

Jørgen Egebak

# Paul de Mans læsning af Nietzsche

Traditionel litteraturfortolkning kan bestå i, at læseren forsøger at finde ud af hvad forfatteren har haft til hensigt at udtrykke med den lingvistiske og litterære ekspertise, som han deler med læseren. Når læseren tilnærmer sig det, som forfatteren satte sig for at udtrykke, så forstår han hvad det litterære værks sprog betyder. For så vidt en slags »realisme«: forfatterens hensigt før og med teksten er udtrykt i den, og læseren kan finde den frem og udtale den med krav på gyldighed.

Men nyere litteraturforskere og filosoffer har fejlet forfatterens hensigt til side som noget man ikke kan udtale sig om. Richard Rorty kalder dem tekstualister og deler dem provokerende i to grupper, de »stærke« tekstualister og de »svage«.<sup>1</sup> Den »stærke« spørger hverken forfatter eller tekst om intentioner, men skærer teksten til i en form, som tjener hans formål, på lignende måde som ingeniøren der over for et gådefuldt fysisk objekt stiller spørgsmålet: hvordan skal jeg beskrive dette for at få det til at gøre som jeg ønsker? Den »svage« tekstualist går ud fra, at teksten besidder et internt sammenhængsprincip, at den selv er tilstrækkelig årsag til bestemte virkninger på en ideal læser. Det er muligt for kritikeren at finde frem til tekstens hemmelighed, bryde dens kode, uden at lade sig distrahere af hvad andre, inklusive tekstens forfatter, før har sagt om den. De »stærke« kritikere lader sig heller ikke distrahere, men de er helhjertede pragmatikere, idet de nægter at opfatte »sandhed« som korresponderende med »virkelighed«. De »svage« kritikere er kun halvhjertede pragmatikere. De mener, at der virkelig er en hemmelig kode i teksten, og når den er fundet, så er teksten rigtigt forstået.

Rorty kunne godt have nævnt Paul de Man blandt de »svage« tekstualister, som pragmatikeren Rorty opfatter som filosofisk naive og forældede ved overhovedet at beskæftige sig med erkendelsesteori. Paul de Man hævder den (filosofiske) grundholdning, at verden ikke er andet end »tekster«, at sproget ikke refererer til noget som helst ikke-lingvistisk, at der i en vis forstand intet findes uden for den litterære tekst. Han har ydermere forudsagt, at al litteratur ville svare på samme måde på hans

teknik, som det følgelig vil være litteraturforskernes fremtidige opgave at benytte.<sup>2</sup> Derfor er det opgaven her at bestemme Paul de Mans dekonstruktive læseteknik og at tage et eksempel op til diskussion, nemlig hans læsning af Nietzsches »Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischem Sinne« (1873). Kort sagt at tage stilling til hans autoritet som litteraturforsker.

Streng teoretisk begrebsudvikling skal man ikke vente at finde hos de Man. En del af hans projekt er at undergrave traditionelle nøglebegreber. Det overleverede teoretiske apparat underkastes hans analyser, og disse styres ikke af overordnede teoretiske begreber der fastholdes i definitioner. Begreberne hos de Man tidsliggøres i narrative forløb, tekstens og analysetekstens forløb. Sagt på en anden måde: begreberne allegoriseres, også f. eks. begrebet allegori.<sup>3</sup> Man skal altså heller ikke vente andet end foreløbige resultater af analyserne. Dette sidste er i smuk overensstemmelse med hævdundne humanistiske forskningsprincipper, men modsiges af en vis autoritær praksis.

Den retoriske læsning, som Paul de Man praktiserer, kan opfattes som et forsøg på at overvinde antitesen mellem referentialisme og formalisme som den ses i forskellige former, f. eks. mellem tematisk og æstetisk kritik, mellem indholdsanalyse og analyse af udtryksform.

Paul de Man hæfter sig ved, at der historisk kan skelnes mellem retorik i betydningen et system af troper og betydningen færdigheder i overtalelse. For ham er retorik kløften mellem begrebets filosofiske og pædagogiske betydning. Forstået pædagogisk er retorik performativ, set som system af troper dekonstruerer retorikken sin egen performans. Retorikken er for de Man (som) en (litterær) tekst, idet den tillader to uforenelige, gensidigt destruktive synspunkter. Teksten udgør derfor selv en uoverstigelig hindring for enhver forståelse eller læsning.<sup>4</sup> Aporien mellem trope og overtalelse både genererer og paralyserer retorikken, og dette lader retorikken fremtræde som historisk, tidsliggjort, idet den stadig muliggøres, og dens lammelse stadig udskydes.

Dette er modellen for Paul de Mans drøftelse af filosofi og litteratur: Filosofi er metafysik eller kritik af metafysik, og litteratur er retorik. Filosofi er imidlertid også litteratur, altså retorik; i en vis forstand er alt litteratur. Som tankeeksperiment kunne følgende være et svar på Rortys kritik af de »svage« tekstualisters interesse for erkendelsesteori: »dekonstruktionen af metafysikken, eller »filosofi«, er en umulighed i præcis samme udstrækning som den er »litterær«.<sup>5</sup> Svarets foreløbighed synes alene at ligge i, at de Man tilbageholder den pointe, at han ser den filosofiske tekst som litterær, at dekonstruktionen af filosofien netop ikke

kan føres til afslutning, fordi filosofiske tekster for ham er litterære tekster. Dette er de i og med deres retoriske karakter af udtryk for gensidigt destruktive synspunkter.

Det retoriske ugyldiggør en logisk-grammatisk læsning af en tekst, såvel som en læsning der kun giver en tekst billedlig betydning. Ugyldiggørelsen rammer læsningen med henblik på referentialitet, »sandhed«, logisk konsistens, men også læsningen med henblik på troper og talefigurer, størrelser med billedlig betydning. Men det er i ingen af tilfældene en absolut ugyldiggørelse. En retorisk læsning forudsætter en retorisk model for den tropiske figur, og at tekstens grammatiske, logiske og billedlige dimensioner underkastes retoriske strukturer idet læsningen finder sted. Den retoriske model skal tjene til at gøre en ende på såvel det logiske begrebs utvetydighed som tropens mystifikationer. Eller rettere, eftersom det er principielt umuligt, den er modellen for at prøve på det. Den retoriske model skal altså forsøge at bygge bro over den apori, det uoverstigelige problem, som findes mellem trope og begreb.<sup>6</sup> De tropiske mystifikationer og de begrebmæssige sammenfatninger er konsekvenser af totaliserende tendenser ved disse træk. Eftersom en retorisk læsning undersøger både tropens og begrebets totaliseringsmekanismer, er den et forsøg på at redegøre for både muligheden for og umuligheden af totaliseringer.

Et perspektiv ved den retoriske læsning er kritikken af traditionelle forskelle mellem det litterære, det filosofiske, det politiske.<sup>7</sup> Litterært sprog indebærer for de Man bevidsthed om retorisk status i form af mistænksomhed over for tekstens egne totaliseringstendenser, en mistænksomhed som filosofiske tekster ikke har. Det litterære sprog er overgribende i forhold til alle andre former for sprog.

