

# Manfred Frank

---

## Anskuelsens ophævelse i metaforens spil\*

Det forekommer aparte at anklage en disciplin for 'sanseløshed' (Nietzsche 1958, bd. III, 425;<sup>1</sup> anklagen retter sig mod 'filosofien' i alle dens discipliner), der gennem sit navn bekender, at den tager anskuelsens parti. Undertiden (og særligt i nyere tid) har man sågar formodet, at *æstetikken* skulle være egnet til at yde modstand mod afsanseliggørelsen, som bedrives i den nyere tids videnskab, netop fordi æstetikken – efter den klassiske forståelse – selv tilhører filosofiens system. På den anden side forbinder anskuelsens formodentligt befriende opposition til begrebstænkningen begge relater i en dialektiks aksiologiske bånd, hvor den ene defineres i forholdet til den anden. Kan den poetologiske interesse i en styrkelse af anskuelsens rolle<sup>2</sup> håbe på resultater, når den tiltror sin problemstilling den traditionelle semantiks modsætningspar? Det er denne tvivl, som er afsættet for de følgende overvejelser.

### I

Med begrebet 'æstetik' plejer man – siden den idealistiske epoke – ikke at betegne en teori om sanserne eller fornemmelserne. Som æstetikens genstand gælder 'det *Skønnes* omfattende *Rige*' (Hegel 1955, 49) og særligt det Skønne som kunst. Det Skønne er imidlertid aldrig anskueligt givet på samme måde som et objekt, der bliver sanseligt iagttaget. Det eksisterer som en appel til indbildningskraften, der på ejendommelig vis fastholder midten mellem den konkrete sansning og tænkningen uden at indoptage disse grænselände. Det, der giver sig for sanserne i et æstetisk objekt (fx fordelingen af penselstrøgene og lærredets kornethed; lyd, tonehøjde, takt og partitur), er til stadighed træk, der netop ikke kvalificerer genstanden som referent for æstetiske eller også bare

interpretatoriske domme (jf. Solger 1969, 3, 10, 19, 49). Genstandens ‘mening’ eller dens skønne ‘form’ ser snarere ud til at henvise det æstetisk intenderede til refleksionen; sådan som det imaginære – til forskel fra det virkelige anskuelseobjekt - deler den fuldkomne transparens med begrebet, hvilket ganske vist - og det forhindrer dets reduktion til begrebet – aldrig redder det fra sin kvasi-anskuelige mangfoldighed (jf. Sartre 1940).

Talen om det æstetiskes anskuelighed hævder sig således som *metafor*: den over-fører sanseligt på ikke sanseligt. Den mest almene definition heraf – også indbefattende metonymien – giver Aristoteles:

Metaforen er overførelsen (*epiphorâ*) af et navn taget andetsteds fra (*onômatos al-lotriou*). Overførelsen sker enten mellem slægten og arten (*apò tou gênos epì eîdos*) eller mellem arten og slægten (*apò tou eîdous epì tò gênos*) eller mellem en art og en anden (*apò tou eîdous epì eîdos*) eller med grund i en lighed (*è katà tò análogon*) (1457b).

Således fungerer også den *imaginære aisthesis*<sup>3</sup> metafor som analogon for en bevidsthed, der ikke selv kan være egentlig sanseligt lavet. Dobbeltbundetheden i det germansk-romanske etymon: *Sinn/sens*<sup>3</sup> – som ‘sansefølelse’ og som ‘betydning’, med blik for såvel signifikanten som for signifikatet – og de i denne tvetydighed samtidigt markerede betydninger ved yderligheden (organ) og det indre (gemyt, art, formål); den imellem disse formidlende ‘bevægelse’ eller ‘retningsgivning’ (*inclinatio, directio, propensio*) af den ene mod den anden, samt ligeledes den deri begrundede virtuelle intelligibilitet af det ‘sanselige’ – denne regulerede flertydighed ved tegnet ‘*Sinn*’ garanterer muligheden for en sådan overførelse sågar i ét ords enhed.

