

Livets stil – stilens liv

Emnet for denne artikel er på den ene side velkendt, nærmest klassisk: spørgsmålet om stilens rolle i Nietzsches filosofi og skrifter. De, der har læst Nietzsche, ved jo udmærket godt, at der er en privilegeret forbindelse mellem Nietzsches »hammerfilosofi« og den meget stilbevidste administration af hvad denne filosofi måtte gøre op med af fordomme, idealer og kulturelle overleveringer. På den anden side er der imidlertid en tendens til at opfatte denne specielle stil, som noget der blot understøtter eller giver passende form til Nietzsches indholdsmæssige revolter. Men at forstå Nietzsches stil som noget ornamenterende og rent ydre er det problematiske ved den indforståede fælles viden, vi normalt henviser til når vi siger: Nietzsches stil. Det er på sin vis et lige så velkendt problem: hvordan kan den litterære eller filosofiske stil overhovedet være primær, eller blot ikke-ornamenterende? Emnet er altså mere specifikt stilens rolle i Nietzsches *filosofi* med vægt på stiliseringen af selve den filosofiske tanke. Derved opfatter jeg ikke stilen som den værktøjskasse, hvor »hammerfilosofien« henter redskaber til at formulere sig slagkraftigt (figurer, billeder, argumentationsform etc.), men som noget immanent ved selve den filosofiske tankes *hvordan*. I denne artikel vil jeg forsøge at vise, *hvordan* Nietzsches stil er den egentlig privilegerede nexus mellem form og indhold og derved af substantiel betydning for Nietzsches filosofi.

På den anden side må man da først have en idé, om hvilket *problem* det er Nietzsche overhovedet intervenserer i: den anden komponent i denne artikels emne er således Nietzsches kritik af en klassisk refleksionsfilosofisk subjektivitetsdiskussion og en kritik af selve denne filosofis konstitutive elementer. Artiklen falder således i tre dele: først en kort gennemgang af Nietzsches kritik af, hvad man kunne kalde det refleksionsfilosofiske paradigme, som det overtages fra Kant og Hegel, og som bestemmer subjektet refleksivt. Derefter en gennemgang af *Ecce Homo*, Nietzsches selvbiografi hvor alternativet til refleksionsfilosofiens subjektforståelse formuleres og til sidst nogle generelle betragtninger over stilbegrebet som produktivt moment i konstitutionen af *enheden* i, hvad man kunne kalde det postrefleksive subjekt.

Nietzsches refleksionskritik

Når jeg i det følgende siger refleksionsfilosofi, sigter jeg til den brede, generelle måde subjektet har været tænkt på siden Descartes. Refleksion henviser til den filosofiske handling, som hæver subjektet ud af en empirisk sammenhæng for at lade det reflektere sig selv, og derved bestemme hvilke betingelser den sikre viden om en given sag kunne have. Ifølge Descartes er subjektet *fordi* det tænker, dets selvrefleksion er uomgængeligt som vilkår for enhver anden viden. At det til hver en tid kan sige »jeg tænker«, er det eneste sikre grundlag for det efterfølgende »jeg er« og for enhver anden dom. Det er med andre ord jeg'ets sikre mulighed for at reflektere sig selv, der er tankens centrum. Hvad der måtte være af tolkninger, udviklinger og kritikker af denne figur, er ikke så væsentligt fordi Nietzsche er meget mere optaget af sit eget alternativ end af en logisk, begrebslig kritik af filosofihistoriens kongerække af Cogito'er. Når jeg altså refererer til refleksionsfilosofien, gør jeg det i denne brede forstand, velvidende at der kunne være mange gode grunde til at skelne mellem empirisk refleksion, logisk refleksion, transcendental refleksion, dialektisk refleksion og en mængde andre moderne interventioner i og udviklinger af disse begreber.¹ Som man vil se af det følgende, ville indledende, begrebslige distinktioner mellem forskellige typer af refleksionsfilosofi blot være forstyrrende for hvad Nietzsche forsøger at gøre gældende mod den sikre og transparente subjektkonstitution. Der er nemlig en pointe, som vi skal se, i ikke at stille sig på niveau med traditionen, i ikke at have den alt for tæt på. Der er en pointe i at være hinsides dialogen, for da kan man først komme til at tale.

Når jeg altså insisterer på, at der er tale om et opgør med refleksionsfilosofiens subjekttopfattelse så vil jeg samtidig nøjes med at konstatere, at der overalt i Nietzsches skrifter simpelthen findes en *modvilje* mod den klassiske filosofi og især mod Kant og Hegel og det subjekt- og refleksionsfilosofiske paradigme som disse arbejder indenfor. Hvis Kants fundering af fornuften i subjektets enhed hånes åbenbart, så mærker man en ligeså indædt mistro til Hegels forsøg på at overvinde den kantianske »svækling af en fornuft« for at reflektere refleksionen og anskue anskuelsesformerne. Spørgsmålet er imidlertid som sagt, hvor langt man kommer med en begrebslig, diskursiv analyse af Nietzsches intervention i den måde Kant og Hegel havde formuleret subjektets konstitution på. Man kan sikkert komme langt og få præciseret en lang række forhold og huller i Nietzsches angreb på Descartes, Kant og Hegel. På den anden side vil man uvægerligt møde det problem, at Nietzsche overhovedet ikke argumenterer, men blot påstår og slår fast, således at modviljen og den nedladende holdning overfor en refleksiv eller dialektisk subjektkonstitution

finder et konsekvent udtryk i Nietzsches egne tekster, forsåvidt disse bekymrer sig meget lidt om at formulere *argumenter* mod refleksionsfilosofien. Nietzsche sætter sig aldrig på niveau med traditionen, han argumenterer aldrig på dens præmisser. Hans tekster reflekterer sjældent. Der ofres sjældent tekst-rum på en metodisk orientering af teksternes udsigelseskonsistens overhovedet. Der mangler i interessant grad en 'sætten sig udenfor' teksterne for et øjeblik at undersøge argumentets *hvordan*. Hvis vi betragter nogle eksempler på denne *form* for kritik af det klassiske spørgsmål om subjektets konstitution ved en refleksiv bevidsthed, bliver vores analyses udgangspunkt klarere:

»Det erkendende menneske undgår selverkendelsen og lader sine rødder blive i jorden«

»Du siger 'jeg elsker mig', 'jeg forråder mig', 'jeg beklager mig' – min ven og gudsforræger, jeg vil ikke bestride dit 'Jeg', men dit 'Mig' er lige så opdigtet og opfundet som enhver anden Gud – det må du også forlægge.«²

Således understreger også de berømte åbningsord fra *Zur Genealogie der Moral* det illusoriske aspekt ved selverkendelsen:

»Vi erkendende mennesker kender ikke os selv: det har sin gode grund. Vi har aldrig søgt efter os selv – og hvordan skulle det da ske, at vi en skønne dag *findt* os selv [...] snarere har vi det som en der er guddommeligt adspredt og fordybet i sig selv, som klokken af al magt netop har runget med sine tolv middagsslag i ørene på og som nu vågner og spørger sig selv: 'Hvad slog den dér?' – sådan gnider undertiden også vi os *bagefter* i ørene og spørger helt forbavsede og betuttede: 'Hvad har vi da egentlig oplevet?' Og ydermere: "Hvem *er* vi egentlig?" Og bagefter tæller vi efter, alle de tolv sitrende klokkeslag af vor oplevelse, vort liv, vor *væren* – ak, og tæller derved forkert... Vi forbliver nødvendigvis fremmede for os selv, vi forstår ikke os selv, vi *må nødvendigvis* forveksle os selv [...].«³