Logikken heri forekommer uangribelig, med mindre den afgørende, udtalte præmis anfægtes. Det ser nemlig ud til, at de Man på forhånd har tildelt det litterære sprog overordnet status. Hvis en filosofisk tekst udviser mistænksomhed over for sine egne totaliseringstendenser, så sker dette i kraft af retoriske, altså litterære træk. Hvis den filosofiske tekst ikke gør det, skyldes det at den befinder sig på et underordnet niveau i forhold til litteraturen. Enten indordner filosofien sig ved at være litterær, eller også er den simpelthen underordnet i samme omfang som den ikke er retorisk. Denne forhåndstildeling af overordnet status til den litterære tekst kunne være identisk med den tilbageholdte baggrund for den, indrømmet, her fremeksperimenterede foreløbige stillingtagen til kritikken af »svage« tekstualisters interesse for erkendelsesteori. Dekonstruktion af »filosofien« er en umulighed i samme udstrækning som den

er »litterær«; dekonstruktionen kan ikke føres til afslutning, for filosofi er litteratur. Det er litteraturens privilegium at ryste ethvert aksiom.<sup>8</sup>

Dette er en bredere omfangsbestemmelse af litteratur end vi er vant til. Den synes at befinde sig på et niveau, hvor den ikke gøres til genstand for den mistænksomhed over for enhver totaliserende læsning, som ellers skal gælde som princip for den retoriske læsning, også over for den selv. Det ser ud til, at litteraturens overordnede status er et (filosofisk) aksiom hos de Man. Dette tyder på en underliggende totaliseringstendens, som ikke sættes til diskussion.

Metaforen er det totaliserende træk frem for alle ved sproget. Begrebet forstås af de Man på klassisk måde, d.v.s. i traditionen fra Aristoteles til Roman Jakobson: metaforen er en substitution af egenskaber på grundlag af lighed. Nogle af de Mans pointer kan samles om dette velkendte begreb.

Alle metaforer har tredelt struktur, hvilket de Man demonstrerer: Når Homer kalder Achilleus en løve, så betegner den bogstavelige betydning dyret. Den billedlige betydning betegner Achilleus. Egenskaben »mod« eller »styrke« betegnes af den fælles betydning, tredje sammenligningsled, fællesmængden, og er den betydning der kan udveksles. Sagen bliver mere kompleks, for så vidt metaforen tror på eller foregiver at tro på sin egen referentielle betydning. Dette er legitimt inden for rammerne af en given tekst. Metaforen som konnoterer Achilleus' mod ved at kalde ham en løve er korrekt inden for *Iliaden* fordi den refererer til en karakter i en fiktion, hvis opgave det er at leve op til metaforens referentielle funktion. Når man derimod forlader teksten, afviger metaforen fra sin type, som f. eks. hvis man kalder sin søn Achilleus i håb om, at han så bliver en helt.<sup>9</sup>

Den samtidige tilstedeværelse i metaforen af intra- og ekstratekstuelle bevægelser når aldrig nogen syntese. Relationen mellem den bogstavelige og den billedlige betydning ved en metafor er metonymisk på den måde, at tager man den bogstavelige betydning ved metaforen bogstaveligt, så der etableres en forestilling om nærhed mellem tingen og forestillingen om den, så kan man blive frygtelig skuffet. Men metaforen har en konstitutiv tendens til at foregive, at det gør man ikke.<sup>10</sup> Metaforen skjuler forskelle mellem polerne i den metaforiske udveksling ved at fremhæve lighed.

Metaforer opretter altså totaliteter, som i grunden er pseudosynteser. Derfor kan man opfatte metaforen som et begærets sprog, en måde at gøre det fraværende nærværende på.<sup>11</sup> Når man opfatter metaforen som udveksling af egenskaber på grundlag af lighed og med henblik på

totalisering, syntetisering, indordning, så betyder det, at metaforen ses som en metaforisk synekdoke. Sammenlign at en synekdoke oftest opfattes som metonymisk. Når en metafor erstatter en egenskab med en anden på grundlag af lighed, forudsætter metaforen et nødvendigt, eller »organisk« led mellem polerne i udvekslingen. Da alle de udskiftelige dele tænkes som lignende hinanden, bliver de til dele af en helhed. Alle metaforiske systemer er totaliteter (eller tager sig sådan ud), netop ved at forskellige udviskes idet lighed sættes. Ligheden mellem delene er en fælles lighedsrelation der nødvendigvis binder delene sammen i en helhed. Lighedsrelationen opfattes som »organisk«, hvilket gør det muligt at sætte den metaforiske lighedsrelation lig med en naturproces.<sup>12</sup> Det er metaforen der er kilden til de mystificerende totaliseringer i filosofi og litteraturforskning. Men hvordan skulle den retoriske læsning i de Mans forstand selv kunne undgå totaliseringstendenser? Det har den som antydnet også svært ved, af gode grunde; den er jo selv retorisk i sine formuleringer, altså litteratur.

Den retoriske læsning er først og fremmest en læsning som dekonstruerer de grammatiske, begrebsmæssige totaliseringer ved en tekst gennem tekstens egen retorik. Taktikken går ud på at vise, hvordan tekster bærer sig ad med at forstyrre deres egne herskende logiske systemer. Ved dekonstruktionen af tematiske lag i en tekst bliver den »ulæselig«, sådan at forstå at totaliseringer opløses, men totaliseringerne oprettes også stadig påny. Dekonstruktion er en opløsning af alle slags logiske og billedmæssige totaliseringer, og det er en endeløs proces, fordi der hele tiden falder tilbage til det tematiske, som hele tiden også dekonstrueres. Det kan udtrykkes sådan at teksten til stadighed bliver sin egen referent. Teksten dekonstruerer selv sine metaforer og begreber. Dekonstruktionen er immanent.<sup>13</sup>

Dekonstruktionen af en metafor erstatter dens totaliseringstendens med viden om dens billedlige og erkendelsesmæssigt upålidelige struktur.<sup>14</sup> Det er denne viden der udgør dekonstruktionen som en indsigt i metaforens misvisende antagelser og virkninger: den erkendelsesmæssige falsifikation af de sandhedspræntioner som hæfter ved alle totaliseringsprincipper og fremgangsmåder som er baseret på sådanne principper.<sup>15</sup>

Under dekonstruktionsprocessen optræder totaliteten temporært. Dette ligger i Paul de Mans allegori-begreb. Allegorien er metaforens generalisering, hvor metaforens sammenligningsled, dens helhedspræntion, forskydes og viser sig i detaljer i teksten. Der opstår en dissonans mellem sammenligningsleddets betydning udtrykt i bogstavelige tegn i teksten, og allegoriens bogstavelige betydning, dens referentialitet.<sup>16</sup> Eksempelvis

mellem Achilleus' modige handlinger i teksten og tekstens refereren til »tilsvarende« uden for tekstens fiktion. Dette er en endeløst gentaget dissonans der gør allegorien til en åben figur. Allegorien er karakteristisk ved at gentage en potentiel sammenblanding af billedligt og referentielt udsagn, potentiel fordi sammenblandingen aldrig helt finder sted, men forskydes i det tidlige forløb hvor konflikten mellem de to betydninger udspilles. Allegorien er den endeløse forskydning af sin egen mulige lukning som figur, distribueret i en narrativ proces.<sup>17</sup> Derfor er allegorien en systematisk opløsning af forståelsen og dermed læsningen, opfattet som en helhedsdannende bevidsthedsproces. Sammenfattende: paradigmet for alle tekster er en figur eller et system af figurer og destruktionen af dette paradigme.

