

# Bo Jørgensen

---

## Illusionens oprindelse - oprindelsens illusion - betydningsspillet mellem Nietzsche og Derrida

### *I. Oprindelsens illusion*

Ofte lokaliseres dekonstruktionens oprindelse til Derridas forelæsning ved en strukturalismekonference på Johns Hopkins University i 1966. Men det er ikke en oprindelse uden noget forudgående. Derrida formulerer dekonstruktionen i et opgør med Saussures sprogopfattelse. I Derridas optik er Saussures strukturalisme en 'logocentrisk' tankegang, idet den giver det talte ord forrang i forhold til skriften, hvilket igen er ensbetydende med en nærværstænkning, der knyttes sammen med den vestlige metafysik. Modtrækket er grammatologien. Det er en strategi, der skal afdække den logocentriske tænkningens udgrænsning af skriften. Derridas kritik af Saussure er eksemplarisk for hans dekonstruktion. På den ene side fremhæver han semiologiens kritiske rolle i forhold til metafysikken: væsentligst markeringen af "signifie og *signifiant* som to sider af en og samme produktion" og "den semiologiske funktions *differentiale* og *formale* karakter" (Derrida 1970: 242 & 243). På den anden side viser han, hvordan semiologien alligevel udfolder sig inden for og bekræfter den metafysiske tradition.

Den dekonstruktive revision af semiologien tager udgangspunkt i semiologiens tegnbegreb, og i at Saussure giver det talte sprog forrang frem for skriften. Der ligger i det strukturalistiske tegnbegreb: *signifiant/signifié* en forestilling om, at det er "muligt og rimeligt at tænke et *i sig selv gældende betegnet begreb* i det enkle nærvær for tanken" (Derrida 1970: 244). At man kan tænke tegnet hinsides betydningforskelle. Det er altså et spørgsmål om, hvad det er, der giver tegnet sin betydning. Er det udtrykkets repræsentation af et indhold - eller er det udtrykkets forskel (og lighed) i forhold til en række andre udtryk. Og da Saussure insisterer på en klar forskel mellem udtryk og indhold, så mener

Derrida, at det afspejler en metafysisk tænkning implicerende et 'transcendent signifié' - altså et signifié, der metafysisk rækker ud over den fysiske repræsentation, en essens uden for den sproglige fremtræden.

For Saussure er talen det naturlige udgangspunkt for hans semiologi. Denne naturliggørelse af talen tjener til at dække det faktum, som skriftsproget har sværere ved at skjule: at der er forskel på indhold og udtryk. Der er et nærvær i talen, en subjektets kropslighed, der skaber en illusion om et sammenfald mellem *signifiant* og *signifié*. Derved fastholdes et illusorisk begreb om sandhed, om overensstemmelse mellem det sproglige udtryk - og det, der siges noget om:

Ikke blot synes signifiant og signifié at forenes [i talen], men i denne sammenblanding synes le signifiant at udlette sig selv eller blive gennemskinnelig for at lade begrebet præsentere sig selv, som *dét* det er, uden henvisning til noget andet end dets eget nærvær, præsens. Le signifiants ydre, yderlighed, væsen synes reduceret. Naturligvis er denne en illusion, men en illusion over hvis nødvendighed en hel struktur, en hel epoke har organiseret sig. (Derrida 1970: 246)

I et forfatterskab som Derridas, der i den grad er fokuseret på ikke at tildele nogen tekst eller tale et overherredømme over noget andet, ville det være urimeligt at tildele et af hans værker en privilegeret status i forhold til de andre. Men essayet *Différance*, oprindeligt holdt som en tale for *Franske filosofiske selskab* i 1968, er et godt sted at begynde. Hvor Saussure skelner mellem sproget som et system, et statisk system af forskelle, så indvender Derrida, at systemet er et produkt af tidligere realisationer, hvorigennem det er blevet formet. En 'Hvad-kom-først?-hønen-eller-ægget-problematik'. Sprogsystemet er på en og samme tid et produkt af ytringer og en producent af ytringer. Dette er en paradoksal tilstand. Spørgsmålet om sprogets oprindelse er uløseligt, men nødvendigt uophørligt at stille. Det samme uløselige forhold finder man mellem bevidsthed og sprog. Uden sprog ingen bevidsthed, og uden bevidsthed intet sprog. Dette er så at sige *différance*-tænkningens udgangspunkt.