Dette er allerede gennemført i en grundtekst i den vesterlandske tænkning, nemlig i Parmenides’ læredigt. ‘Dette var,’ siger Friedrich Schlegel, ‘teoretisk filosofi: den *rene anskuelses* filosofi’ (1958 ff., bd. XI, 109). Det værende (*ón*) – præsens participium til det mangetydige verbaludtryk ‘væren’ (*eînai*) - er oprindeligt genstand for et anskueligt forlydende. I hvert fald henviser etymologien bag udtrykket *noein* (ligesom også *theorein*) til den sanselige anskueliggørelses semantiske sfære.<sup>4</sup> Da imidlertid Væren-overhovedet i en Er-sigen (som kopulativ eller veritativ væren) – hvilket Parmenides under hånden befattede sig med som genstands-nominet ‘ón’ med bestemt artikel – ikke ville kunne formå at være objekt for en nok så almen anskuelse (simpelthen fordi prædikative udtryks betydning ikke refererer til genstande), lader meningen med hans påstand sig kun redde under den betingelse, at udtrykket ‘noús’ bliver taget som en ikke-sanselig iagttagelse i den overførte betydning: som en *intel* anskuende anskuen, ja som en ikke-*anskuen*.

Denne metafor – som i overførelsen af et anskueligt genstandsforhold til en ikke-genstandsmæssig (prædikativ) tænkning desuagtet ikke fornægter sin hermeneutiske oprindelse, hvad særligt Schelling igen og igen har gjort opmærksom på (1856-1881, I. afd., bd. 10, 151)<sup>5</sup> – denne metafor altså (for så vidt den ophæver ubevidst i bevidsthed, væren i refleksion), er den noget som helst andet end *sprogets metafor overbovedet?* I hvert fald forekommer den at være konstitutiv for semantikken i det vesterlandske epistème. Ikke kun for Hegels *Logik*, som eksplicit knytter an til Parmenides (jf. Tugendhat 1970, 140-142; 1976, 44 ff., 350 f.), men for en mængde af udtryk, ‘der til at begynde med kun betyder (betød) noget rent sanseligt (og som nu er blevet) overført til noget åndeligt. ‘*At fatte*’, ‘*at begribe*’,’ siger Hegel, ‘i det hele taget mange ord, som forholder sig til viden, har med hensyn til deres egentlige betydning et rent sanseligt indhold, som altså derpå bliver forladt og udskiftet med en åndelig betydning’ (1955, 397; jf. allerede Kant, *KdU* § 59, B 257).

Når vores spørgsmål efter meningen med talen om poetiske ‘billeders’ anskuelighed bevæger sig i den meningshorisont, som den filosofiske grammatik har forudskikket (og hvorledes skulle vi talende kunne undgå den meningshorisont?), så bevæger vi os følgelig selv i det metaforiske terræn. Anvendelsen af termen ‘anskuelse’ forviser en urokkelig logik følgelig til betydningen (om det nu er som begreb eller som ide), og den henviser til den som til sin sandhed, for så vidt det sanseliggjorte udtryk på den ene side i enhver mulig kontekst kun fungerer som et uegentligt navn (*ónoma allótrion*), der underlægger sig signifikatets formynderskab, og på den anden side for så vidt, at metaforens højeste værd – i det mindste for Hegel – grunder i at ‘ophæve’ eller sågar ‘udslette’ ‘erindringen’ i dens sanselige oprindelse. Berninis skulptur af den ekstatiske hellige Theresa er ganske vist et sigende eksempel på tvetydigheden i den ‘ophævelse’ af det sanselige, som metaforen har sørget for: i den yderste ekstase forekommer ånden at være tættest på at berøre det, som den mener at have overskredet (jf. Lacan 1975, 70-71). Hvorom alting er, så bestemmer orienteringen mod refleksionsmodellens aksiomatik anskuelsesmomentet til at blotlægge den forkastelige side af forskellen.