Teksten er fortællingen om dens egne, gensidigt udelukkende læsninger. Man kan derfor kun tale om læsningens allegori, ikke om læsningen. Læsningens allegori er et »udsagn« om de strukturelle forhindringer, som en tekst rejser mod alle forsøg på at forstå den som en helhed. Her kan man sammenligne med titlen *Allegories of Reading* og forstå det umiddelbart kryptiske udsagn tidligt i bogen: »Læsningens allegori fortæller læsningens umulighed«.<sup>18</sup> Den retoriske læsning, som de Man praktiserer, må være mistænksom over for sig selv som en muligt totaliserende læsning. Er den det i praksis, som den hævder i princippet? Når jeg nu beskæftiger mig nærmere med, hvordan han læser Nietzsche, vil jeg forsøge at argumentere for en tematisk læsning i udvidet forstand, som implicerer forskelle som dem de Man behandler.

Efter Nietzsche kan vi ikke længer håbe at vide i fred, siger de Man.<sup>19</sup> Efter en hvilken som helst tekst i hans forstand kan vi det ikke. Det er Nietzsche der har forsynet de Man med model og eksemplarisk praksis for hans dekonstruktionsstrategi.<sup>20</sup>

I *Allegories of Reading* beskæftiger de Man sig med Nietzsches forfatterskab fra den tidlige *Geburt der Tragödie* (1872) til de efterladte manuskripter fra slutningen af 1880'erne. Han vil vise, at den kritik af metafysiske hovedkategorier, som Nietzsche foretager i sit sene værk, kritikken af begreber som kausalitet, subjekt, sandhed, identitet, sker efter et mønster som svarer til hans beskrivelse i begyndelsen af 1870'erne af de vigtigste retoriske troper. Nøglen til kritikken af metafysikken er både hos Nietzsche, hævder de Man, og hos de Man tropens retoriske model, for ikke at sige litteraturen, hvilket de Man gør, men vist ikke Nietzsche.

Her er »Ueber Wahrheit und Lüge« en central tekst, ikke bare i de Mans argumentation. Den kan betragtes som den basale tekst for dekonstruktionslæsninger, så ofte citeres og kommenteres den. En

diskussion af den og den behandling, den får hos de Man, skulle derfor kunne få vidtrækkende konsekvenser.

I forhold til Nietzsche-forskningen er det de Mans formål med det essay i *Allegories of Reading* hvor han behandler denne centrale tekst, »Rhetoric of Tropes«, at gøre op med den opfattelse, at Nietzsche i løbet af forfatterskabet skulle have vendt sig fra sprogproblemer til spørgsmål vedrørende selvet og hævdelser af en eksistensfilosofi. De Man hævder, at såvel »Ueber Wahrheit und Lüge« som Nietzsches noter til retorikundervisningen i begyndelsen af 1870'erne markerer en omvendning af den traditionelle prioritering, som knytter sprogets autoritet til en ekstralingvistisk referent. Dette skal i følge de Man være gennemgående i hele forfatterskabet.

De Mans gennemgang af »Ueber Wahrheit und Lüge« udgør en række dekonstruktionstrin som er, eller måske ikke er, identiske med Nietzsches tekstens, og en række spørgsmål som eventuelt er retoriske, sådan at forstå at svaret er givet på forhånd. Fra et hermeneutisk synspunkt er det vanskeligt at forstå, at dekonstruktionstrinene i de Mans behandling skulle være identiske med Nietzsches, og de spørgsmål som strukturerer de Mans tekst kan nok opfattes som regulære spørgsmål, hvis man læser dem for sig i »Rhetoric of Tropes«. Men i relation til den sammenhæng, jeg har prøvet på at skitsere ovenfor, må de betragtes som retoriske.

Sproget eller den retoriske figur, alt sprogs figuralitet, er det medium eller den egenskab ved sproget, hvorved omvendinger og substitutioner af binære oppositioner som før/efter, tidlig/sen, indre/ydre, årsag/virkning finder sted uden hensyn til disse strukturers sandhedsværdi.<sup>21</sup> Bevidsthed om sprogets figuralitet er ensbetydende med, at man er advaret mod at hypostasere bevidsthed til en autoritativ ontologisk kategori. Det vil så ikke sige, at man i følge Nietzsche, eller de Man, skulle kunne rense sproget for forførende billedmæssige egenskaber og nå fra litteraturens retoriske sprog til videnskabens erkendelsesmæssigt mere pålidelige sprog, selv om man kan have en mistanke om, at Nietzsches naturvidenskabelige interesser gør dette mere kompliceret end de Man fremstiller det.<sup>22</sup> Derfor kan det kun have pædagogisk (retorisk) mening, når de Man i løbet af sin behandling af »Ueber Wahrheit und Lüge« med henblik på det der er Nietzsches åbenlyse tema, sprogets figuralitet, spørger: »Følger det heraf, at teksten derfor undslipper den fejl (»error«), som den fordømmer?«<sup>23</sup>

Dette er et retorisk spørgsmål, så meget mere som de Man vil have Nietzsche til at sige, at »fejl hersker« (»error reigns«). De Man har oversat følgende erklæring fra Nietzsches udkast til *Geburt der Tragödie*:

»Intelligens kan kun findes i en verden hvor fejltagelser sker, hvor fejl hersker.«<sup>24</sup> Men Nietzsche skriver: »wo etwas verfehlt werden kann, wo der Irrtum stattfindet.« Fejltagelser er trivielle og kan principielt rettes i overensstemmelse med allerede kendte normer, mens både »Irrtum« og »error« implicerer en sandhed i en eller anden form.<sup>25</sup> Fejltagelser og fejl kan ske, siger Nietzsche. I de Mans oversættelse kan man ikke se, hvordan fejltagelser forekommer som noget forskelligt fra fejl, da »fejl hersker«. Udtalelsen benægter klart sig selv, da den også selv må falde ind under dette vilkår. Men i de Mans projekt afhænger den litterære diskurs' autoritet over den filosofiske diskurs af forskellen på fejl og fejltagelser: fejl som implicerer »sandhed«, omend som »usandhed«, fremvises som sådanne i den litterære diskurs, ikke i den filosofiske, selv om den litterære diskurs også stadig genopretter sit krav på »sandhed«. Radikal ubestemthed mht. relationen »sandhed« - »usandhed« taler de Man om med stor bestemthed som nøglen til litteraturen, hvilket han strengt taget ikke kan, med mindre hans egen diskurs ikke er litterær, og den position tillader hans egen retorik ham ikke at indtage.<sup>26</sup>