Det er for at fastholde denne cirkulære problematik omkring sprogbrug og sprogsystem, at Derrida indfører begrebet 'différance', hvor han bevidst fejlstaver Saussures 'difference'. Ordet fastholder skismaet mellem en systematisk produktion af forskelle (fra system til ytring) og en produktion af et system bestående af forskelle (fra ytring til system), idet det franske *diffère* både betyder 'at være forskellig' og 'at gøre forskellig'. I Derridas fejlstavning af Saussures differencebegreb samler sig en række væsentlige dekonstruktive aspekter. To af dem er helt centrale og kan i vid udstrækning ses som nærværende artikels omdrejningspunkter. Nemlig omvendningen af den duale forskel som dekonstruktivt greb. I *Différance* er det især tale/skrift, der får en tur i karrusellen; og

temporaliseringen af forskelstænkningen, der er afgørende for enhver refleksion over oprindelse.

Ved at tage udgangspunkt i begrebet 'difference' kridter han banen op for dekonstruktionen. Differancetænkningen er en undersøgelse af forskelle: forskellen mellem fornuft og sansning; subjekt og objekt; tid og rum; indre og ydre; eksistens og essens – forskellene er legio. Endvidere er differancetænkningen en hypotese om, at den vestlige tænkning har disse forskelle som sit eget grundlag – og at dette grundlag bygger på en illusion om nærvær, der opretholdes gennem en hierarkisering af termerne. Fx Platon, der giver idéerne forrang frem for fænomenerne, fornuften frem for sansningen, hvilket forøvrigt er helt centrale dikotomier for dekonstruktionen.

"Jeg skal tale om et bogstav" (Derrida 2002: 47). Således lyder den første sætning i Derridas foredrag. Det er bogstavet *a*. Når dette bogstav erstatter bogstavet *e* i *difference*, har det en rystende effekt. Ved at *aet* kun kan læses, ikke høres, foretager Derrida således et guerillaangreb på logocentrismen:

... at den markerede forskel i 'differ(ancen)' mellem *e* og *a* [...] unddrager sig synet og hørelsen, det antyder meget heldigt, at man her må finde sig i at være henvist til en orden, som ikke mere falder ind under det sansemæssige. Eller for den sags skyld under det fornuftsmæssige, under den idealitet, som ikke for ingenting er forbundet med objektiviteten ved *theorin* eller høren; man må her finde sig i at være henvist til en orden, som modstår filosofiens grundlæggende modsætning af sansemæssigt og fornuftsmæssigt. Den orden, som modstår denne modsætning og modstår den, fordi den holder den oppe, melder sig i en bevægelse af difference (med *a*) mellem to forskelle eller mellem to bogstaver, en difference som hverken hører til stemmen eller til skriften i gængs forstand ... (Derrida 2002: 50)

Ved at give skriften en forrang frem for talen foretager Derrida en omvendt af tale/skrift dualiteten. Dette er altså en unddragelse. I første instans en unddragelse fra den nærværsmetafysik, der sniger sig ind ved at tage udgangspunkt i talen, der jo knytter sig til det sanselige. Og i et videre perspektiv en unddragelse af selve den metafysiske tradition, der netop er afhængig af en opretholdelse af forskelle. Differancen unddrager sig den dualistiske tænkning og i videste forstand *væren*: "... differancen *ikke er*, ikke eksisterer, ikke er et nær-værende (όν) [...], at den hverken har eksistens eller essens." (Derrida 2002: 51).