Skulle Nietzsches anklage om ‘sanseløshed’ betyde dette, så peger han på et strukturmoment ved enhver tale, der har grund i metaforen. Den aristoteliske definitions kontekst fremviser allerede denne semantiske tendens: Metaforen er først og fremmest en figur ved *léxis* (talen), men den har kun sin eksistensberettigelse ved den omstændighed, at de ikke-sanselige *diánoia* (tanken) ikke kan ytre sig umiddelbart og følgelig er henvist til en sanselig stedfortræder (1456 a). Schopenhauer eftergør ubevidst det skriftræk, når han i placeringen af metaforen, og det er for hans vedkommende den operative metafor, siger: ‘Fornuft kommer af forlydende, hvilket ikke er synonymt med høren, men

som betyder indoptagelsen af de tanker, der bliver meddelt gennem ordene' (1973, bd. 1, 75). Dernæst er metaforen et foretrukket og efter nogle poetologers mening sågar det tilstrækkelige<sup>6</sup> særkende ved en grundlæggende antropologisk evne: den poetiske *mimesis* (*tò eú metaphoreîn tò tò hómoion theoreîn estín*; 1459 a); den fungerer kun under forudsætning af en præstabiliseret konsensus mellem den fysiske og den intelligible 'betydning'. For det tredje funderer Aristoteles ikke denne det sanselige og betydningens *homónoia* i et forhold, der er dem begge overgribende, men i den teleologiske retningsgivning af udtrykket mod dets (udtrykkelige) *sandhed*, for så vidt som anskuelsens *mimesis* er forpligtet på *mímema'en* ved en idé's *di' homóiosin* og som sådan følgelig radikalt uselvstændig (jf. 1448 b og 1. kap. af *Retorikkens* tredje bog). Kun under denne forudsætning kan Aristoteles kalde digtningen mere almen – 'philosophóteron kai spoudaióteron' – end historien forstået som helheden af de tilfældige, de enkelte og de empiriske begivenheder (*Poetikken*, 1451 b); en kompliment, som må lede digtningen videre til sin herre: det filosofiske epistème.

Denne formidlende status (hvor intuitionen henvises til begrebet) beholder metaforen frem til den hegelske poetik. Den er ligesom vævet ind i denne tenderen mod begrebet som mod sin sandhed, for så vidt som det ubetinget hører med til dens udstyrelse, at det 'egentlige' udtryk, som den repræsenterer gennem et anskueliggjort nomen, forbliver mednærværende (Kurz/Pelster 1976, 58-59). Anskuelsesmomentet er grundlæggende kun gennemsigtigt i en for udtrykket 'billedliggjort forstand' (Hegel 1955, 397), hvilket er det eneste, som sammenligningens operation handler om.

Naturligvis indhenter den sig nogle vanskeligheder, som stiller metaforen tilbage i den retoriske tropologis tradition.<sup>7</sup> De vigtigste indvendinger er bekendte: Metaforer hører ikke til blandt benævnelsens former, men blandt prædikationens; de udfylder ikke nødvendigvis blot en ornamental eller ekspressiv-duplikatorisk – men derimod en semantisk innovativ – funktion. Max Black, Mary B. Hesse og i særdeleshed Paul Ricoeur har beskrevet dette detaljeret: Den betydning, som metaforen har stiftet, sker gennem spændingsforholdet mellem alle den figurative udtales termini og henviser slutteligt til meningssammenhængen i en hel tekst, i hvis historie den grunder (Ricoeur 1976, 45 ff.).

Således opfattet er metaforen den handling, som foretager en semantisk nybestemmelse af et overleveret udtryk og igennem dette en fastlæggelse af et nyt henvisningsforhold. Den nye betydning fungerer nu i den synkrone helhed af et sprogs semantik og ser ud til simpelthen at have ophævet erindringen om sin oprindelse. – Faktisk erkender man i sprogspillet om nybestemmelsen af et tegn det aristoteliske spor fra *metaforen som refleksion*: for at kunne benævne en 'ny' betydning (hvis nærvær der ikke sås tvivl om), må tegnet forskyde sit hidti-

dige indhold. Som tegn forbliver det imidlertid den repræsentative fordobling af denne betydning, som det blot er bærer af.

Det aristoteliske synspunkt, at metaforen kan omgås til fordel for et nærmest autentisk nærvær af den hele mening, havde i læren om *verbum proprium* for eftertiden kun behovet for kodificering. Siden da er det blevet en gængs opfattelse.