De Mans retoriske spørgsmål følger umiddelbart efter at han har citeret følgende centrale og for ham afgørende sted i »Ueber Wahrheit und Lüge«: »Was ist also Wahrheit? Ein bewegliches Heer von Metaphern, Metonymien, Anthropomorphismen kurz eine Summe von menschlichen Relationen, die, poetisch und rhetorisch gesteigert, übertragen, geschmückt wurden, und die nach langem Gebrauche einem Volke fest, canonisch und verbindlich dünken: die Wahrheiten sind Illusionen, von denen man vergessen hat, daß sie welche sind, Metaphern, die abgenutzt und sinnlich kraftlos geworden sind, Münzen, die ihr Bild verloren haben und nun als Metall, nicht mehr als Münzen in Betracht kommen.«<sup>27</sup> De Man konstaterer, at Nietzsche her fordømmer metaforens degradering til bogstavelig sandhed, fordi den falske bogstavelighed glemmer, ikke en »sandhed«, men en »ikke-sandhed«, nemlig at metaforen var der først, og at den ikke bør tages bogstaveligt. Men det er et spørgsmål, om Nietzsches tekst gør det berettiget at tillægge netop dette sted en så afgørende vægt, om dette er en fordømmelse af alle ikke-litterære diskurser. Her skal argumenteres for, at Nietzsche ikke i og med »Ueber Wahrheit und Lüge« har bortretoucheret begrebssprogene i deres betydningsfuldhed. Havde han det, ville det have været inkonsekvent af ham i samme periode at beskæftige sig med *Die Zukunft unserer Bildungsanstalten* (1872).

De Mans anden væsentlige påstand om Nietzsches tekst gælder forestillingen om individuation: det menneskelige subjekt som et privilegeret synspunkt er en metafor, hvormed mennesket beskytter sig mod sin

betydningsløshed ved at påtvinge hele universet sin egen verdensfortolkning. Mennesket substituerer et sæt af betydninger, som reducerer det til en forbigående tilfældighed i den kosmiske orden, med et andet sæt betydninger, som støtter dets forfængelighed. Dette er en afvigende metaforisk substitution, af typen hvis jeg kalder min søn Achilleus, så bliver han nok en modig fyr. Men intet menneskeligt »selv« kunne blive til uden denne fejl (»error«), erklærer de Man, helt i overensstemmelse med sin fejlversættelse af Nietzsche.<sup>28</sup> Science fiction både i Østeuropa og Nordamerika har travlt med at fremstille hvordan et sådant tilvejebragt menneskeligt »selv« taber sin gyldighed uden for de antropocentriske områder. Men påstanden her er, at Nietzsche var stærkt optaget af sin samtids kulturelle problemer. Paul de Man synes først og fremmest at have været optaget af tekster.

Som svar på et muligt retorisk spørgsmål, som han i dette tilfælde ikke selv stiller, bemærker de Man: teksten, som hævder tilintetgørelsen af »selvet«, er ikke selv fuldbragt, men betragter sig selv som det centrum der frembringer bekræftelsen af »selvet«. »Selvet«s og centralitetens egenskaber udveksles i sprogets medium. At gøre det sprog, som benægter »selvet«, til centrum, redder »selvet« lingvistisk, samtidig med at sproget hævder »selvet«s betydningsløshed, dets tomhed som blot og bart en talefigur. Talefiguren kan kun fortsætte som »selv«, hvis den forskydes i den tekst der benægter den. Det »selv«, som først var sprogets centrum som dets empiriske referent, bliver til centrets sprog som fiktion, »selvet«s metafor. Det der oprindeligt var en enkel referentiel tekst bliver til teksten om en tekst. Dekonstruktionen af »selvet« som metafor ender ikke i den strenge adskillelse af de to kategorier, »selv« og figur, men i en udveksling af egenskaber som gør deres fælles fortsættelse mulig på bekostning af bogstavelig »sandhed«.<sup>29</sup>

»Ueber Wahrheit und Lüge« er altså en afmystificering af litterær retorik, siger de Man, men selv er den litterær og retorisk. Derefter er det et skinspørgsmål, når de Man skriver: »Betyder dette at det [Nietzsches essay] slutter med at glorificere litteraturen over for videnskaben?«<sup>30</sup> og selvfølgelig svarer: nej, »den er ikke mindre fyldt med bedrag fordi den erklærer sine egne bedrageriske egenskaber«.<sup>31</sup> Ikke desto mindre, de Man »glorificerer« lige så lidt litteraturen som Nietzsche gør, men i sin argumentation placerer han litteraturen over filosofien. Filosofien er en endeløs refleksion over sin egen ødelæggelse gennem litteraturen. Denne endeløse refleksion er selv én retorisk modus, eftersom det er umuligt for den nogensinde at undslippe det retoriske bedrag, som den tager afstand fra.<sup>32</sup> Tekstens klogskab er en forskudt selvdestruktion. Så er vi igen ved

det der kunne tages for de Mans foreløbige svar til Rorty: dekonstruktionen af metafysikken, eller »filosofi«, er en umulighed i samme udstrækning som den er »litterær«. Dette er imidlertid ikke konklusionen på det essay af de Man, som det ovenstående har gengivet nogle hovedpunkter i, men hører til konklusionen på det efterfølgende essay om Nietzsche, »Rhetoric of Persuasion«. Faktorenes orden er ikke ligegyldig, men delene i de Mans bog kan i vid udstrækning substitueres med hinanden. Den grundlæggende, ikke-ekspliciterede præmis ser stadig ud til at være: filosofi er retorik, altså litteratur.

Herefter skal jeg driste mig til en diskussion på trods af J. Hillis Millers kollegiale advarsel: hvis læseren tror, at han har en klar, distinkt og sammenhængende læsning af »Ueber Wahrheit und Lüge«, så har han glemt en eller anden vigtig del af teksten.<sup>33</sup> Det kræver, at der fremlægges en (påstået) klar og sammenhængende læsning af Nietzsches essay, men først nogle bemærkninger.

For det første kan man, sikkert kontroversielt, hævde, at de Mans allegoriske udlægning af Nietzsches essay er en fuldstændig omvendt af traditionel lingvistik. Ud fra de Mans forudsætninger hos Nietzsche kan man lige så lidt begrunde, at forestillingen om en empirisk referent er falsk, som man kan begrunde, at de Mans forestilling om afbrydelse af tekstens referentialitet er »sand« eller »u-sand«. Nietzsche skriver nemlig: »[...] auch unser Gegensatz von Individuum und Gattung ist anthropomorphisch und entstammt nicht dem Wesen der Dinge, wenn wir auch nicht zu sagen wagen, dass er ihm nicht entspricht: das wäre nämlich eine dogmatische Behauptung und als solche ebenso unerweislich wie ihr Gegenteil«. <sup>34</sup> Men i og med, at de Man sætter litterær diskurs som overordnet andre diskurstyper, synes han at være så dogmatisk som Nietzsche siger at man ikke skal være.