Det andet væsentlige aspekt ved at stave *difference* med *a* er, at det kommer til at henvise til en temporalisering af forskelstænkningen, "idet *aet* umiddelbart kommer fra præsens participium ('differant') og bringer os nærmere den

igangværende differeren” (Derrida 2002: 55). Hvor Saussures *différance* udgør et system, så er Derridas *différance* på en gang et system af forskelle og en produktion af forskelle, det er en mediumform af passivt og aktivt. I forbindelse med denne mediumform rejses spørgsmålet om oprindelse:

Det, som skrives *différance*, er altså bevægelsen af spil, som, gennem noget der ikke kun er en aktivitet, ’producerer’ disse forskelle, disse virkninger af forskelle. Det betyder ikke, at differancen, som producerer disse forskelle, kommer før dem i en simpel og i sig selv umodificeret, indifferent præsens. Differancen er den ikke-fulde, ikke simple, ’oprindelse’, forskellenes differante og strukturerede oprindelse. Navnet oprindelse passer derfor ikke mere til den. (Derrida 2002: 59)

Différance er altså en måde at tænke produktion, uden at der er noget, der producerer. Virkning uden årsag. Således søger dekonstruktionen at undslippe enhver forestilling om oprindelse - det kunne være tanken om Gud - samtidig med, at den fastholder aktivitet, bevægelse, produktionen som en grundvilkår ved betydningsdannelse.

Et sidste aspekt ved *différance* er ordets tvetydighed, der viser et træk ved Derridas stil. Nemlig den grundlæggende mistillid til entydighed i sproget. Derrida skriver med en bevidsthed om, at han ved hvert ord indtænker sig i en metafysisk tradition. Og som en konsekvens deraf må han samtidig undergrave muligheden for entydighed, for afsluttethed.

## II. *Illusionens oprindelse. Nietzsche: differ(ence)*

Nietzsche tænker i modsætninger. Hans første bog, *Tragediens fødsel* (1999), tager udgangspunkt i den antagelse, ”at kunstens udvikling er knyttet til dupliciteten af det apollinske og det dionysiske” (Nietzsche 1999: 40). Denne ’duplicitet’ kan indledningsvis tjene som et eksempel på Nietzsches differ(ence)tækning. Nietzsche bestemmer den græske tragedie som en ’parring’ (Nietzsche 1999: 40) af disse to elementer. Men hvad der er mere interessant i denne artikels optik er, at han gør den ene oprindelig i forhold til den anden og at man kan følge, hvordan ét modsætningspar overtages af et andet.

For Nietzsche er det dionysiske det oprindelige, det er selve ’verdensviljen’ som kraft, hvori alle grænser ophæves; således også forholdet producent/produkt: ”Mennesket er ikke længere kunstner, det er blevet kunstværk: her, i rusens skælven, er det hele naturens kunstmagt, der åbenbarer sig til det ur-Enes salighed og tilfredsstillelse” (Nietzsche 1999: 44). Over for det dionysiske virker det apollinske, det fornuftige, rationaliteten – i sidste ende filosofiens,

sprogets, tænkningsens guddom – som en tolkning af det dionysiske, der side-stilles med musikken. Men det er en utilstrækkelig tolkning:

Musikkens verdenssymbolik er det derfor ikke på nogen måde muligt at nærme sig udtømmende med sproget, idet musikken henviser til urmodsigelsen og ursmerten i det ur-Ene hjerte og følgelig symboliserer en sfære, der ligger over al fremtrædelse og før al fremtrædelse (Nietzsche 1999: 44).

Så selv om de to aspekter virker ”i gensidig potensering” (Nietzsche 1999: 55), så er det også klart, at det apollinske kun er en afspjeling af det dionysiske. Og netop af dette forhold affødes den storslåede græske tragedie. Men som tiden går, overtages denne modsætning af en anden: ”Dette er den nye modsætning: det dionysiske og det sokratiske, og på den gik den græske tragedies kunstværk til grunde” (Nietzsche 1999: 93). Det sokratiske er en ophøjelse af rationaliteten til princip. Det før afledte gives forrang. Endvidere knytter der sig et asketisk ideal, en benægtende og fornægtende væren, til det sokratiske. Vi genkender her Platons idealisme, hvor fænomenerne er skyggebilleder af idéerne og sanserne et forstyrrende element - og fornuften er vejen til det sande, det gode, det smukke: det oprindelige. Det er netop denne metafysiske konstruktion, Nietzsche hævder at afsløre gennem sin analyse af den græske tragedie. Metafysikken er en illusion – og han viser, hvordan illusionen har sin oprindelse i en omvendning af det oprindelige forhold mellem dionysisk/apollinsk.