Det kommer på mange måder til udtryk i barokkens poetikker, i oplysningsens, ja endnu i den klassiske epokes. Metaforen om 'sindbilledet' er allerede sigende. Bacons og Lockes princip 'omnia per sensum' – der havde så stor indflydelse på begrebet om læring ud fra levende anskuelse hos pædagogerne fra Comenius til Pestalozzi – blev også accepteret der, hvor betydningen ikke blev anset som den eneste kilde til erkendelse (fx i Leibniz' teori om den 'intuitive erkendelse'). I følge Lessing er 'den anskuende erkendelse [...] klar for sig selv', mens 'den symbolske [...] låner sin klarhed fra den anskuende' (1967, II, 31). I overensstemmelse med opfattelsen i alle de poetikker, der var svorne tilhængere af denne tese, yder digtningens sprog den anskuelige (Joh. Jakob Breitingen tager metaforen på ordet og siger: den maleriske<sup>8</sup>) re-præsentation af almene idéer, hvis oprindelige nærvær ganske vist også kan opnås uden denne omvej gennem en tilsvarende *Anstrengung des Begriffs*, mens den 'gemene sludder' (efter anvisning fra sådan noget som Opitzens *Deutscher Poeterey* [1624]) udelukkende skal formidles over sansningen (jf. til dette problem Walter Benjamin 1974, 348-349). Gottscheds *Critische Dichtkunst* (Leipzig 1730) betjener sig udtrykkeligt af 'ikklædelses'-metaforen: Digteren, der jo alligevel kontrollerer udfoldelsen af sin indbildningskraft gennem sin forstand (sådan som han underordner den æstetiske fornøjelse under 'det gavnlige'<sup>9</sup>), vælger sig en 'lærerig moralsk sætning', som ikklædt en hændelses fantastiske væv nu 'står ganske øjensynligt for sanserne'.<sup>10</sup> Herder bestemmer den 'digteriske indbildnings' funktion gennem dens opgave 'at indhulle abstrakte sandheder i billeder' (1877 ff., bd. I, 443). Han, som man dog ikke let ville kunne anklage for at have tænkt ringe over det poetiske ords værdi, er ligeledes af den opfattelse, at man gør digtningen en bjørnetjeneste, når man rykker den 'ind i den strenge sandheds område' (l. c., 440). I *Emile* skriver Rousseau:

Unge mennesker, kom dog aldrig med tørre fornuftsslutninger. Iklæd fornuften en krop, når I vil gøre den mærkbar. Lad fornuftens sprog gå gennem hjertet, så det kan gøre sig forståeligt (1970, 657).

På lignende måde synger Gellerts fabel om bien og hønen poesiens lovord:

Du siehst an mir, wozu sie nützt  
Dem, der nicht viel Verstand besitzt,  
Die Wahrheit durch ein Bild zu sagen.

[Du ser på mig, hvortil poesien nytter  
Jeg, der ikke besidder megen forstand,  
At sige sandheden gennem et billede. O.a.]

Også i de emphatiske formuleringer i det såkaldte *Ältesten Systemprogramm des deutschen Idealismus*,<sup>11</sup> eller hos Friedrich Schlegel, klinger fordringen om æstetisk eller mytologisk anskueliggørelse af idéen *ad usum populi* til.<sup>12</sup> Til stadighed er dog det sanselige tegn kun hin pyramide, i hvilken en betydning er lagt på sin bære (Hegel), eller hin åbning, gennem hvilken fantasiverdenen stråler:

Thi gennem sanseverdenen ænser betydningen kun som gennem ord, kun som gennem halvgennemsigtig tåge, fantasiens land, som vi tragter efter (Schelling 1856-1881, I/3, 628).

Endnu Walter Benjamins idé om en henvisningssammenhæng mellem sagsindhold og (filosofisk) sandhedsindhold står i det refleksionsfilosofiske paradigme om metaforen: kunstværket strækker sig fra det anskuelsmæssiges afgrund op til 'idéens'<sup>13</sup> reddende område, og 'lader sin uskyld erkende udelukkende der, hvor det flygter til sandhedens alter' (Benjamin 1974, 211). Og selv hvor kunsten bliver forpligtet på en redning af det sanselige (som det delvis sker i klassikkens symbolisme, men også i nyere poetiker), består dens værdighed dog kun i dens evne til at hjælpe en betydning, som overskrider det sanselige selv, til sin fremtrædelse. Det er hemmeligheden bag den digteriske *all-egorie*, at den taler om noget *andet* end sig selv: dette andet er imidlertid dens *sandhed*.