For det andet sker de Mans sætten litteratur lig med det retoriske adbagvejen, lige før det der her er kaldt hans foreløbige svar til Rorty: »Og eftersom man, hvis man ønsker at bevare termen »litteratur«, ikke burde tøve med at optage den i retorik, [...]«. <sup>35</sup>

Én måde at forholde sig til dette på er common sense filosofisk: påstanden om at alt sprog er metaforisk er på grænsen til det meningsløse. Én ting er at sige, at nogle sætninger, som er afvigende i forhold til et bestemt skema, er metaforiske i forhold til standardsætninger efter samme skema. Men hvis alt sprog er metaforisk, så er alt sprog afvigende, og det lyder meningsløst. Hvis vi ikke har sprog der som metaforisk kan kontrasteres med andre sprogeksempler som ikke-metaforiske, så er det svært at se, hvad der overhovedet kan menes med metaforisk. Efter dette

normalitetssynspunkt skulle der kunne skelnes mellem billedligt og bogstaveligt. Det er denne betryggende mulighed for at skelne, de Man gør op med, og efter hans påstand også Nietzsche. Arthur C. Danto skrev en gang på Nietzsches vegne, og uden at vide det også på de Mans: »Metaforer er sætninger som aldrig er bogstaveligt sande; ingen sætning er nogensinde bogstaveligt sand om det den er om; derfor er enhver sætning i en vis forstand metaforisk.« Men så tilføjede han, vel at mærke ikke på de Mans vegne: »i praksis (omend ikke i retorik) gør det ikke megen forskel om vi siger at ingen sætning er bogstaveligt sand eller falsk. Spørgsmålet er blot om vores sprog gør det muligt for os at klare os i tilværelsen, og hvis det gør det, så kan man ikke kræve mere af det. Kravet om at det derudover skal være bogstaveligt sandt er et filosofisk, ikke et realistisk eller praktisk krav.«<sup>36</sup> Måske er dette en banalisering af Nietzsche, men Dantos bemærkninger peger på dele af »Ueber Wahrheit und Lüge«, som de Man synes at have oversat. Påstanden er her, at Nietzsche har haft ikke blot filosofiske, men også praktisk kulturpolitiske hensigter med sit essay.

De Man kalder »Ueber Wahrheit und Lüge« den eneste færdige del af Nietzsches projekt fra 1870'erne, *Das Philosophenbuch*. Ud fra overvejelser over essayets komposition, som jeg skal komme ind på, kan der sættes spørgsmålstegn ved, om teksten faktisk er skrevet færdig. Men de Man gør teksten kortere end den i forvejen er, idet han ikke omtaler det beherskede menneske sidst i Nietzsches tekst, der da det styrtregner trækker frakken op om ørerne. Lidt ironisk kunne man sige, at det behøver de Man heller ikke, eftersom filosofien hos de Man er blevet til kunstner, og det er kunstneren i Nietzsches tekst han beskæftiger sig med. De Man behandler ikke begrebet og dets forhold til metaforen. I følge de Mans forudsætninger er det tilstrækkeligt at være enig med Nietzsche om, at sproget er metaforisk. Men Nietzsche siger mere end det.

Hverken de Man eller Hillis Miller har givet nogen præcis fremstilling af Nietzsches refleksioner over metafor og begreb i »Ueber Wahrheit und Lüge«. Hillis Miller anfører, at hvad Nietzsche kalder metafor i sin oprindelse er en katakres, en ulogisk eller ikke-logisk forbindelse. Den erstatter det ukendte X, som Nietzsche også betegner med det kantianske »Ding an sich«, med et tegn som hverken er bogstaveligt eller billedligt, og det er herved distinktionen mellem det bogstavelige sprogs sandhed og det billedlige sprogs løgn undermineres.<sup>37</sup> For de Man er metaforen der først, og som nævnt er metaforen en tre-delt *sproglig* størrelse. Joseph Riddels fremstilling er mere tilfredsstillende i forhold til Nietzsches tekst: ord er udtryk for nervestimuli, og alt derefter, sansning eller begreb,

består af metaforer over metaforer. Allerede den første metafor, ordet som udtryk for nervestimuli, tilhører betydningens område, er ureducerbart metaforisk.<sup>38</sup> Men heller ikke dette er tilstrækkelig præcist.

Nietzsches ræsonnement er struktureret sådan, at forløbet rækker fra anskuelse til abstraktion. Udgangspunktet er det mystiske X, bortset fra at benævnelsen af det er et begreb, og de led, som der derefter springes mellem er: overføring af nerveimpuls i et anskuelsesbillede (første metafor), dette anskuelsesbillede efterformet i lyd (anden metafor), dernæst bliver ordet/metaforen til begreb gennem identifikation og klassifikation.<sup>39</sup> Begreberne, som altså er metaforenes rester, bygges af menneskene efterhånden sammen til det Nietzsche kalder en »begrebs Himmel« eller en »begrebsdomkirke«, der bliver til anskuelsernes begravelsesplads, idet begreberne sammenbygges med matematisk kulde og strengthed.<sup>40</sup> Under hele denne udvikling virker det Nietzsche benævner som urformerne: tids-, rum- og talforholdene, som vi bringer ind som de former vi begriber tingene i. Disse former, som de Man i øvrigt kalder grammatiske, hvilket enten er en indsnævring i forhold til Nietzsche eller en udvidelse af grammatik-begrebet, er forudsætninger for den første (kunstneriske) metafordannelse, men skal også forklare hvordan der kan konstitueres en begrebsbygning af metaforene.<sup>41</sup> Dette løfte om forklaring indløser Nietzsche ikke i sit essay, men det kan i hvert fald konstateres, at for Nietzsche er tids-, rum- og talforholdene fælles for metaforer og begrebsbygninger. Begrebsbygning forstår han som en efterligning af de tids-, rum- og talforhold der findes ved metaforene. De Man derimod synes at operere med et kategorisk skel mellem metaforer og begreber.

Det er påfaldende at de Man udstrækker sproglighedens område videre end Nietzsche, selv om der ikke kan angives nogen præcis grænse ud fra Nietzsches essay. Desuden er metaforen hos Nietzsche ikke blot et retorisk fænomen, men skal også betegne anskuelsesbilledet. Dette tyder på, at de Mans metafor-begreb er et helt andet end Nietzsches, og hvor berettiget er det i så fald at anvende Nietzsches essay som en grundlagstekst i et projekt hvor metaforer og metaforiske funktioner har en afgørende rolle? Der er ikke tale om nogen ekspliciteret bearbejdning af Nietzsches metafor-begreb hen mod de Mans, men om en overtagelse af en, muligt upræcis, forståelse af hvad Nietzsche skriver om metaforen. Endelig ligger det klart i Nietzsches fremstilling, at alle begreber er udviklet af metaforer, men at ikke alle metaforer på et givet tidspunkt har udviklet sig til begreber. Denne selvfølgelighed peger på det centrale anliggende i Nietzsches essay, nemlig forholdet mellem metaforer og begreber på et givet tidspunkt i et givet samfund og de kulturpolitiske

problemer som dermed aktualiseres. De Man behandler kun metaforerne, ikke begrebernes funktion i udviklingen af kultursamfund, og slet ikke forholdet mellem metaforer og begreber på et bestemt trin i kulturudviklingen, f. eks. Nietzsches tyske samtid.

»Ueber Wahrheit und Lüge« består af et længere, relativt principielt afsnit og et sammenligningsvis kort afsnit der er relativt historisk konkret.<sup>42</sup> Følgende er et forsøg på at redegøre for strukturen i essayets tankegang.