Den bevægelse, Nietzsche foretager, består skematisk betragtet af tre led: 1) Konstateringen af en oprindelighed, nemlig tilstedeværelsen af det ur-Ene; 2) beskrivelsen af en ’duplicitet’, hvor den ene del (det apollinske: fornuften, sproget, logos) er et supplement til den anden (det dionysiske: viljen); 3) en omvendning af denne duplicitet, idet det, der før var et supplement (det apollinske), hævder sig som en oprindelighed (det sokratiske). (Foreløbigt bruges *supplement* ikke som en dekonstruktiv term. Et supplement er jo ifølge Derrida affødt af en mangel i det oprindelige, der derfor ikke kan være autentisk – altså en oprindelsens uoprindelighed. En sådan udlægning af Nietzsche gemmes til senere i artiklen).

Nietzsche følger et tilsvarende skema i *Moralens oprindelse* (1993), om end fokus er lidt anderledes. Hvor *Tragediens fødsel* var et skrift, der viste den græske tragedies ’stivnen’ i metafysikken (bevægelsen fra det dionysisk/apollinske til det dionysisk/sokratiske), så er udgangspunktet i *Moralens oprindelse* kritikken af samtidens moral – og skemaet bliver da en bagudrettet begrebsoptrævling tilbage til det moment, hvor moralen blev til: ”*hvilken oprindelse* har i grunden vort godt og ondt” (Nietzsche 1993: 17). Nietzsche tager her udgangspunkt i værdierne god/ond:

Man tog *værdien* af disse 'værdier' for givet, som en kendsgerning, som noget hinsides ethvert spørgsmålstegn. Hidtil har man da heller ikke tvivlet det ringeste derom eller tøvet med at regne 'den gode' for mere værd end 'den onde', mere værd i betydningen: til fremme, nytte og trivsel for mennesket i det hele taget (herunder for menneskets fremtid). Hvad nu, om det omvendte var sandheden? (Nietzsche 1993: 21)

Citatet er eksemplarisk for det fokus, jeg indtil videre har lagt på Nietzsches differ(ø)nce-tænkning. Det demonstrerer omvendingen af en begrebsmodsatning, der i sin nuværende form fremtræder som et værdihierarki. Men citatet illustrerer også nødvendigheden af at benytte den ubestemte betegnelse differ(ø)nce foreløbigt, idet Nietzsche antyder muligheden af at erstatte en (illusorisk) sandhed med en autentisk sandhed: "Hvad nu, om det omvendte var sandheden?" (Nietzsche 1993: 21). En tanke, der ikke umiddelbart kan være i overensstemmelse med Derridas differance-tænkning – da det jo blot er at lade en metafysisk sandhed afløse en anden.

Nietzsche foretager en omvendning af god/ond-dikotomien på samme måde, som han viste, hvordan den græske tragedie stivnede i metafysikken. Dette gør han ved at arbejde sig tilbage til 'moralens oprindelse'. Oprindeligt var der "en triumferende sigen ja til sig selv" (Nietzsche 1993: 39). Dette var udspringet til en 'fornem moral'. En moral, der manifesterede sig i en anden dikotomi, nemlig god/slet. En moral der ikke var underlagt ressentiments-menneskets undertrykkende nagfølelse, som det blev tilfældet med god/ond. En moral, hvor det har...

været *de gode* selv, det vil sig de fornemme, mægtige, højerestående og højsindede, der følte og værdsatte sig selv og deres gøren som god, nemlig som modsætning til alt lavt, lavsindet, gement og pøbelagtigt. Først ud fra denne *distancens pathos* har de så taget sig ret til at skabe værdier og til at udmønte navne på værdierne [...] *dét* er oprindelsen til modsætningen 'god' og 'slet'. (De herskendes ret til at give navne går så vidt, at man ville kunne tillade sig at opfatte selve sprogets oprindelse som de herskendes magttryk: de siger 'det er det og det', de besegler enhver ting og hændelse med en lyd og tager den ligesom i besiddelse). (Nietzsche 1993: 27-28)

Den oprindelige moral er knyttet til et aristokrati. Den er en positiv bestemmelse, en given navn til sig selv; et navn, der fungerer "ligefremt og især usymbolsk". (Nietzsche 1993: 33). Nietzsches siger det om *ren/uren*, hvor det *rene* oprindeligt betegner en helt bogstavelig *renlighed* – og først senere glider

ind i metafysikken og bliver til eksempelvis religiøse begreber. Altså en udfyldelse af det samme skema.