Vi finder her et vilkårligt antal eksempler på et anskuelsebegreb, som kun tilsyneladende opholder sig på den side af demarkationslinjen, som adskiller den fra begrebet. Når fx Schelling fejrer anskuelen som 'det højeste i den menneskelige ånd, som det, hvorfra først alle vore øvrige erkendelser låner deres værdi og realitet' (1856-1881, I/1, 355) – Fichte og Schopenhauer var grundlæggende af samme opfattelse<sup>14</sup> – så var han sikker på, ved således at lovprise en evne, at have efterladt oppositionen mellem anskuelse og begreb bag sig som en syntese af den reelle og ideelle virksomhed (selvom syntesen

selv stod som 'eksponent' for en overvejende realitet). Her, som i de forudgående barokke og klassicistiske poetikker, beror re-præsentationens mekanisme på den sikre forudsætning ved uforeneligheden af de to medier. Det 'åndelige bånd mellem ursandheden og kunsten'<sup>15</sup> er anvist til den metafysiske harmoni mellem anskuelse og begreb. Også Alexander Baumgartens tale om en 'sanselig, altså anskuelig fuldkommenhed' gør krav på sådan noget, da jo den æstetiske anskuelse, såfremt den blev tænkt abstrakt, dvs. i modsætning til begrebet, ud fra sig selv slet ikke ville kunne disponere over fuldkommenhedens begreb.

Forudsætningen i en implicit intellektualitet ved anskuelsen forklarer også til en vis grad privilegeringen af synssansen i den – særligt på ikke-visuelle iagttagelser – overførte anskuelsesmetaforik. Ingen anden sans er jo på samme måde forpligtet på en volitiv kontrol af intellektet end lysmodtageligheden. Husserl talte om den 'attentionale Modus' (*Husserliana*, bd. X, 130), i hvilken genstanden her skulle være givet – givet nemlig, som udsondret fra en strålekrans af utematiske medpræsentheder. I strålekransens indskrænkning, indenfor hvilken der udelukkende bliver set skarpt, findes der *ipso facto* en leddelt synsverden indpræget: som syns-betydning vævet ind i det synliges tekst og følgelig utænkelig uden et forhold til kategoriale akter.

## II

Valget af mine eksempler må vel nærmest frembringe det indtryk, at det for mig – af klare grunde – handler om at fremlægge den strømkreds, i hvilken anskuelse og begreb bliver forbundet, som fuldstændig lukket. Faktisk er denne forestilling og den tradition, som den voksede ud af, jo ikke forblevet uimodsagt. Kant har i det mindste brudt kontinuiteten i disse forestillinger, som har fundet vej ind i den poetologiske diskurs, gennem sin fraspaltning af anskuelsesevnen som en selvstændig erkendelseskilde i forhold til forstanden, hvilket har været så følgerigt for den nyere æstetik. Den kobling af det sensitive og det kognitive moment, som den klassiske repræsentationsteori om anskuelsen forudsatte, fik nu en ganske egen og højst kompliceret mekanisme at sikre; det var den, som Kant i sin 'transcendentale deduktion' forsøgte at afgive regnskab for.<sup>16</sup> Jeg vil ikke her diskutere den teoretiske apori, som Kant havner i ved dette skridt (Maimon, Fichte, Schelling og særligt Jena-romantikerne har på forskellig måde set den som hans filosofis *prōton pseudos*, der ganske vist kostede en partiel tilbagevendning til forestillingen om en repræsentativ intellektualitet ved anskuelsen).<sup>17</sup> I vores sammenhæng er det, der tæller, kun Kants påstand om, at anskuelsen 'på ingen måde har brug for tænker-

ningens funktioner' (*KrV*, A 91); der skulle således findes forestillinger ganske uafhængigt af, om jeg tænker dem eller ikke. (At sådanne forestillinger følgelig ikke kan tilskrives et subjekt, som Kant gør det, kan her ligeledes forblive uden for diskussionen.) – Denne teoretiske præmis stiller imidlertid anskuelsen fri til at overtage en funktion, som den i den moderne poetik fra dag ét hævdes at have: det er dens absolutte uigennemtrængelighed for begrebet, der preller af på anskuelsen, som anskuelsen i alle henseender rager op over, og som den kan foreholde produktionen af en potentiel uendelighed af eksegetiske sanseprojektioner.