Modviljen mod refleksionsfilosofien er evident, forsåvidt som denne anser subjektets refleksion over sig selv og dets bekræftelse ved sig selv som en original og funderende handling. Når Nietzsche så gennemført advarer mod enhver refleksiv tilbøjelighed; når det er en af hans ærkepointer at subjektet slet ikke skal tænke sig selv; når subjektet ikke kan erkende sig selv; når det rene selvforhold ikke er muligt og slet ikke ønskværdigt, er det denne artikels mål

at svare, på hvilket alternativ Nietzsche foreslår og hvordan han gør dette. At Nietzsche giver en lang række grunde til sine interventioner er klart: den selv-refleksive enhed udlægges blandt andet som en logisk redningsaktion til fornuftens beroligelse, eller et som et udslag af sprogets fænomenreduktive karakter. Den refleksive enhed er enten blot en grammatisk fiktion, eller en vane, der fikserer subjektet når dets tendenser til ikke at kunne overskue sig selv eller en given erkendelsessammenhæng, bliver for dominerende. Eller subjektets enhed er tankens tvungne samordning af det specielle og enkelte, en forsimpning af det mangfoldige liv. At disse mange grunde måske tilsammen former en slags system, eller en kohærent bestræbelse på at gribe ind i en række filosofiske fejltagelser, er heller ikke diskutabelt.⁴ Det er imidlertid ikke den overgribende begrebslige systematik i Nietzsches værk, som hér skal diskuteres. Derimod er det et bestemt træk eller en kvalitet ved hans form: når man nemlig betragter udsagn som de ovenfor citerede er det klart at der mangler en metadimension til at holde regnskab med udsagnenes validitet, deres kohærens, konsistens eller eventuelle korrespondens med et givet sagsforhold. Påstandene strømmer frem med den største selvfølgelighed, tages for givet uden behov for refleksion. Det er på den baggrund, at Nietzsches form bliver interessant. Der er jo nemlig på sin vis et logisk led mellem på den ene side angrebene på refleksionsfilosofien og på den anden side viljen til ikke at ville reflektere. Det som blot ikke virker logisk er, at det er en ikke-argumenterende form, som fremfører kritikken af filosofiens traditionelle subjektoplevelse. Det er denne *para-logiske* forbindelse mellem en intervention i en klassisk filosofisk problematik, spørgsmålet om konstitutionen af subjektets erkendelse ved en refleksiv bevidsthed, og denne interventions *form* som i det følgende skal undersøges. Så i stedet for altså at gendrive Nietzsches påstande med argumenter og logikker, der selv på forhånd er relativiserede og mistænkeliggjorte i netop Nietzsches udsagn, må det synes mere fordelagtigt at acceptere analysernes pointer angående subjektets illusoriske enhed og undersøge hvordan der *så* skabes systematik, sammenhæng i spørgsmålet om subjektiviteten.

Ecce Homo

Til det formål er det oplagt at henvende sig til den sene Nietzsche og for eksempel *Ecce Homo*,⁵ selvbiografien fra 1888, hvor det vel netop er hele projektet at forhindre subjektkonstitutive tiltag af den art, der forklarer subjektet ved at gå tilbage til en eller anden logisk enhed gennem en psykologisk, ontologisk, social-historisk, logisk eller blot biologisk repræsentation af sig selv. Selverkendelse er netop ikke en eller anden temporal regression, der optrevler

individets unikke kausalforhold og derved rekonstruerer dets livsforløb i sprogets konventionelle skemaer og kategorier, hvad Nietzsche indimellem kalder 'grammatikkens fælder' og 'folke-metafysik'. Selverkendelse synes derimod at være en indsættelse af individets forskellige tildragelser i et nyt sprog. At forklare eller erkende sig selv bliver på sin vis synonymt med at skabe nye sproglige rum for sig selv, der miskender enhver repræsentativ identitet mellem sproget og dets verden til fordel for en produktiv udveksling mellem de to, således at de begge bliver noget andet. Som Richard Rorty siger om Nietzsche:

»...han skabte den eneste væsentlige del af sig selv ved at konstruere sit sind. At skabe sit eget sind vil sige at skabe sit eget sprog, snarere end at lade sit sinds længde bestemme af det sprog andre har efterladt [...]. Vi forstår Nietzsches påstand om at den stærke skaber, den person som anvender ord som de aldrig er blevet anvendt før, bedst kan værdsætte sin egen kontingens. Han kan værdsætte kraften i påstanden »sandheden er en bevægelig hær af metaforer« fordi, han ved egen kraft er brudt ud af et perspektiv, af en metaforik ind i en anden.«⁶

Hvis de foregående Nietzsche-citater således slog fast, at erkendelse ikke er funderet i selverkendelse, tilføjes denne non-refleksive struktur med *Ecce Homo* et produktivt alternativ. Sikkert også andre steder⁷ og før, men ikke så gennemført som i selvbiografien. Dette skrifs undertitel er jo (en variant af Pindars) »hvordan man bliver hvad man er,« hvori det netop antydes hvordan en, på baggrund af de tidligere citater, ny og transrefleksiv dynamik synes at kunne komme på tale som subjektkonstituerende substrat. At subjektet skal skabe sig selv, betyder altså at det skal konstruere sig selv som nyt sprog, at dets historie skal billedliggøres, ikke som *opdagelse* af noget nyt eller originalt, men som *produktion* af en sprogligt determineret, ny sandhed om en enkel krops individuelle og eventuelt eksemplariske kontingens. Konstruktionen foretages således ikke i refleksionens tegn, men som en artikulation af en subjektivt givet *mulighed* for personlig sandhed. Som et dobbelt subjekt, der bliver hvad det er. Det afgørende er at forstå, hvordan denne 'bliven' ikke skal tænkes i refleksionens termer, men i første omgang i fysiologiske, helbredsmæssige termer som en slags hemmelig, ubevidst modning af en række kropslige dispositioner, anlæg og muligheder.

Således er *Ecce Homo*'s første afsnit 'Hvorfor jeg er så vis', blandt andet en redegørelse for hvordan Nietzsches livslange sygdomme blev grundlaget for den intellektuelle forfinelse. Det er først med sygdommens indtræffen, at det genuint sunde, det fundamentale renlighedsinstinkt aktiveres og overhove-

det giver mulighed for at erkende den grundlæggende sundhed, som derefter kun bliver stærkere af sygdommens befamlinger. Sygdommene, øjenlidelsen, mavelidelsen, nerverne og det langsomme blod er således i deres fremtræden kun følger af instinkternes modning. Nietzsche hævder, at opkastning og feber blot er pirringer af det store instinkt – viljen til sundhed: »Jeg tog mig selv i hånden, jeg gjorde mig selv rask igen« (EC, p.266). Sygdommen bliver altså den medierende eller potenserende betingelse for forfinelsens proces, for selve livets rensning.