Strukturen bygger fundamentalt på skellet mellem det ukendte X<sup>43</sup>, som mennesker intet kan vide om, og antropomorficeringerne, som mennesker behøver for selvopholdelsens skyld. Antropomorficeringerne står i forudsætningsforhold til hinanden: tids-, rum- og talforhold er forudsætning for metaforer og metaforer er forudsætning for begreber og begrebsbygninger, hvormed Nietzsche også må mene samfundsinstitutioner. Vi kender kun det vi selv tilføjer. Ganske vist kan vi ikke vide noget om dette X, men det er dog noget truende, ikke-menneskeligt (dette kan Nietzsche i følge sine egne præmisser strengt taget ikke vide). I Nietzsches tekst kommer dette ikke-menneskelige til udtryk i de antropomorficerede destruktionsmetaforer, som er isprængt teksten: den stadige flagren om flammen, hængende i drømme på ryggen af en tiger, en begrebskatedral på bevægeligt fundament, flydende vand.<sup>44</sup> Essayet fremhæver det risikable og ustabile i menneskets situation.

På dette grundlag samler Nietzsche opmærksomheden om metaforer, begreber og dertil svarende holdninger til menneskets udsatte position, digterens og filosofens.

Som det fremgår af citatet ovenfor (s. 15): inden for det antropomorfe område er metaforen først, dernæst udvikles begrebet af metaforen. Begrebet udvikles, fordi ordet ikke skal tjene til erindring om den helt igennem individualiserede oplevelse, som det skylder sin opståen, men skal passe på talrige, strengt taget ikke ens tilfælde.<sup>45</sup> Evnen til at opløse et billede i et begreb adskiller mennesket fra dyret. Hermed muliggøres det, der aldrig kunne lykkes under de anskuelige første indtryk: »at opbygge en pyramideformet [»pyramidal«] ordning efter kaster og grader, at skabe en ny verden af love, privilegier, underordninger, grænsebestemmelser, som træder frem over for den anden de første indtryks anskuelige verden som det fastere, mere almene, menneskeligere og derfor som det regulerende og bestemmende [»imperativische«].<sup>46</sup> Begrebet er metaforens rest og beskytter mod de pludselige indtryk, som river mennesket med sig bort, og som det ikke tåler. Menneskets byggegeni er beundringsværdigt, men ikke fordi det egentlig har noget

med sandhedssøgen at gøre.

Begrebsverdenen kan imidlertid ikke betvinge driften til metafor-dannelse, Nietzsche kalder den »menneskets fundamentaldrift«. <sup>47</sup> Den finder stadig nye virkeområder i myte og kunst og forvirrer begrebsrubrikkerne. Her er det ikke begreberne, men intuitionen der fører intellektet. Som var det en programerklæring for hans eget essay siger Nietzsche: mennesket forstummer, når det ser dem [intuitionerne], eller taler i lutter forbudte metaforer og uhørte begrebssammenføjninger, »for i det mindste skabende at svare til indtrykket af den mægtige aktuelle [»gegenwärtige«] intuition ved at sønderslå og forhåne de gamle begrebsskranker«. <sup>48</sup>

Udover at signalere sin egen fremgangsmåde peger Nietzsche her også på samfundenes udviklingsprocesser som en stadig vekslen af metaforer der stivner til begreber (institutioner), for så at (kunne) afløses af nye metaforer i opposition til disse begreber (institutioner), hvor disse metaforer selv stivner til begreber (institutioner). Begge er nødvendige, begreberne for samfundenes relative stabilitet, metaforerne for samfundenes fornyelse.

Modstillingen (og sammenføringen i en vekselvirkning) af metafor og begreb fører i det korte andet afsnit over i modstillingen af det fornuftige menneske og det intuitive menneske som typer. Men ikke i teksten til en tilsvarende sammenføring af typerne.

I det antikke Grækenland blev der grundlagt et kunstens herredømme over livet, da det intuitive menneske var mægtigere end det fornuftige. Men der er tidsaldre hvor det fornuftige og det intuitive menneske står ved siden af hinanden. <sup>49</sup> Hvis man nu går ud fra, at Nietzsche hermed tænker på sin egen tyske samtid, kan man så slutte, at han her vil propagere det intuitive menneskes herredømme i sin egen samtid? Hvis det er tilfældet kan det siges at svare til, at de Man overordner litteratur over filosofi, og så kunne de Man støtte sit projekt til Nietzsche. Men det er næppe tilfældet. De to typer fremstilles af Nietzsche sådan, at de begge har positive og negative sider og i en vis forstand kan supplere hinanden, svarende til den udviklingsmæssige nødvendighed af både metafor og begreb. Men denne supplerer er ikke fremstillet i teksten.

Det fornuftige menneske er angst for intuitionen. Det intuitive menneske håner abstraktionen. Den ene er lige så ufornuftig som den anden er ukunstnerisk. <sup>50</sup> De er begge i grunden forstillingskunstnere, idet de jo begge forholder sig antropomorferende. Men den ene laver sit mesterstykke i lykken, den anden i ulykken. Den fornuftige afværger ulykken, uden selv at kunne tiltvinge sig lykken. Den intuitive afværger ond og opnår lykke (»Erhellung«, »Aufheiterung«, »Erlösung«). <sup>51</sup> Men

det intuitive menneske lider hyppigere, fordi han ikke forstår at lære af erfaringen og igen og igen falder i den samme grøft.<sup>52</sup>

Hvis man går ud fra, at essayets mønster på det antropomorfe område er lagt med forholdet mellem metafor og begreb, og hvis man desuden regner med at målet må være både at undgå ulykken og opnå lykken, så nærmer Nietzsche sig her den typicerende fremstilling af en mennesketype, som medierer mellem det fornuftige og det intuitive menneske i en tid der ikke er græsk-antik, den tid han har villet skrive sit essay ind i. Efter tekstens skitsering af de to mennesketyper, den intuitive og den fornuftige, står en plads tom. Dette ligesom forskellige, mindre inkonsekvenser i fremstillingen, tyder på, at essayet ikke er skrevet færdig. Men essayet i sig selv repræsenterer begrebsanalysen såvel som den metaforiske fremstilling og er for så vidt en hybridform mellem litteratur og filosofi.

De Man ser ikke, at Nietzsches tekst peger på denne tredje type, måske fordi den uvejrsfilosof, der optræder sidst i essayet netop er en filosof der har glemt usandheden, at metaforen var der først. Men det er bemærkelsesværdigt, at de Man, der gør en del ud af at drøfte forholdet mellem litteratur og filosofi, ikke har fundet anledning til at drøfte digterfilosoffen som type.

Den perspektiviske pointe i »Ueber Wahrheit und Lüge« synes at være muligheden for at være filosof uden at have glemt u-sandheden, at metaforen var der først. På den måde ville filosofpen også kunne være kunstner.

Nietzsches tekst er en afmystificering af begreber (og institutioner), idet det hævdes at de oprindelig var metaforer, og at metaforer ikke er sande i nogen bogstavelig betydning. For de Man er teksten en afmystificering af litterær retorik, og dette er rimeligt nok. Men en afmystificering i streng forstand kan ikke finde sted, fordi der kun er et begreb om ikke-sandhed at sætte den litterære retorik i relation til. På dette grundlag kan det ikke lade sig gøre at vise, at litteratur er overordnet filosofi. Men det er muligt at påstå, at begreberne som oprindeligt metaforer ikke er i besiddelse af den forbindtlighed, som de optræder med i et givet samfund, at det der fremtræder, omend nok så autoritært, som »sandhed«, når det kommer til stykket, er »sandheder«.