*Det gode* har en oprindelse, der kan sammenlignes med det dionysiske. Begge knyttes til vilje, henholdsvis til 'verdensviljen' og – her i citatet – til 'de herskendes magtytringer'; en magtytring må være en sammensmeltning af sprog og vilje. Og begge karakteriseres på en måde, der umiddelbart modsætter sig en begrebsliggørelse. Det dionysiske betegnes, idet det paralleliseres til musikken, som umuligt "at nærme sig udtømmende med sproget", mens *det gode* betegnes 'usymbolsk'. Endvidere noteres det, at denne oprindelse også er sprogets oprindelse. Men begrebsliggørelsen sker. 'Herrernes moral' afskæres fra det usymbolske og begrebsliggøres. Dette sker gennem 'slaveopstanden i moralen'. Den er en omvendning af dikotomien god/slet, således at den kiasatisk bliver til god/ond (det, der før var *god*, bliver *ond*; det, der før var *slet*, bliver *god*):

Altså lige omvendt af den fornemme, der forud og spontant konciperer grundbegrebet 'god', nemlig ud fra sig selv, og først derudfra skaber sig en forestilling om 'slet'! Dette 'slet' af fornem oprindelse og det andet 'ond' fra det umættede hads bryggekedel – det førstnævnte en efterfølgende frembringelse, et vedhæng, en komplementærfarve, det sidstnævnte derimod originalen, begyndelsen, den egentlige *gerning* i konceptionen af en slave-moral – hvor forskellige fremstår de ikke, de to ord 'slet' og 'ond', tilsyneladende modstillet det samme begreb 'god'! Men det er *ikke* det samme begreb 'god': tværtimod må man spørge sig selv, hvem der egentlig er 'ond' efter ressentiment-moralens mening. I al strenghed er svaret: *netop* den 'gode' i den anden moral [som jo må være den første moral genealogisk betragtet], netop den fornemme, den mægtige, den herskende, blot omfarvet, blot omtydet, blot omvendt set gennem ressentimentets giftøje. (Nietzsche 1993: 17)

Hvad der før var knyttet til magt, vilje og derfor kunne kalde sig 'god', det er nu blevet 'ondt'. Og vedhængen 'slet' til det oprindelige 'god' har nu hævet sig op til selv at være 'god'. Skemaet fra *Tragediens fødsel* er nu gentaget: 1) Oprindelse: Tilstedeværelsen af det ur-Ene – (magtytring); 2) fordobling: Beskrivelsen af en 'duplicitet', hvor den ene del ('slet') er et supplement til den anden ('god'); 3) omvendning, hvor det, der før var et supplement ('slet') hævder sig som en oprindelighed ('god'). Skemaet beskriver illusionens genealogi. Og i den beskrevne omvendning af et værdihierarki opstår den metafysiske illusion. Det er denne omvendning, Nietzsche spoler tilbage – han spiller simpelthen filmen baglæns, for at nå til oprindelsen, til illusionens oprindelse.

Skemaet kan fyldes ud med en række andre dikotomier; særligt én pådrager

sig dog opmærksomhed, da den kan ses som matrice for alle de andre, nemlig fornuft/følelse, således som det fremstår i *Afgydernes ragnarok*: ”Fornuften’ er årsagen til, at vi forfalsker sansernes vidnesbyrd. For så vidt sanserne viser tilblivelsen, forgåen, vekslen, lyver de ikke [...] ’Den tilsyneladende’ verden er den eneste ene: den ’sande verden’ er blot *tilføjet gennem løgnen*.” (Nietzsche 1998: 37). Den metafysiske illusion skyldes fornuftens ’forfalskning’. Denne forfalskning opstår, når den enkelte ting eller følelse hives ud af temporaliteten, den vekslende verden, og ind i ’den sande verden’, stivnet i forestillingen om uforgængelighed.