Det forholder sig på samme måde med kapitel 2 i selvbiografien, der foregiver at ville besvare spørgsmålet 'hvorfor jeg er så klog'. Også her formuleres klogskabens fundament, ikke som et fornuftsgrundlag, men som et spørgsmål om ernæring, klimatologi og forfriskninger: »Ganske anderledes interesserer et spørgsmål mig, som »menneskets frelse« beror mere på end på nogen som helst teolog-kuriositet: spørgsmålet om *ernæring*« (EC, p.279). Hele denne diskursivering af kropslige funktioner, stofskifte, halitosis, diæter, menuer, gastrologi, luftfugtighed, halkyoni og generel fysiologi bliver, udover det banalt-provokerende i kroppens varetagelse af uddannelsens, læsningens og forstandens interesser, det grundlag hvorpå subjektet kan blive, hvad det er. Kroppens sundhedsmaksimering baner vejen for subjektets kommen-sig,⁸ og åbner dermed til rummet hinsides refleksivitetens domæne. Forstået som en sådan åbning, betyder 'at blive hvad man er' umiddelbart blot en arefleksiv modning af en række kropslige dispositioner. Men hvordan man præcist skal forholde sig til denne fysiologi er omdiskuteret i Nietzsche-forskningen. Hvor metaforisk skal man forstå denne epistemologi, 'den frie ånde', 'de onde øjne', 'den fine næse' etc. og som metaforer for *hvad*. Kropsbevidstheden er i vores sammenhæng imidlertid mest interessant af den grund at kroppen simpelthen er den nye term, som åbner for subjektets 'bliven hvad det er' hinsides refleksionsfilosofiens paradigmatiske subjektkonstitution. Det er sundheden der medierer den a-refleksive bevægelse og altså subjektets kommen sig. Kroppen erstatter bevidstheden. Men hvordan? Når der ikke er tale om en bevidsthedsmæssig refleksion, om en logisk forbindelse mellem »at jeg er« og »hvad jeg er«, men om en instinktforædling, der først efter forfinelsen vil lade subjektet deltage i intellektuelle, kulturelle og filosofiske aktiviteter, må subjektets 'bliven' tilsyneladende tage bestemte ubevidste, underjordiske, hemmelige, tavse og arefleksive former. Det er dette Nietzsche sigter til i det helt væsentlige afsnit 9 i kapitel 2, som vi må citere fyldigt fra:

»På dette sted kan det ikke længere udsættes at give det egentlige svar på spørgsmålet, *hvordan man bliver, hvad man er*. Og dermed kommer jeg ind på mesterstykket i selvopholdelsens kunst – *selvkærligheden*...

Antaget nemlig at opgaven, bestemmelsen, opgavens *skæbne* ligger betydeligt udover et gennemsnitligt mål, da ville ingen fare være større end at få øje på sig selv *i og med* denne opgave. At man bliver, hvad man er, forudsætter, at man ikke har den fjerneste anelse om, *hvad* man er. Ud fra dette synspunkt har selv livets *fejlgreb* deres egen mening og værdi, de af og til forekommende sideveje og afveje, udsættelserne, »beskedenhederne«, alvoren – spildt på opgaver, der ligger hinsides *opgaven*. Deri kommer en stor klogskab, endda den højeste klogskab til udtryk: hvor *nosce te ipsum* ville være recepten til undergang bliver det i sig selv fornuftigt at glemme sig selv, *misforstå* sig selv, formindske, indsnævre, middelmådig gøre sig selv [...] man er nødt til at holde hele bevidsthedens overflade – bevidsthed *er* en overflade – ren for ethvert af de store imperativer. Forsigtighed overfor store ord, store attituder! Her er den rene fare for, at instinktet »forstår sig selv« for tidligt –. I mellemtiden vokser og vokser i dybet den organiserende, til herskerrollen bestemte »idé« – den begynder at befale, den leder langsomt tilbage fra sideveje og afveje, den forbereder *enkelte* kvaliteter og færdigheder, der en gang skal vise sig uundværlige som midler til helheden – den udvikler på rad og række alle *tjenende* evner inden den røber noget som helst om den dominerende opgave, om »mål«, »formål«, »mening« – set herudfra er mit liv ganske enkelt underfuldt. Til at løse opgaven ved en *omvurdering af værdierne* var der måske brug for flere evner, end der har boet i ét enkelt menneske, frem for alt modsatte evner, uden at de stiller sig i vejen for hinanden, rydder hinanden af vejen. Rangorden af evnerne; distance; kunsten at adskille uden at fjendtliggøre; ikke sammenblande; ikke »forsone« noget; en vældig mangfoldighed, som dog er det modsatte af kaos – dette var mit instinkts forhåndsbetingelse, dets langvarige, hemmelige arbejde og kunstfærdighed. *Dets højere varetagelse* viste sig i den grad stærk, at jeg i intet tilfælde har så meget som anet, hvad der vokser i mig – at alle mine evner pludselig en skønne dag *sprang frem*, modne og i deres yderste fuldkommenhed« (EC, pp.293-294).

Denne bliven sig selv er altså en hemmelig modning, der kommer til udtryk som instinktets kunstfærdighed. Men hvis der hverken er tale om en dyrisk biologisme, der forprioriterer overlevelses- og forsvarsinstinktet eller om en selvidentifikatorisk refleksionsproces, må vi 'nøjes' med, at denne 'bliven hvad man er' blot er en 'træden i karakter', der ikke taler om mål og midler, men som ubevidst eller ubevidst opdyrker livets kontradiktoriske og digressive dimensioner; men opdyrke i betydningen: at lade dem gro vildt, at lade

mangefoldet danne helhed på tværs af kategorier, sprog og værdier for at konstruere en enhed af perspektivvirtualiteter; en kalejdoskopisk zone, der træder i karakter som - og lad det være udgangspunktet for den følgende analyse - en stiliseret substans.

Den foreløbige tese synes således at være, at subjektets problematiske selvforhold, dets refleksive beskaffenhed, hos Nietzsche udlægges som et skinproblem. Subjektet skal slet ikke forsøge at erkende sig selv, tænkningen er ikke organiseret i forhold til et selvidentisk fikspunkt, et 'jeg tænker', dette selv er på forhånd fragmenteret og virtuelt og kan ikke reflekteres frem. Subjektkonstitutionen foretages i et helt andet regi - bevidstheden foldes ud i sproget som kroppens eller en bestemt fysiologis træden i karakter. Subjektet må gøre sig gældende på helt andre måder end ved henvisning til konsistens, fornuft og logik; snarere skal dets 'reference' konstrueres tekstuel som sproglige markeringer, der individualiserer sprogets gemenhed. Kroppens livline er således »noget« specifikt substantielt i skriften. At træde i karakter, at blive hvad man er, at blive levende, er for Nietzsche netop at substantialisere sproget ved at stilisere det.