Kant håbede på atter at kunne bringe denne – for ham uvelkomne – polysemi ved den 'æstetiske idé' (*KdU*, B 192-193, 239-240 ff.) under kontrol derved, at han udså sig det skønne (pga. dets umotiverethed gennem sansningen, pga. dets frigjorthed fra empiriske teleologier og pga. dets reflekterende 'udadskuen' mod det idéelle) til at skulle *symbolisere* den for anskuelsen uopnåelige fornufts-idé (l.c., § 59, 253-254 ff.). (Karakteristisk er en anmærkning i hvilken han betoner: 'det intuitive ved erkendelsen' skal 'mod sættes det diskursive ([dog] ikke det symbolske)' (l.c., B 256 Anm.). Gennem dette tilbagegreb til den klassiske metafor-teori (*hypotyposis di' analogon*) forsøgte han at generobre sin opdagelses forbindelse til anskuelsens refleksionsfilosofiske paradigme, der efter det (imidlertid mere virkningsfulde) romantiske mellem spil senere forekom beseglet i Hegels *Æsthetik*. Nogle af Kants formuleringer – som fx dem, der betegner smagen som 'en vurderingsevne ved anskueliggørelsen af sædelige idéer (formidlet over en vis analogi ved refleksionen over dem begge)' (*KdU*, B 263 u.) – besværges, når alt kommer til alt, den aristoteliske drøm om metaforen (i kraft af den *lighed* mellem relaterne, der tænkes i den) som en skjult syllogisme. Schelling og Schopenhauer fulgte ham et godt stykke hen ad denne vej: den første med sin originale tese om, at der i 'dommen [...] ikke (bliver) sammenlignet begreber med begreber, men [...] begreber med anskuelser' (Schelling 1856-1881, I/3, 507-508); den anden, idet han forpligtede den i digtekunsten almindeligt anvendte metafor på at fungere som den stedfortrædende 'anskuelige repræsentant' for begrebernes 'abstrakte almenhed' (Schopenhauer 1973, bd. 1, 340 [= § 51]). Flirten med forestillingen om anskuelsen som en uegentlig reduplikation af et autentisk indre er ikke til at tage fejl af. Alligevel formår den metaforiske *analogi* ikke at erstatte det rigide identitetsbegreb; lige så lidt opnår den skemaets demonstrative strenghed. Mimesis'en (og opmærksomheden på mimetiske ligheder) belaver sig under den æstetiske fornøjelse kun med, at den *in actu* lader det komme til syne, som ellers ikke *in actu*, men udelukkende i sin meget vellignende dublet (*dans son double très ressemblant*), i sin *mimema*, giver sig til kende' (Derrida 1972a, 285).



På trods af denne efterfølgende korrektur, forbliver opdagelsen af hin gædefulde itu-slåning, der adskiller analogien fra identitetsforhold såvel som fra den skematiske subsumtion, Kants historiske bidrag til metafor-teorien.

Jena-kredsens teoretikere og Schelling, men også Schleiermacher og Solger, benytter sig af den heri indbefattede opskrivning af anskuelsen som grund til at døbe den ikke disponible selvforudsathedsværen ved selvbevidstheden i en transrefleksiv 'værens' navn (stadig forpligtet på den joniske metaforik). Den autonome udlægning af væren sørger poesien for, som derved avancerer til 'den første og højeste af alle kunstarter og videnskaber' (Fr. Schlegel, 1958 ff., bd. III, 7), ja til det 'eneste og sande organon og samtidig dokument for filosofien' (Schelling 1856-1881, I/3, 627-628), idet poesien opnår en værensudlægning, som intet begreb kan overbyde (selvom den er grundlæggende ustabil og revokabel for fremtidige fortolkninger; jf. Benjamin 1974, 7-122).