### III. ”Hvad er altså sandhed? En bevægelig bær af metaforer...”

Ligheden mellem Nietzsches strategi og Derridas differancetænkning træder efterhånden tydeligere frem. Begge iagttager et værdihierarki. Begge retter et opløsende angreb mod dette hierarki via omvendingen. Og begge sætter (værdi)forskellen i spil i temporalitetens udflyden. Men samtidig træder en forskel også tydeligere frem: Spørgsmålet om oprindelse besvares forskelligt – eller der kan i hvert tilfælde uddrages to forskellige svar af deres tekster.

Derrida forsvare gramma frem for logos, idet al oprindelse er illusorisk: ”Differancen er den ikke-fulde, ikke-simple, ’oprindelse’, forskellenes differante og strukturerede oprindelse. Navnet ’oprindelse’ passer derfor ikke mere til den.” (Derrida 2002: 60). Nietzsche derimod finder en oprindelse, verdensviljen, det ur-Ene, magtytringen, selve ’sprogets oprindelse’. Men hvis det var så enkelt, så måtte Derrida affærdige Nietzsche som metafysiker, men det er det ikke: ”’Al sandhed er enkel’ – er det ikke en dobbelt løgn?” (Nietzsche 1998: 23).

I afsnittet om Derridas *Differance* udelod jeg, hvad han skrev om Nietzsche – en manipulation for klarhedens skyld. Hvad Derrida skrev, var (blandt andet): ”Er hele Nietzsches filosofi ikke en kritik af filosofien som aktiv indifferens i forhold til forskellen, som a-diaforistisk system af reduktion og repression?” (Derrida 2002: 68). Altså en kritik af filosofiens ligegyldighed med forskelle, en gøren forskellene lige-gyldige:

Vi kan altså med differancen benævne denne ’aktive’ uoverensstemmelse, i bevægelse, af forskellige kræfter og kræfters forskelle, som Nietzsche modstiller hele den metafysiske grammatiks system overalt, hvor det bestemmer kulturen, filosofien og videnskaben. (Derrida 2002: 69)



Nietzsches filosofi er altså præcist et mod-spil til metafysikken, til et(hvert) system. Min udeladelse betød altså et offer af spillets kompleksitet til fordel for den skematiske klarhed, og dette må suppleres. Med udgangspunkt i Derrida: *Spurs* (1979) og *White Mythology* (1986) og i Nietzsches *Om sandhed og løgn i udenommoralske betydning* (1995) vil jeg vise de to hovedaktørers indskrevethed i hinanden.

*Spurs* har undertitlen *Nietzsche's styles*. Den er blandt andet en redegørelse, endskønt dette tørre ord næppe yder Derridas associerende og tvetydige stil retfærdighed, for Nietzsches brug af *kvinden* som metafor i sine værker. Sådan som Derrida læser Nietzsche her, fremstår han som fuldbåren dekonstruktivist. Fokus rettes bort fra oprindelserne, fra viljen osv. og mod kvinden som metafor for sandheden: "For ham [Nietzsche] er sandhed som en kvinde" (Derrida 1979: 51). Kvinden er netop ikke en oprindelighed, hun er ikke en essens: "Der findes ikke en essens af kvinde, eftersom kvinden ophæver, hun vender sig bort fra sig selv." (Derrida 1979: 51). Sammenlign et kort øjeblik dette citat med et tidligere brugt Nietzsche-citat: "[den] herskendes magttrykning ... besegler enhver ting og hændelse med en lyd og tager den ligesom i besiddelse" (Nietzsche 1993: 28). Kvinden bortleder, manden tager i besiddelse – det er denne spillebane, hvor sandheden sættes på/i spil, som Derrida kridter op. Derrida-citatet forsætter:

Ud af dybderne, endeløse og uudgrundelige, omslutter og forstyrrer hun alle spor af essens, af identitet, af tilhørsforhold. Og den filosofiske diskurs, blændet, støder på grund og trækkes ned i det dybdeløse dyb til sin ruin. Der findes ikke en sandhed om kvinde, men det er på grund af sandhedens misvisende divergens, fordi usandhed er sandhed. Kvinde er blot et navn for denne usandhedens sandhed. (Derrida 1979: 51)