Umiddelbart kan en sådan påstand sandsynliggøres ved henvisning til Nietzsches egen stil. Det er, som mange Nietzscheforskere⁹ har bemærket, karakteristisk at Nietzsche skriver i mange stile, med mange penne som for eksempel Jørgen Hass formulerer det:

»Satirens giftighed, parodiens overdrivelse, ironiens underfundighed, sarkasmens spot hørte til Nietzsches stilistiske virkemidler tillige med hånlige foragt, lyrisk sødme, aforistisk præcision, dramatisk effekt, spørgende eftertænksomhed og[...] en række mere eller mindre vellykkede billeder.«¹⁰

Men er disse træk imidlertid ikke blot de stileffekter, vi kan *udlede* af Nietzsches forskellige *genrer*. I stedet for at føre stilen tilbage til et generisk afgrænset princip kunne det i vores subjektkonstitutive sammenhæng være interessant at syntetisere de forskellige stilniveauer i et umiddelbart stilbillede. Eller i en bestemt måde at tale på, én stemme, én grundtone - der så blot varieres i retorikkens og genrologiens mønstre.

I det perspektiv kan man indledningsvis konstatere en meget direkte tone i Nietzsches tekster. Selv i de litotiske, eufemistiske og aforistiske tekster er der sjældent tvivl om *sikkerheden* i udsagnene; diskussionen er afgjort; påståeligheden, ufejlbarligheden, skråsikkerheden i tonen, ligegyldigt om det er buldrehovedet, den brovtende, den arrogante, den smidige, den lykkelige, den aggressive, den capricieuse, den forførende, den uforsonlige eller den spidsfindige

sikkerhed, afslører denne udtrykelighed, denne direkte tone en selvsikkerhed, en selvtilid og en selvretfærdighed, der tilsammen peger mod *selvhævdelsen* som provisorisk fællesnævner for Nietzsches stil.

Hvis vi betænker hvilket cogito-opgør Nietzsche foretager (og hvis evidens vi dokumenterede tidligere), og hvis alternativet til cogito'ets selvrefleksivitet var 'et langvarigt, hemmeligt og kunstfærdigt arbejde', virker det umiddelbart paradoksalt at netop en så relativt højtråbende og selvpromoverende tone skulle være vejen til at 'blive hvad man er'. Dette paradoks løser sig imidlertid helt logisk, når man indser, at selvhævdelsen er en absolut arefleksiv stil. Den er genuint postulatorisk, i sit udtryk slående fast og i sin argumentation arefleksiv. Subjektets træden i karakter er netop ikke en refleksiv bevægelse, men et stilistisk 'tråd' eller 'drev', der potenserer og forædler subjektets hemmelige instinktliv. Det hemmelige og det postulerende finder derved sammen i stilen som en *talende tavsheds* argument for subjektets konstruktive forvandling. At slå fast, at hævde, at insistere er netop ikke at reflektere, netop ikke at bøje det epistemologiske spørgsmål tilbage mod dets grundlag og spørge til dets forudsætninger, men at 'blive hvad man er' så performativt og udtrykkeligt kraftfuldt som muligt. At sætte, at hævde et selvs ubændige vitalitet. At konstruere det til live.

Stildekalog

At selvhævdelsen således for det første kan karakteriseres ved en areflekteret, men meget 'synlig' udsigelsestonalitet, leder os til nogle fundamentaltræk ved Nietzsches stil, som jeg i det følgende vil forsøge at skitsere. Et passende sted at starte indkredsningen af disse træk kunne være Nietzsches 'Stildekalog' i hans såkaldte 'Tautenburger Aufzeichnungen'¹¹ der, på baggrund af vores ræsonnement angående subjektets arefleksive stilisering, rummer mulighed for en ret bogstavelig udlægning. Her giver Nietzsche nemlig en normativ stilistik og under vores optik altså præcist hvilke livstegn, vi kan forvente fra den proces, der hedder 'at blive hvad man er'. Ledeordet i stillærens ti bud er 'Leben' og første regel hedder: »den første nødvendighed er liv: stilen skal leve« (SD, p.38). Dette liv skal nu forstås som skriftens fagter og gebærder, som Nietzsche beskriver det i regel 5: »Livets rigdom røber sig gennem rigdom på gebærder. Man må *lære* at fornemme alt som gebærder, sætningernes længde, tegnsætningen, valget af ord, pauserne, argumentets rækkefølge« (SD, p.38). Og videre i regel 7 hedder det, at stilen skal bevise, at man ikke blot tænker sine tanker, men at man tror på dem og sanser eller fornemmer dem og i regel 8, at jo mere abstrakt den sandhed man vil videregive er, desto vigtigere er det

at forføre sansningen til den. Det liv stilen skal hente næring i, er således et sanseligt, i en eller anden forstand materielt fænomen – stilens liv er et overfladens anliggende. Og Nietzsches pointe er, at disse gebærder og fagter skal føjes til skriften fordi denne, i forhold til talen, er i naturligt underskud. I forhold til talen vil »det skrevne falde meget blegt ud« (regel 4, *SD*, p.38) hvis ikke der laves en slags materiel udligningsordning - en slags typografisk kompensation, der tager højde for skriftens suprasegmentelle underskud og forfører via skriftens materielt-sanselige mulighed for konstruktioner. Skriften mangler nemlig sproglige elementer som intonation, accent, åndedræt, pausering, lydstyrke, tempoændringer etc., men kan til gengæld udnytte sin generelle synlighed og materielle fixeringsdimensioner som forførelsestaktik og disse findes netop til hobe i Nietzsches tekster: understregninger, bindestreger, kursiveringer, anførselstegn, og meget ofte afsluttes et tekststykke eller blot en sætning med tre prikker og i det hele taget en mængde koreo- og typografiske, optiske og akustiske materialiseringer, der synes at få rollen som kompensatorer for skriftens mangler, ikke som materielt egetliv, men faktisk som en ydre vitalisering af tekstens subjektbegreb, for såvidt dette netop betegner dén processuelle subjektkonstruktion, Nietzsche talte om i de første to kapitler af selvbiografien. Derved bliver den materielle koreografi en slags tekstens lemmer; de bevæger sig; de handler, griber, begriber og animerer derved sprogets gemene kategorialitet. Denne sanselighed modsvarer meget godt Nietzsches eget krav til stilens liv: at bevise at man tror og fornemmer og sanseligt forfører til nok så abstrakte sandheder som for eksempel det heterogene subjekt der bliver, hvad det er som en konstruktion i sproget. At denne sproglige materialisme tilskrives en række indholdsmæssige korrelater via metaforikkens sanselige kvaliteter, har vi allerede noteret os i forbindelse med kropsbevidstheden; en udvidelse og generalisering af denne tendens kunne dokumenteres med henvisninger til, at billedannelsen iøvrigt henter styrke i mineralriget, farvespektret, dyreriget, fysiologien, temperaturer, døgnrytmer etc.

Mere interessant er det imidlertid, at ovennævnte materielle koreografi støttes af en akustisk orkestrering, musikalske akkompagnementer, og rytmiske variationer og iscenesættelser, altså netop de aspekter af skriften, som vi tidligere hævdede var unikke for talen. Denne musikalitet kan høres eller netop fornemmes i den parataktiske syntaks' diktion, der altid blander stødende, staccato, telegrafiske eller marchagtige elementer i sin diktion og som vi igen må citere:

»Jeg er ikke noget menneske, jeg er dynamit. – og alligevel er der intet af en religionsstifter i mig – religioner er pøbelaffærer, jeg er nødt til at vaske hænder efter at have været i berøring med religiøse mennesker...

