietzsche 2005: 40).

---

## Litteraturliste

Alle citater fra Nietzsches *Nachgelassene Fragmente* [NF] stammer fra: Die *Digitale Kritische Gesamtausgabe Werke und Briefe* ([eKGWB](#)), ed. Paolo D'Iorio, udgivet og publiceret som digital udgave af *Friedrich Nietzsche Werke. Kritische Gesamtausgabe*, ed. G. Collio/M. Montinari, Berlin/New York: de Gruyter

Artiklens referencer til denne udgave indeholder ikke sideangivelser (da de ikke findes i den digitale udgave), men refererer derimod til gruppe og tekststykke. Således refererer (Nietzsche 1967: NF 5, 115) til *Nachgelassene Fragmente* gruppe 5, tekststykke 115.

Referencer til uoversatte værker henviser ligeledes til denne udgave. Her refereres til værkets titel og paragraf. Således refererer (Nietzsche 1967: DFW, §343) til *Die fröhliche Wissenschaft* [DFW], paragraf 343.

---

Deleuze, Gilles, 1983 [1962]. *Nietzsche and philosophy*. 1. Udgave. London: Continuum (The Athlone Press)

Freud, Sigmund, 1983 [1913]. *Totem og tabu*. 1. Udgave. København: Hans Reitzels Forlag

Hass, Jørgen, 1982. *Illusionens filosofi*. 1. Udgave. København: Nyt Nordisk Forlag

Hegel, G.W.F., 1979 [1803]. *Glauben und Wissen oder Reflexionsphilosophie der Subjektivität in der Vollständigkeit ihrer Formen als Kantische, Jacobische und Fichtesche Philosophie*. I: *Hegel Werke: Band 2*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp

Hegel, G.W.F., 2004 [1820]. *Retsfilosofien*. 1. Udgave. Frederiksberg: Det lille forlag

- Hegel, G.W.F., 2005 [1807]. *Åndens Fænomenologi*. 1. Udgave. København: Gyldendal
- Heidegger, Martin, 1977 [1943]. "Nietzsche's Word 'God is Dead'". I: *The question concerning technology and other essays*. 1. Udgave. United States of America: Harper & Row Publishers
- Lacan, Jacques, 1975 [1972-1973]. *Le séminaire: Livre XX. Encore*. 1. Udgave. Paris: Seuil
- Lacan, Jacques, 1988 [1954-1955]. *The Ego in Freud's Theory and in the Technique of Psychoanalysis*. 1. Udgave. New York: Norton & Company
- Lacan, Jacques, 1997. *Ecrits: A Selection*. London: Routledge
- Lacan, Jacques, 1998 [1973]. *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*. 1. Udgave. New York: Norton & Company
- Marx, Karl, 1970 [1867]. *Kapitalen - kritik af den politiske økonomi, bind 1-3*. 1. Udgave. København: Rhodos
- Marx, Karl, 1973 [1845]. "Tæser om Feuerbach". I: *Udvalgte Skrifter, bind 2*. 1. Udgave. København: Forlaget Tiden
- Marx, Karl, 2000 [1848]. "Det Kommunistiske Manifest". I: *De store tænkere – Karl Marx*. 1. Udgave. København: Rosinante forlag
- Nagel, Thomas, 1986. *The View from Nowhere*. 1. Udgave. Oxford/New York: Oxford University Press
- Nietzsche, Friedrich, 1954 [1908]. "Ecce homo". I: *Werke in drei Bänden, Band II*. 1. Udgave. München: Carl Hanser Verlag
- Nietzsche, Friedrich (1967). *Friedrich Nietzsche Werke. Kritische Gesamtausgabe*. G. Collio/M. Montinari (red.). 1. Udgave. Berlin/New York: de Gruyter
- Nietzsche, Friedrich, 1993 [1887]. *Moralens oprindelse*. 1. Udgave. Frederiksberg: Det lille forlag
- Nietzsche, Friedrich, 1997 [1882]. *Den muntre videnskab*. 1. Udgave. Frederiksberg: Det lille forlag

- Nietzsche, Friedrich, 1999a [1883-1891]. *Således talte Zarathustra*. 1. Udgave. Frederiksberg: Det lille forlag
- Nietzsche, Friedrich, 1999b [1889]. *Afgudernes ragnarok*. 1. Udgave. Frederiksberg: Det lille forlag
- Nietzsche, Friedrich, 2002 [1886]. *Hinsides godt og ondt*. 1. Udgave. Frederiksberg: Det lille forlag
- Nietzsche, Friedrich, 2005 [1895]. *Antikrist*. 1. Udgave. Frederiksberg: Det lille forlag
- Nietzsche, Friedrich, 2007 [1878]. *Menneskeligt, alt for menneskeligt*. 1. Udgave. Frederiksberg: Det lille forlag
- Žižek, Slavoj, 2003. *The Puppet and the Dwarf – The Perverse Core of Christianity*. London: The MIT Press
- Žižek, Slavoj, 2008. *The Fragile Absolut – Or, Why Is the Christian Legacy Worth Fighting For?*. London: Verso Books
- Zupančič, Alenka, 2003. *The shortest shadow. Nietzsches philosophy of the two*. 1. Udgave. United States of America: Massachusetts Institute of Technology