Det peger her på en langt mere radikalt opløsende bevægelse, end den jeg skematiserede tidligere. Den er paradoksalt ('dybdeløse dyb', 'usandhed er sandhed'); en forvrængning af enhver idealisering, som knytter sig til stilen: "Det er umuligt at adskille spørgsmålet om kunst, stil og sandhed fra spørgsmålet om kvinde." (Derrida 1979: 71). Betydningerne kan ikke adskilles. Det er det træk ved Nietzsches stil, der gør oprindelsen uoprindelig. Kvinden er det samme som differancen, den er på én gang forskel, produktion af forskel og udsættelse. Kvinden som begreb, fx feminismen, er ikke denne difference, det er kvinden som sproglig strategi, som metafor, som stil, som gramma – der gør forskellen (læs: differancen):

For omvendingen, hvis den ikke er ledsaget af en diskret parodi, en skrivestrategi, eller pennens forskelssættelse eller afvigelse, hvis der ikke er en stil, en overordnet stil, er dette i sidste instans blot det samme, intet andet end en højroret deklara-tion af antitesen. (Derrida 1979: 95)

Omvendingen er altså ikke nok. Det tidligere skitserede skema, der vender vær-dihierarkiet om, indskrives sig altså i en tilsvarende tænkemåde, ind i metafysik-ken.

En yderligere undersøgelse af såvel Nietzsches som Derridas metaforopfat-telser kan belyse sagen nærmere. Metaforen spiller en central rolle i denne tekst, både som tema og i Nietzsches egen stil. Tematisk indtager metaforen den plads, *det dionysiske* havde i *Tragediens fødsel* og som *det (fornemme) gode* havde i *Mo-ralens genealogi*. Den er en art oprindelighed. Nietzsche taler om 'anskuelsesme-taforer' eller 'første metaforer': "En nervepirring, først og fremmest overført til et billede! Første metafor. Billedet bliver efterformet i lyd. Anden metafor." (Nietzsche 1995: 102). Dette er altså sprogets oprindelse, der hvor det berører tingene og følelserne. Det er først, når denne berøring underlægges fornuftens kontrol, at forbindelsen går tabt. Oprindelsen stivner i begrebet, i 'skemaet':

Alt, hvad der adskiller mennesket fra dyret, afhænger af denne evne til at forflyg-tige de anskuelige metaforer til et skema, dvs. at opløse et billede til et begreb. I disse skemaers råderum er noget nemlig blevet muligt, som aldrig før har kunnet lade sig gøre under de første, anskuelige indtryk: at opbygge en pyramidal orden efter kaster og grader og at skabe en ny verden af love, underordninger, grænse-bestemmelser – en verden, der nu træder op mod den anden anskuelige verden med de første indtryk og kan hævde sig som det mere faste, almene, bekendte, menneskelige og derfor også som noget regulerende og imperativisk. (Nietzsche 1995: 104)

Vi ser her skemaet for Nietzsches metafysikkritik gentaget. En begrebsrealisme som hos fx Platon skaber en falsk verden, som hævdes sand på bekostning af den oprindelige, og således fortrænger og udgrænser den. Det er en me-tafysikkritik, men det er ikke umiddelbart en egentlig dekonstruktion, da den indskrives sig i den samme tænkemåde, sådan ville Derrida sige, hvis kritikken ikke sker med stil, er det intet andet end en 'clamorous declaration of the anti-thesis'. (citeret ovenfor). Derridas metaforbegreb er langt mere radikalt end Nietzsches. Men trækker så også Nietzsche ind i denne radikalitet.

Først forskellen i deres metafortænkning, citatet er fra Derrida: *White Mythology: Metaphors in the Text of Philosophy*, hvis titel taler for sig selv, med den tilføjelse at *White Mythology* er en metafor for den vestlige metafysik:

Den primitive mening, den originale, og altid sansemæssige og materielle, figur ... er ikke præcist en metafor. Det er en form for transparent figur, svarende til en bogstavelig betydning. Det bliver til en metafor når den filosofiske diskurs bringer det i omløb. Samtidig glemmes den første mening og den første erstatning. Metaforen ses ikke længere, og den tages for den egentlige mening. (Derrida 1986: 211)

Hvor metafor simpelthen betyder overføring for Nietzsche, så er det i Derridas diskurs en overføring mellem termer – og ikke fx mellem sansning og billede. Dette er interessant, da det kan ses som et udtryk for deres refleksioners jurisdiktion. Nietzsche lader simpelthen sit metaforbegreb række videre. Hans refleksioner kommer tættere ved en verden, der er nærværende: Mennesket som natur, mennesket som dyr.