Jeg vil *ikke* have nogen »troende«, jeg er formodentlig for ondskabsfuld til at tro på mig selv, jeg taler aldrig til masserne... Jeg er rædsomt bange for, at man en dag erklærer mig for *hellig*: man vil indse, hvorfor jeg *forinden* udgiver denne bog, den skal forhindre, at man laver ulykker med mig...« (EC, p.365).

Denne stødagtige diktation overlever også som grundtone selv i retoriske fortætninger, der netop spiller på det materielle i skriften og det rytmiske i gentagelsen og i passager hvor svinget, gliddet, flugtens verve og det nærmest lykkelige overløb ellers synes at nyde tonal prioritet, for eksempel i kapitel 3, afsnit 4, hvor Nietzsche netop beskriver sin stilkunst:

»Kunsten i den store rytme, den store stil i periodeforløbet som udtryk for et vældigt op og ned af sublim, overmenneskelig lidenskab har først jeg opdaget; med en dithyrambe som den sidste i tredje del af Zarathustra, benævnt »de syv segl«, fløj jeg tusind mil, udover hvad der hidtil har heddet poesi« (EC, p.305).

Denne musikalitet, denne brudte, stødende rytme peger endvidere mod et særdeles karakteristisk stiltræk hos Nietzsche. Der er nemlig ikke blot tale om at teksterne i en eller anden forstand er arrangeret musiksk, rytmisk og tempo-mæssigt, men om, at de er arrangeret således *fordi* denne selvhævdelsens, påståelighedens, affirmationens bedrevidende stil skal forlene teksterne med et udtryk, der vidner om en usædvanlig gennemført satsning på at lade skriften fremstå som 'vox viva'. Selvhævdelsen tones i en parlando-stil. Ikke som vi kender den fra den venligt-causerende og overvejende stil hos for eksempel Descartes, Davidson eller Freud, men som en indholdsmæssig vitalisering i den specielle Nietzscheske forstand, som også regel 3 i stillæren foreslog: »Man må først nøjagtigt vide: sådan og sådan vil jeg sige og tale om dette – før man skriver det. Skrift må være en efterligning« (SD, p.38). Men talenærheden er ikke et udslag af en simpel prioritering af talen over skriften fordi førstnævnte skulle stå i et direkte og mere originalt forhold til bevidsthedens virksomhed, men fordi talen kan noget,¹² som skriften per definition ikke kan. Nietzsches frækhed er selvfølgelig da simpelthen at ændre definitionen af skriften ved at konstruere en sprogpraxis, hvis intention synes at være at restituere mundtligheden i skriften med skriftens midler.¹³ Skriften bliver på sin vis hævet op i en anden potens, hvor den kan tale sig hinsides en formel bundethed i forfatterens skrift og tale og på den anden side heraf konstruere en stemningsfylde, i hvilket tegningen til et liv står frem.

Denne vitalisme søgte vi at dokumentere i den materielle koreografi og nu også ved at høre talen i skriften ikke blot som musik, rytme og diktion (vi henregner dette aspekt til den materielle akustik) men som den stemme, den stemningsfylde der kommer til udtryk i Nietzsches talestil, der lader teksterne træde i karakter fordi de er stemt, som man ville stemme et instrument og som læseren forhåbentlig vil genkende, i det mindste og egentlig allerhelst som en vibreren, en puls, *et liv*.¹⁴ Nietzsches skrivelser får således liv gennem en dobbelt indtrængen: en *materiel* og en *tonal* og dén umiddelbare stilkvalificering som vi foreslog indledningsvis – selv-hævdelsen – kan nu udlægges i elaboreret form, og det resumerede argument vil da lyde således: fra en umiddelbar kropslighed og fysiologi åbnes konstruktionen af det arefleksive subjekt. Dettets fødsel, vitalisering eller 'bliven hvad det er' holdes væk fra enhver diskursiv selvlegitimering, men placeres til gengæld udtrykkeligt i en performativ argumentation, en aposiopesisk logik, der blot *tavst* insisterer på sig selv. Dette oxymoron forklarer sig ved, at argumentationen for og refleksionen af subjektets selvidentitet i Nietzsches tekster er lagt ud i stilens materielle og prosodiske niveauer som en vitaliserende selvhævdelse.

At 'blive hvad man er' skal altså forstås som en materiel og stemt stilisering af en fysiologisk *virtualitet*. Det problematiske i logikken ligger selvfølgelig i, at vi bevæger os fra en *kropslig* beskrivelse af 'hvordan man bliver hvad man er', til denne 'blivens' fuldbyrkelse på et specifikt *tekstuel* niveau. Selvom Nietzsche taler varmt for begge, er verdens liv og tekstens liv ikke at sammenblande, ville man indvende. Men det er vigtigt at huske, at denne distinktion ikke væsentligst udtrykker en skelnen mellem tekst og verden, men snarere håndhæver en analog prædicering af disse størrelser. At der er forskel på tekst og verden, vil vi ikke betvivle, men vi vil til gengæld spørge, om det ikke netop er i stilen eller med spørgsmålet om stilen, at disse to størrelser bliver uadskillelige, eller om det ikke netop er spørgsmålet om stilen, som ligegyldiggør deres indbyrdes forskelle, i hvad man kunne kalde en ontosemiotisk dialektik.¹⁵ En slags stafet mellem den reelle krop og det semiotiske subjekt der afhænger af hinanden ved i stilens animerende medium at kunne konkretisere den »uhyrlige mangfoldighed«, som Nietzsche talte om. Livets liv er sprogligt, i lige så høj grad som den tekstuelle stilisering er reel. Det var netop denne pointe vi prøvede at understrege ved at fremanalysere selvhævdelsens to vigtigste prædikater som en materiel, i tekstoverfladen liggende skriftdimensionering, der giver teksten lemmer og en inderliggjort para-naturaliseret talefylde, der stemmer teksten. Disse to fundamentale stiltræk kunne være anledningen til at sige noget mere generelt om stilen.