Teksterne lyver formentlig, uanset om de er metaforiske eller begrebslige, men det kan ikke afgøres om de gør det eller ikke, for et ikke-antropomorft sandheds-begreb er umuligt at begrunde. Det ville være dogmatisk at sige, at antropomorfismer svarer til tingenes væsen, og hverken dette udsagn eller dets modsætning ville kunne begrundes. I samfundet er imidlertid »sandheder« i omløb, og hvis de tages for

»sandhed«, så er det en fejl (»Irrtum« eller for den sags skyld »error«). Dette er netop den fejl, som begås af filosoffen i Nietzsches tekst, som tror at han har objekterne for sig, mens det blot er antropomorfe metaforer han forveksler med tingenes væsen.

Hvis denne filosof nu læste »Ueber Wahrheit und Lüge«, så kunne han muligvis bringes til at spørge som Nietzsche i det stykke fra *Die fröhliche Wissenschaft* (1886), tretten år senere, som hedder »Inwiefern wir noch fromm sind«: »Man har nok begrebet hvor jeg vil hen, nemlig at det stadig er en *metafysisk* tro vores tro på videnskaben hviler på, at også vi der erkender i dag, vi gudløse og anti-metafysikere, stadig henter vores ild fra den brand, som en årtusindgammel tro har tændt, denne kristen-tro, der også var Platons tro, at Gud er sandheden, at sandheden er guddommelig. Men hvordan hvis dette blev stadig mere utroværdigt, hvis intet mere viste sig guddommeligt, det skulle da lige være fejlen (»das Irrtum«), blindheden, løggen [...]«<sup>53</sup> Hvad der til en tid er afvigende, kan blive standard til anden tid og på andet sted. Den kritiske mulighed kommer til syne, digterfilosoffens medvirken til nedbrydning af overleverede »sandheder« og dermed åbning for ny »frihed«. Nietzsches tekst åbner perspektivisk den forestilling, at når mennesket er blevet klar over sprogets, nærmere betegnet metaforens og begrebets virkeligheds-konstituerende funktioner, så bliver det også i stand til at acceptere begrebernes afløsning af nye metaforer der bliver nye begreber (institutioner), nye antropomorfe realiteter, uanset hvor skrøbelige de er.

I denne sammenhæng vender det af de Man dekonstruerede begreb om subjektet tilbage, men ikke som det metafysiske subjekt. Det metafysiske subjekt er af de Man ladet tilbage i udveksling med teksten som subjekt. Det tilbagekomne subjekt skal ikke opfattes som en erkendelsesmæssig perversion. Et bestemt subjekt er til stede fra det øjeblik, hvor der er bevidsthed om en betydning og det er også impliceret i begrebet handling.

Herefter kan en række udsagn hos de Man sættes på plads. Destruktionsmetaforerne i »Ueber Wahrheit und Lüge« skal fremstille den risiko, subjektet er udsat for i u-sandhedssituationen, men dette er ikke ganske enkelt den menneskelige situation som sådan. De Man taler om, at i følge Nietzsches tekst er kunstnerens plage og lykke begge resultat af hans tåbelighed.<sup>54</sup> Når han så hævder, at denne tåbelighed overføres til at være tekstens tåbelighed, overser han hvad det vil sige at være fornuftig i Nietzsches essay. Kunst er sand, men sandhed dræber sig selv, er altså negativ sandhed, resumerer de Man Nietzsche.<sup>55</sup> Ja, det gælder begrebet om ikke-sandhed, som i følge de Man fremvises retorisk af kunstneren fremfor af filosoffen. De kulturkonstituerende »sandheder« i Nietzsches

tekst ligger i den blinde plet hos de Man, lige som Nietzsches erklærede beundring for menneskets kulturelle byggegeni, som ikke bør opfattes ironisk. Man kan sige: teksten er en forskudt selvødelæggelse. Det siger de Man. Men i sammenhæng med sin kulturelle situation er den en *udskudt* selvødelæggelse.

Svarende til at Nietzsches essay med sin blanding af litteratur og filosofi, hvoraf den er en hybridform, benytter begrebsanalyse såvel som metaforisk fremstilling, og dermed repræsenterer den tredje mennesketype som kunne have været ekspliciteret sidst i teksten, har Nietzsche opbygget en fiktiv ramme om den platoniske filosofisk-pædagogiske dialog, som udgør hovedparten af hans *Ueber die Zukunft unserer Bildungsanstalten*.<sup>56</sup> Heri drager han de kulturpolitiske konsekvenser af de erkendelsesmæssige synspunkter i »Ueber Wahrheit und Lüge«.

Der er ingen tvivl om, at dette er en tematisk læsning af den slags de Man ville have afskyet. Men de Man forsøger at sætte den menneskeskabte verden, som Nietzsche var stærkt engageret i, uden for parentes. Herved kommer verden til at tage sig ud som tekstualitet. Men tekstualiteten er selv en figur, hvor forskellen mellem verden og tekst udviskes. Nietzsche fortolker ikke verden som ubegrænset tekstualitet. Hvis vi tager de Man delvis på ordet, så dekonstruerer Nietzsche det metafysiske subjekt-begreb og det metafysiske kausalitetsbegreb, men ikke det subjekt som indgår i udviklingen af kulturelle institutioner, og som skriver tekster. Han dekonstruerer det metafysiske sandhedsbegreb, men ikke den sociale, politiske, moralske verden. Nietzsche placerer sig historisk, de Man forsøger at løsrive ham fra historien.

Paul de Man har selvfølgelig selv kunnet se det påfaldende i, at filosoffer som Locke, Condillac, Kant, Rousseau og Nietzsche ligner hinanden stærkt, når han læser dem. En historiker, som sidder fast i traditionelle periodiseringsmodeller, finder det måske absurd, siger han.<sup>57</sup>

For de Man er det en mulig forklaring, at det 19. århundredes romantiske og realistiske erkendelsesteori, som hævdede en pålidelig subjekts- og repræsentationsretorik, har skjult den »sande« rationalisme for os, og at vor egen litterære modernitet har genetableret kontakten med den. De Man kritiserer teleologiske, romantiske, organicistiske historieopfattelser. Selv finder han det ikke muligt at gå fra den lokale læsning til bredere historie. For ham synes historien at bestå i allegorisering af tekstualitetens selvdestruerende virvar. Dette implicerer muligvis, at han arbejder med en skjult forestilling om historisk nødvendighed. Hvis det er tilfældet, så er det klart at han ikke kan afsløre det, for det ville være ensbetydende med at erklære sig for metafysiker. Hvis nødvendighed

er et afgørende kendetegn ved historie, så vil enhver historieopfattelse være en metaforisk fiktion.

Men nødvendighed og tilfældighed er ikke uforenelige begreber.<sup>58</sup> Der er plads til handling. Lentricchia erklærer: »Selv om vi skulle være enige om, at i denne verden af væg-til-væg-tekstualitet er aporien [de indbyrdes destruktive synspunkter i teksten] uundgåelig, [...] så må vi modsætte os at blive skubbet derhen, med mindre vi ønsker at finde os selv sammen med de Man og andre avant-garde kritikere på det område, [...] hvor al litteratur synkront og endeløst gentager den samme fortælling.«<sup>59</sup>

Det ser ud til, at de Man under begrebet det litterære eller det retoriske igen søgte at samle det der er blevet adskilt og institutionaliseret under den samfundsmæssige differentieringsproces, kunst, filosofi, politik, moral. Men dette forsøg er selv en institutionel aktivitet. Hvis det at skrive og læse er den eneste ukolonialiserede enklave for de intellektuelle<sup>60</sup>, så gælder det ikke nødvendigvis for de intellektuelle på universiteterne. Måske kan man påstå, at de Man med sin læseteknik dekonstruerede teksten og sig selv ud af eksistens, men jo altså ikke ud af den akademiske karriere.