Men metaforen spiller ikke bare en tematisk rolle i *Om sandhed og løgn i udenom-moralsk betydning*. Det er også en skrivepraksis. Hvor Nietzsche bruger begrebet i dets blotte og bare etymologiske betydning som *overføring*, så praktiserer han det således i den stilistiske. Begrebet *metafor* bruges metaforisk, når han siger, at ”sandheden er en bevægelig hær af metaforer”. Det er netop denne praksis, der har Derridas særlige bevågenhed, såvel hos Nietzsche, som i filosofien generelt. Man kunne også rejse spørgsmålet på en række andre måder: Kan metaforen bringes ind under filosofiens domæne? Har filosofien overhovedet et domæne uafhængigt af metaforen? Derrida ville svare nej: Og han ville lade Nietzsche svare nej.

I *Spurs* opstiller Derrida tre ’positioner’, kvinden kan indtage og indtager hos Nietzsche. De to første er begge indskrevet i metafysikken, i den fallogocentriske sfære (og hvad det fører med sig af metafysik) – henholdsvis som bekræftelse og benægtelse. ”Kvinden ... er en dobbelt kastrering, en som sandhed, og en som usandhed” (Derrida 1979: 97). Den tredje derimod undslipper det metafysiske: ”kvinde anerkendes og bekræftes som en bestyrkende kraft, som en omstøder, en kunstner, som dionysisk. Og det er ikke længere manden, der bekræfter hende. Hun bekræfter sig selv, i og af sig selv, i manden.” (Derrida 1979: 97). Kvinden er metaforen (og manden så begrebet). Citatet kan læses som et udsagn om metaforer hos Nietzsche – og i filosofien generelt: I den første position er metaforen underlagt begrebets dominans, positionen kunne være Platons. Den anden position er metaforens destruktive rettedhed mod begrebet, dette kunne være Nietzsches tematiske metafysikkritik. Den tredje position undslipper dominansen, metaforen bekræfter sig selv. Som differancen er den produkt og produktion, en produktion af afstand, hinsides subjekt/objekt. Den bliver dionysisk, kunstnerisk, heterogen, pluralistisk – og dybt pa-

radoksal. Dyb i sig selv. Dette er den derridask dekonstruktive Nietzsche. Eller med andre ord: når Nietzsche benytter begrebet 'metafor' metaforisk for sprogets oprindelse, så får han en gevinst. Metafor betyder overføring, hvis denne gøres til en oprindelse, som vi har set det gjort, så er det en oprindelse, hvor der er gået noget forud. Hvis metaforen er sprogets oprindelse, så er det altså en uoprindelig oprindelse. Og denne paradoksalitet opstår netop på grund af den metaforiske praksis i Nietzsches stil.

### *Litteratur*

- Derrida, Jacques (1970): "Semiologi og grammatologi" i *Strukturalisme – en antologi*, København: Rhodos.
- Derrida, Jacques (1979): *Spurs – Nietzsches Styles*. Chicago: University of Chicago Press.
- Derrida, Jacques (1986): "White Mythology: Metaphor in the Text of Philosophy" i *Margins of Philosophy*. Chicago: University of Chicago Press.
- Derrida, Jacques (2002): *Differance*. Frederiksberg: Det lille forlag.
- Nietzsche, Friedrich (1993): *Moralens oprindelse*. Frederiksberg: Det lille forlag.
- Nietzsche, Friedrich (1995): "Om sandhed og løgn i udenommoralsk betydning" i *Den unge Nietzsches lidelser*, Højbjerg: Hovedland.
- Nietzsche, Friedrich (1998): *Afgudernes ragnarok*. København: Gyldendal.
- Nietzsche, Friedrich (1999): *Tragediens fødsel*. København: Gyldendal.