Stilbegrebet mellem transcendens og empiri

En af de moderne tænkere, som både var en stor Nietzsche-kender og som samtidig interesserede sig for stilistik, var den franske filosof Gilles Deleuze. I det følgende kunne jeg tænke mig at perspektivere de foreløbige konklusioner ved at sammenstille dem med en lille tekst, »Immanensen : et liv«,¹⁶ som Deleuze skrev kort inden sin død i 1995. Det er en tekst som i filosofiske termer undersøger hvad 'et liv' er, og allerede i dens udgangspunkt, som er en distinktion mellem et transcendentalt felt og et empirisk materiale, er det en tekst hvis begrebsforvaltning kan komme os til nytte. For at forstå hvad der principielt sker i stilens subjektkonstitutive akt, er det nemlig nyttigt at opdele denne akt i en transcendental og en empirisk dimension. Når det subjekt som stiliseres frem ikke konstituerer sig ved en reflektiv selv-identitet, men blot som Nietzsche sagde »springer frem«, må subjektets stilisering være bevidstheds-transcendent. Det vil sige at subjektiveringingen ikke konstitueres ved, at en bevidsthed koordinerer en subjektiv enhed med en objektiv enhed. Der er altså ikke noget jeg som konstitueres ved, at det selv skaber enhed i et fænomen. Hvad er så stilens transcendentale felt? Deleuze: »det adskiller sig fra erfaringen, eftersom det hverken henviser til et objekt eller tilhører et subjekt (empirisk repræsentation). Det viser sig som en strøm af a-subjektiv bevidsthed, en u-personlig, præ-reflektiv bevidsthed, bevidsthedens kvalitative varen uden jeg... dér hvor to sansninger ligger ganske tæt ved hinanden og passagen mellem dem udgør en tilblivelse« (IV, p.3). Når stilen således producerer subjektivitet er det med udspring i et sådant transcendentalt kraftfelt, der ikke fordele og organiserer et subjekts sansninger af objekter, men som gennemtrækker disse efter en egen kraft, en bevidsthedskraft, der kommer før subjekt og objekt. Derved tager sådanne tilblivelser af subjektivitet form efter sig selv – de er immanente, iboende i kraftens felt, i vores tilfælde den krop som Nietzsche beskrev i sin selvbiografi. Denne krop er netop feltet for en a-subjektiv tilblivelses sted. Men kroppen er jo da sanselig og personlig og ikke transcendent, vil man indvende. Men det er lige præcis det der *sker* i kroppen, det den *bliver*, det der springer frem uden utidige personlige, bevidste refleksioner som er det væsentlige for Nietzsche og Deleuze. Det er ikke kroppen i dens organiske dele og biologiske funktioner, men kroppen som virtuel »krop uden organer«, der består af omveje, fejlgreb og tendenser, der er væsentlig. Denne immanente, iboende proces af tilblivelser kalder Deleuze da »et liv« for, ved den ubestemte artikel, at antyde det transcendentale felts unikke men upersonlige kvalitet. Før vi vender tilbage til Nietzsche-analysen kan, vi notere os det eksempel, som Deleuze giver på en sådan tilblivelse. I Dickens' roman, *Our mutual Friend*, er en slyngel ved at dø. De omgivende personer opbyder stor

omsorg for denne slette person og han fornemmer netop hvordan, mellem hans liv og død, et liv, Deleuze kalder det også en salighed, gennemtrænger ham. Deleuze konkluderer: »Individets liv har veget pladsen for et upersonligt, men ikke desto mindre enestående liv, som forløser en ren begivenhed frigjort fra det indre og ydre livs tilfældigheder, det vil sige fra subjektiviteten og objektiviteten i det der sker...et partikulært, immanent liv i et menneske som ikke længere bærer noget navn, men som ikke af den grund lader sig forveksle med nogen anden« (IV, p.5). Det er lige præcis en sådan tilblivelsesfigur, Nietzsche forsøger at beskrive i sin selvbiografi. Det liv som træder i karakter i selvbiografien, består, som vi tidligere sagde, af virtuelle kraftrelationer, der gennemtrækker kroppens (og altså netop ikke bevidsthedens), sygdomme, bedringer og ændringer. Hvis vi nu vender tilbage til Nietzsches analyse, er der på sin vis ingen forskel på Nietzsches krop og hans selvbiografi. Eller bedre: det er med stiliseringen at denne forskel ikke bør falde os ind som væsentlig. Når stilen bevæger sig fra et transcendentalt felt gennem en tings-tilstand, gør det ingen forskel i stilens begreb, om det er en krop eller en tekst, der stiliseres. Deleuze siger netop senere »et liv omfatter kun virtuelle momenter. Det er gjort af virtualiteter, begivenheder, singulariteter. Det virtuelle er ikke noget, der mangler realitet; det indgår i en aktualiseringsproces ifølge det plan, som forlener det med dets særlige virkelighed« (IV, p. 4). Som immanent virtualitet inkarnerer et liv sig da i Nietzsches tekst, og det er samtidig den grundlæggende idé i hele Nietzsches subjektivitetskritik, ved at erstatte den refleksive bevidsthedskonstitution, et 'jeg tænker' med en opladning eller forædling af virtualiteter, der på enestående vis tillader en immanent 'træden i karakter'. Inkarnationen af 'man' i Nietzsches 'hvordan man bliver hvad man er' sker som en stilisering, der tilsammen kan kaldes 'at træde i karakter', ikke som en fuldbyrdelse, der realiserer sig ved en personlig tid, som dannelsesindfrielse på et højere, mere passende eller kvalitativt bedre niveau. Det var denne tilblivelsesfigur Nietzsche forsøgte at beskrive som, på den ene side »En vældig mangfoldighed, som dog er det modsatte af kaos – dette var forhåndsbetingsen for mit instinkts langvarige, hemmelige arbejde og kunsthåndfærdighed« (EH, p. 294). På den anden side fremdrog jeg en række stiltræk, som synes at være krystalliseringspunkter for det hemmelige arbejdes arefleksive og immanente 'træden i karakter': »... alle mine evner pludselig en skønne dag *sprang frem*, modne og i deres yderste fuldkommenhed« (EH, p. 294). Det var Nietzsches sproglige gestik, skrifternes materielle dimensioner (kursiveringer, bindestreger etc.) de paragrammatiske ansatser, de litotiske-parataktiske¹⁷ konstruktioner, gebærderne, tonalitetsgradueringen, stemmeføringen, diktionen etc., der overhovedet tillod subjektet at stå frem som det, det – derved – er.

På baggrund af disse bemærkninger angående Nietzsches stil vil det være oplagt at knytte en kommentar til et bestemt receptionsteoretisk problem ved denne stil. Det er nemlig en tendens i Nietzsche-forskningen at ville understrege det metaforiske sprog, de overførte betydninger, og altså det fundamentalt figurative grundlag for hans filosofiske og æstetiske tanker. I overensstemmelse hermed synes det altså at have været Nietzsches projekt gennem et helt nyt sprog, en generel filosofisk metaforicitet at ville omstrukturere selve den filosofiske og videnskabelige repræsentationsform for dermed at kunne fremstille sine nye tanker. Det tidligere Rorty-citat, der betonedede hvordan Nietzsche skaber en ny metafor for sig selv, for bedre at kunne værdsætte sprogets kontingens, kunne være et eksempel på denne udlægning. Vi kan imidlertid gøre to forhold gældende overfor denne udlægning. For det første er der noget umiddelbart forkert ved en sådan iagttagelse: det er faktisk netop *ikke* terminologiske afvigelser, neologismer, fremmedord, nye poetiske billeder (*Also sprach Zarathustra* undtaget) som præger Nietzsches skrifter. Disse er tværtimod i meget høj grad karakteriseret af klarhed, saglighed,¹⁸ meget få fremmedord, men snarere sammenstillinger som for eksempel 'Versucher-Gott', 'Stimmvieh-Rechte'. For det andet er det så spørgsmålet, om det metaforiske i Nietzsches skrifter overhovedet er metaforer. Om der overhovedet er tale om en specifik *metaforisk* satsning, der skulle fremstille Nietzsches angreb på og indgreb i overleverede kulturelle normer og idealer. På baggrund af vores læsning kunne man hævde, at der snarere er tale om et *klarhedsprojekt*, et genuint oplysningsforsøg, i hvilket stilen er den klargørende animation, der er rammesættende for de mangfoldige virtualiteter, »et liv« udgøres af. Det ville jo i virkeligheden være logisk at placere Nietzsches metaforer, »de onde øjne«, »den fine næse« og »hammerfilosofien« i denne større stil-sammenhæng hvor disse billeder tjener reglerne fra stildekatalogen og klarheden, livligheden og sanseligheden som direkte stilkvaliteter i aktualiseringen af det virtuelle liv. Det nye, eksplorative ved Nietzsches sprog ville da ikke være at forstå som en metaforisk refleksion på tværs af de gængse opfattelser af filosofiske fremstillingsprocedurer. Metaforen er ikke bare kritik af de utilstrækkelige argumentatoriske og logiske måder, filosofien normalt tænker på. Metaforen er ej heller blot en anderledes, afvigende brug af sprogets kontingens, hvilket jo ellers har været den måde, man fra den russiske formalisme og frem efter i dette århundrede har defineret stilens funktion. Nej – det nye er at Nietzsche udnytter, hvad vi kunne kalde sprogets *substans* i et oplysningsprojekt, der forsøger at klargøre, hvad et subjekt er; når Nietzsche trækker 'et liv' igennem sproget, er det jo som vi analyserede det, 'stemmen' eller stemtheden og materialiteten der, qua deres kvalitet som substans i den forstand Saussure ekskluderede¹⁹ den fra sprogvidenskaben, afgrænser og fremkalder subjektivitet-