## Noter

1. Richard Rorty: »Nineteenth-Century Idealism and Twentieth-Century Textualism«, i hans: *Consequences of Pragmatism*, Brighton 1982.
2. Paul de Man: *Allegories of Reading*, New Haven/London 1979, s. 16-17.
3. Rodolphe Gasché: »«Setzung«, and »Übersetzung«: Notes on Paul de Man«, i: *Diacritics*, vol. 11,4, 1981, s. 41.
4. Paul de Man: *Allegories of Reading*, s. 131.
5. Smst.
6. Smst., s. 148.
7. Smst., s. 226.
8. Stanley Corngold: »Error in Paul de Man«, i: Jonathan Arac, Wlad Godzich, Wallace Martin (udg.): *The Yale Critics: Deconstruction in America*, Minneapolis MN 1983, s. 91.
9. Paul de Man: *Allegories of Reading*, s. 151.
10. Smst., s. 71.
11. Smst., s. 47.
12. Jfr. Rodolphe Gasché: »«Setzung« und »Übersetzung«, s. 42.
13. David B. Allison: »Destruction / Deconstruction in the Text of Nietzsche«, i: William V. Spanos, Paul A. Bové, Daniel O'Hara (udg.): *The Question of Textuality*, Bloomington, Indiana 1982, s. 197.

14. Paul de Man: *Allegories of Reading*, s. 187.
15. Rodolphe Gasché: »*Setzung*« and »*Übersetzung*«, s. 45.
16. Paul de Man: *Allegories of Reading*, s. 74.
17. Smst., s. 118.
18. Smst., s. 77.
19. Smst., s. 126.
20. Christopher Norris: *The Deconstructive Turn*, London 1984, s. 98.
21. Paul de Man: *Allegories of Reading*, s. 108.
22. Jfr. Friedrich Nietzsche: *Werke III*, München 1966, s. 1441.
23. Paul de Man: *Allegories of Reading*, s. 111.
24. Smst., s. 100.
25. Jfr. Stanley Corngold: »Error in Paul de Man«, s. 92.
26. Frank Lentricchia: *After the New Criticism*, London 1983, s. 315. Lentricchia viderefører kritikken af de Man i sin *Criticism and Social Change*, Chicago/London 1983.
27. Nietzsche: *Werke III*, 2, Berlin, New York 1973, s. 374-75, jfr. Paul de Man: *Allegories of Reading*, s. 110-11
28. Paul de Man: *Allegories of Reading*, s. 111.
29. Smst., s. 111-12.
30. Smst., s. 113.
31. Smst., s. 115.
32. Smst., s. 115.
33. J. Hillis Miller: »Dismembering and Disremembering in Nietzsche's 'On Truth and Lies [sic!] in a Nonmoral Sense'«, i: *Boundary 2*, vol IX, 3, vol. X, 1, 1981, s. 52.
34. Nietzsche: *Werke III*, 2, s. 374.
35. Paul de Man: *Allegories of Reading*, s. 131.
36. Arthur C. Danto: *Nietzsche as Philosopher*, New York/London 1965, s. 43.
37. J. Hillis Miller: »Dismembering and Disremembering«, s. 45.
38. Joseph Riddel: »Neo-Nietzschean Clatter«- Speculation and the Modernist Poetic Image«, i: *Boundary 2*, vol. IX, 3, vol. IX, 1, 1981, s. 224.
39. Nietzsche: *Werke III*, 2, s. 373-74.
40. Smst., s. 376, 379-80.
41. Smst., s. 380.
42. Smst., s. 369-80 og 380-84.
43. Smst., s. 373, 374.
44. Smst., s. 370, 371, 376, 380.
45. Noget inkonsekvent skriver Nietzsche: »ikke ... men samtidig«, *Werke III*, 2, s. 373.
46. Smst., s. 375-76.
47. Smst., s. 381.
48. Smst., s. 383.
49. Smst.
50. Smst.

51. Smst.
52. Smst.
53. Friedrich Nietzsche: *Werke II*, München 1966, s. 344.
54. Paul de Man: *Allegories of Reading*, s. 115.
55. Smst.
56. Nietzsche: *Werke III*, 2, s. 133-244.
57. Paul de Man: »The Epistemology of Metaphor«, i: *Critical Inquiry*, V, 1978, s. 29.
58. Jonathan Arac: »Aesthetics, Rhetoric, History: Reading Nietzsche with Henry James«, i: *Boundary 2*, vol. IX, 3, vol. X, 1, 1981, s. 447-48.
59. Frank Lentricchia: *After the New Criticism*, s. 317.
60. Terry Eagleton: *Literary Theory*, Oxford 1983, s. 141.

## Efterskrift

Denne artikel blev afsluttet i september 1989. Siden har Henning Vanggaard besøgt *Nationale Forschungs- und Gedenkstätten der klassischen deutschen Literatur* i Weimar. Han har givet mig en beskrivelse, samt en fotokopi af Nietzsches manuskript til »Ueber Wahrheit und Lüge.«

Det er tydeligt, at der er tale om et fragment og ikke, som Paul de Man hævder, den eneste færdigskrevne del af Nietzsches projekt *Das Philosophenbuch*. Kapitel 2 af »Ueber Wahrheit und Lüge« følges af dispositionen til yderligere tre (evt. flere) kapitler og en slutning:

- »3. Schilderung des chaotischen Durcheinanders in einem mythischen Zeitalter. Anfänge der Philosophie als Ordnerin der Kulte, Mythen, sie organisiert die Einheit der religion.
  4. Anfänge der ironischen Stellung zur Religion. Neues Auftauchen der Philosophie
  5. usw. Erzählung.
- Schluß; Plato's Staat als überhellenisch, als nicht unmöglich. Philosophie erreicht hier ihre Größe, als Staatsgründerin eines metaphysisch geordneten Staates.«

Denne disposition er hverken trykt i Schlechtas eller Colli/Montinaris gængse Nietzsche-udgaver, men findes i Musarion-udgaven, som Paul de Man har citeret andre Nietzsche-tekster fra.

På dette sted fører det for vidt at spekulere nærmere over det mulige indhold i fragmentets fortsættelse. Blot tre bemærkninger: Nietzsches stikord til slutningen tyder på, at hans overordnede sigte har været kulturpolitisk, sådan som jeg har hævdet. Det må være misvisende kun at interessere sig for kunstneren i Nietzsches tekst, sådan som Paul de Man gør. Det er ikke usandsynligt, at

bemærkningen til slut om filosofien i en mulig fremtid indbefatter typen digterfilosof, som i følge min læsning er impliceret i den del af »Ueber Wahrheit und Lüge« som er færdig, og som Paul de man har behandlet på sin måde.