ens potentiale. Nietzsches stemme er det grænse-sproglige grundlag, der går forud for enhver semiotisk gemenhed, den tonale konstruktion, der træder igennem dét semiotiske fællesskab, der per definition absoluterer og identificerer og som reducerer og forenkler det heterogene via sprogets skemaer. Det materielle i Nietzsches stil er da ydersiden af det fælles-sproglige, som substantielt fuldbyrdet afgrænsning, der tillader »et liv« at stå frem og 'blive hvad det er'. Det er disse to generelle stiltræk, det stemte og det materielle, der sætter rammer for aktualiseringens felt, der definerer stedet for det virtuelle udnyttelse af sine muligheder for tilblivelse. Kunne man ikke være enig om, at stemtheden og materialiteten i Nietzsches tekster på en gang forlener dem med et klarhedens eller et renhedens skær, som vi blot ikke kan gøre andet med end at underlægge dem analyser og opdelinger, udspalte metaforer, billeder og genrer der så forvrider deres umiddelbare klarhed. Det er den dimension ved sproget der, som mærkelig klar gestus, træder frem uden at kunne reflekteres, som et fremmedsprog vi forstår ved vores sansning uden at vide hvilket begreb, der kunne modsvare denne sansning. At denne substans ikke kan reflekteres, at dens enhed manifesterer sig som 'en træden i karakter', bliver i samme åndedrag dens nyhed. Det er denne træden igennem og hinsides sprogets kategorier, skemaer, dets »godt og ondt«, der lader os ane et nyt subjekt. Materialiteten og stemtheden: hvis disse to stiltræk er hammer-filosofiens primære muligheder må selve stilbegrebet være den mejsel enhver kritisk filosofi stiliserer subjektivitet frem med. Man kunne sige, at Kants berømte formulering af det transcendentale subjekts enhed i *Kritik af den rene fornuft*: »alle mine forestillinger må kunne ledsages af et 'jeg tænker'«²⁰ af Nietzsche, på grund af denne substantialisering af sproget, erstattes af et: »den tekstuelle forestilling må altid kunne ledsages af et 'jeg bliver til'«.

Konklusion

Hvis Nietzsche, som man jo normalt er enig om, havde en afgørende indflydelse på det tyvende århundredes filosofiske fremstillingsteorier, for eksempel fra Benjamin og Adorno over Heidegger og Blanchot til Derrida og Foucault, så er det vigtigt at præcisere, at denne indflydelse ikke blot kan begrænses til at være en større frihed i brugen af billeder, figurativt sprog og opløsning af klassiske fremstillingsprocedurer og genrologiske normer. Når det stilistiske felt, som vi har indkredset det via Nietzsche, bliver en ressource, der kvalitativt kommer til at motivere, påvirke eller opretholde iøvrigt helt forskellige filosofiske projekter så er det egentlig ikke så meget som ufilosofisk, billedrig, krukke-kontradiktorisk, koket-uklar fremstillingstendens. Det er snarere som

indsigt i sprogets formelt produktive *natur*, dets stiliserende potentiale og følgelig som opdyrkning af de muligheder, der kunne komme disse projekter til gode i forbindelse med den subjektivitets-problematisering, der er lige så grundlæggende for disse projekter. Det genuint interessante ved stilen er, at den for det første indgår som en slags fællesnævner for en række ontologiske (Heidegger), dialektiske (Adorno), lingvistiske (Barthes), naturfilosofiske (Deleuze), litteraturteoretiske (Blanchot) projekter, der i det mindste principielt ikke 'burde' være bundet sammen i graden af stilistisk kompleksitet. Og at den for det andet gør dette som led i et *oplysningsprojekt*, hvis tre logiske komponenter ville være det virtuelle, stilbilledet og subjektiveringen. Stilen har for Nietzsche ikke noget med sproglige *figurer* at gøre. Den er tværtimod animeringen af en krop, en begivenheds eller en tankes virtuelle potentiale i et klart, men ikke nødvendigvis genkendeligt billede af subjektiviteten. Det er hér det tyvende århundrede står i gæld til Nietzsche, fordi han var den første der erkendte subjektiviteten *som* en problematik, uden at gøre denne tragedie til noget sørgeligt. Tværtimod åbner denne problematik for en lang række aktualiseringsmuligheder, hinsides refleksionsfilosofiens skemaer. Muligheder der kan tænke subjektets transcendentale dimension som en virtualitet af kræfter, der må stiliseres frem i et ikke alt for menneskeligt billede af subjektiviteten. At komme hinsides refleksionsfilosofiens subjektparadigme er således synonymt med et empirisk ansvar overfor den enkelte subjektivitets immanente udtrykskraft, for dermed igen at kunne formulere tankens, livets, sprogets, filosofiens og kroppens transcendentale momenter. Når det tyvende århundredes filosofi kan kaldes transcendent, er det for det første fordi cogito-opgøret frembakte nye *måder* at tænke på, der, for det andet, for nu at sætte det på spidsen, erstattede Kants transcendentale apperception med stilkategorien. Stilen som forbindelsen mellem subjektets kraftfuldt problematiske selvforhold og aktualiseringen af dette spændingsfelt. På den baggrund bliver det altså klart, at stil ikke har noget at gøre med en »metaforisk udfordring« eller en »sproglig vending«, men snarere må forstås som en immanent redelighed overfor det problematiske ved subjektet; stilen løser ikke denne dimension, men klargør spændingerne, brydningsfelterne og illogiciteterne i subjektets konstitution for at oplyse os om dets virtuelle muligheder.

Noter

1. For denne diskussion henviser jeg til Rodolphe Gasché: *The Tain of the Mirror. Derrida and the Philosophy of Reflection*, Cambridge 1986, pp.13-105.
2. F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente*, München 1988, bind X, pp.88, 93-94.

3. F. Nietzsche: *Zur Genealogie der Moral*, München 1988, bind V, p.247-248.
4. I Gilles Deleuze: *Nietzsche et la philosophie*, Paris 1962, er det systematiske og entydige i både Nietzsches begrebsbrug og terminologi helt overbevisende kortlagt.
5. F. Nietzsche: *Ecce Homo*, München 1988, bind VI, pp.255-374 (herefter forkortet EC).
6. R. Rorty: *Contingency, Irony and Solidarity*, Cambridge 1989, pp.27-28.
7. Selvfølgelig allerede det berømte sted i *Die Fröhliche Wissenschaft*, München 1988, p.530, nr. 290: »Et er nødvendigt. – »give stil« til sin karakter – en stor og sjælden kunst!« For yderligere henvisninger og eksempler på subjektets kunstneriske selvovertindelse jvf. Luc Ferry: *Homo aestheticus*, Paris 1990, pp.236-267.
8. Heidegger bruger termen 'Verwindung' som betegnelse for en 'überwindung' uden aufhebungs-konnotationer. Det er Gianni Vattimo der har videreudviklet termen som autoriseret krystalliseringspunkt for overgangen fra modernisme til post-modernisme. Hvis det moderne var en kreativ udskiftning af det nye med det nyere bliver selve dén kreative 'dépassement', som var det modernes kodeks, suspect. Hvordan overvindes nu denne situation? Netop ved en 'kemisk' opløsning af det sandhedsbegreb der sanktionerede modernismens overskridelsestro - det er sådan 'Verwindung' skal forstås. Rekonvalescens fra metafysikkens fejltagelser forstået som kilden til vores sundhed, som bedring, som det der giver os farve, som vores sandhed. Se Gianni Vattimo: *La fin de la modernité*, Paris 1980, specielt kapitel I & X, og side 187.
9. For eksempel J. P. Petrey: *Nietzsche's philosophical and narrative Styles*, New York 1992, pp.1-21, H.Akiyama: »Nietzsches Idee des grossen Stils«, in: Montinari et. al.: *Nietzsche-Studien 3*, Berlin 1974, H.-M. Gauger: *Der Autor und sein Stil*, pp.81-110, Stuttgart 1988, J. Derrida: *Eperons. Les styles de Nietzsche*, Paris 1978, B. Thönges: *Das Genie des Herzens*, Stuttgart 1993, pp.280-311 og A. Nehamas: *Life as Literature*, London 1985, pp.13-41.
10. J. Hass: *Illusionens filosofi*, Kbh. 1982, p.243.
11. F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente*, München 1988, bind X, pp.38-39, »Zur Lehre vom Stil« skrevet i sommeren 1882 til Lou Salomé. De ti bud findes også i en lidt anden og kortere version på side 22-23 i samme bind. (herefter forkortet SD).
12. Jvf. H.- M. Gauger: »Nietzsches Auffassung vom Stil«, in: H. U. Gumbrecht et. al.: *Stil*, Frankfurt am Main 1986, pp.206-207: »...[die] suprasegmentellen Elementen, welche vor allem im Wechsel der Tonhöhe (Intonation), und im Wechsel der Stärke des Atemdrucks (dynamischer Akzent) bestehen. Aber es gibt noch weitere suprasegmentelle Elemente, die das Gesagte ebenfalls bestimmen und dem Geschriebenen fehlen: pausen, Unterschiede in der Lautstärke, Unterschiede in der Geschwindigkeit der Abfolge der Artikulationsbewegungen (Tempo, Tempeschwankungen), das komplexe Phänomen, das wir Rhythmus nennen (gemeint ist hierbei der individuelle,okkasionell sich einstellende Sprechrhythmus, nicht der durch die Spracheseibst vorgeschriebene), schliesslich noch schwerer zu fassende Elemente wie etwa der Unterschied zwischen Staccato- und Legatosprechen, auch das Geschlechts- und Altersspezifische, dann die Individualität des Klangs der Stimme das persönliche, in aller Regel unverwechselbare Timbre mit all dem, was habituel oder okkasionell liegen mag (Wärme oder Kühle oder Trockenheit usw.).«
13. Derfor skal et udsagn som for eksempel det følgende ikke sidestilles med den generelle forrang talesproget tildeles på bekostning af skriftsproget i både den filoso-

fiske traditions sprogreleksioner som Derrida har påvist det, men også i lingvistikken hos Paul, Saussure og Bloomfield: »Das Verständlichste an der Sprache ist nicht das Wort selber, sondern Ton, Stärke, Modulation, Tempo, mit denen eine Reihe von Worten gesprochen werden - kurz die Musik hinter den Worten, die Leidenschaft hinter dieser Musik, die Person hinter dieser Leidenschaft: alles das also, was nicht *geschrieben* werden kann. Deshalb ist es nichts mit Schriftstellerei.« F. Nietzsche: *Nacggelassene Fragmente*, München 1988, Bind X, p.89. Den type udtalelse skal netop forstås i det forlængede perspektiv hvor skriften ikke opgives som sekundær, men rekonstrueres på egne betingelser idet talen, som stilens stemme, podes på skriften som *re-naturalisering* af denne.

14. Som illustration på hvor kompliceret det er, at argumentere for en funktional sammenhæng mellem stilistik og refleksionsfilosofi citerer vi fra B.E. Babichs: *Nietzsche's Philosophy of Science*, New York 1994, fra kapitel 1, som hedder 'Nietzsche's Musical styles': »The music of a text is not just the rhythm that moves the reader along, it is also the harmony that brings the reader back to a text, that draws the bowing of reflection back upon itself. Read once and, within the reflective memory of the first reading, read again, the first essay of the *genealogy* illustrates the postmodern signature of advance and demurral, deliberate inscription and covert subversion that is Nietzsche's style«, p.28.
15. Jvf. Jochen Hörisch: Das doppelte Subjekt, in: Manfred Frank et. al.: *Die Frage nach dem Subjekt*, Frankfurt am Main 1988, pp.144-164.
16. Gilles Deleuze: »L'Immanence : une vie...«, *Philosophie* – 47, Paris 1995, pp.3-7. (herefter forkortet IV).
17. Kapitel II i anden dels anden sektion i Fontaniers *Les figures du discours* handler netop om 'des figures d'expression par réflexion'. Fontanier nævner syv slags hvoraf netop hyperbolen, allusionen og litoten oplagt er Nietzsches troper par excellence, hvilket for os er interessant for så vidt disse fungerer som erstatnings-refleksion, men dog refleksion, for en vis begrebslig, diskursiv eller logisk inerti. Se Pierre Fontanier: *Les figures du discours*, Paris 1977, p.123 ff.
18. Hans-Martin Gauger betegner således retteligt Nietzsches stil ved de fem kendetegn: 'Lebendigkeit, Sinnlichkeit, Klarheit, Sachlichkeit und Sprachbewusstheit', op.cit. p.90 ff.
19. »La linguistique travaille donc sur le terrain limitrophe où les éléments des deux ordres (lyden og tanken, CHM) se combinent: *cette combinaison produit une forme, non une substance*« og senere: »La langue est une forme et non une substance«. Ferdinand de Saussure: *Cours de linguistique générale*, Paris 1971, henholdsvis pp. 157 og 169. Saussure udelukker den 'rene fonologi'(lyden) og den rene psykologi (tanken) fra lingvistikken, som altså kun interesserer sig for disses formelle berøringsflade.
20. Immanuel Kant: *Kritik der reinen Vernunft*, Frankfurt am Main 1974, p.136.