### III

Grænserne for repræsentationens traditionelle skema er dermed kommet i fare: Der gives ingen adækvat mimesis mere. Novalis og Friedrich Schlegel rehabiliterede allegori-begrebet; det betød nu, at væren grundlæggende bliver overgået af en værens-fremstilling, der i kunstværket – med ironi som stilmiddel – tillige medindarbejder bevidsthedens egen inadækvathed (jf. Frank 1972, 28 ff., 120 ff., 222 ff.). Dermed er der bragt en situation i stand, i hvilken man grundlæggende kan stille spørgsmålstegn ved anskuelsesbegrebet, som heller ikke Kant uden videre kunne redegøre for. Den æstetiske frembringelse bliver 'abstrakt' uden – og det er nyt i dialektikkens oppositive automatik – at gå i retning af det klassiske 'begreb'. Den poetiske 'écriture' selvstændiggør sig i det omfang signifikatet stivner i signifikanten.<sup>18</sup> Metaforens 'hjerstesten' – metaforen for sjælen, der er blevet materiel – låser 'digterens strube' inde, med en vending, som Celan har lånt hos Mallarmé (Mallarmé 1974, 237; Paul Celan 1975, bd. 1, 248). Fra digterens mund strømmer ikke længere med selvfølgelighed den pure æter af usanselig betydning, som stemmen kun betjener sig af som et uvæsentligt medium, og som modtageren må 'fornemme' uden at blive mindet om 'høre'-kravet fra signifikantens materialitet: Betydningen selv bliver klang, ja den bliver – som det er påfaldende i den såkaldte 'konkrete poesi' – til et grafem og i sin grænseværdi sågar til en genstridig ting.

Nietzsches tanker over *Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinn* lader måske endnu tydeligere repræsentationsparadigmets vendepunkt komme til syne end romantikernes tekster (der i enkelte træk ikke var mindre radikale, i andre måske enddog havde større fremsyn). Nietzsche vender – i en simpel 'forvridnings'-

bevægelse<sup>19</sup> – retningsførmelsen i forholdet mellem anskuelse og begreb om, idet han gør begrebet afhængigt af den hele anskuelse.<sup>20</sup> Metaforen er nu ikke mere denne lille omvej, som begrebet tager over anskuelsen for at gøre sig forestilbar, altså heller ikke den uegentlige (bundet af det lignendes aksiologi) repræsentant for det ikke-sanselige, men dettes oprindelige – og først i anvendelsen som *post festum* intersubjektivt skematiserede – væremåde. Grundende heri forbliver enhver term i en konstitueret grammatik principielt omgivet af betydningspotentialiteter, som metonymisk undergraver den toneangivende eller normale anvendelse af syntaks og semantik. Jaques Lacan bekræfter dette, når han siger, at strukturen i *la chaîne signifiante* bringer lys over den mulighed, 'at jeg kan betjene mig af den nøjagtig i den udstrækning, hvor dens sprog (*langue*) er fælles for mig og andre subjekter, dvs. som dette *langue* eksisterer med henblik på at kunne betegne *alt andet* end det, som det siger' (1966, 505). I det øjeblik er 'sandheden' ikke længere et arkimedisk punkt, fra hvilket helheden af en given 'parasemisk sammenhæng' (Saussure) kan samles til en stående syntese. Den er langt snarere 'en bevægelig hær af metaforer, metonymier, antropomorfismer, kort en samling menneskelige relationer, der poetisk og retorisk er blevet forøget, overført, besmykket og som gennem lang tids brug forekommer et folk at være faste, kanoniske og forpligtende: sandhederne er illusioner, om hvilke man har glemt, at det er hvad de er, mønter [her rammer Nietzsche en sammenligning, som Marx betjente sig af i *Kritik der politischen Ökonomie* (Berlin 1971, 109 ff., 113-114) - mønter], der har mistet deres billede og nu kun beragtes som metal, ikke mere som mønter' (Nietzsche 1958, bd. III, 314).

Ganske vist holder Nietzsche fast i, at begrebet 'som *tilflugtssted for en metafor*' (l. c., 315), besørger omsætningen af en nervepirring og i sidste ende kun er den mest abstrakte gestalt af hint indiske maya, altså hint net, der udspandt det levendes selvopholdelses- og forøgelsesdrift – i lighed med den freudske 'driftsrepræsentant' – for i anskuelsens medium at foregive sit mål i forstillelsens form (*dissimulatio voluntatis*). Her sniger den af *metaforens autonomisering* tryllebundne repræsentationisme sig ind på ny. Den røber sig i Nietzsches tale altid og igen gennem karakteristikker af metaforen, der selv adlyder en ikke gennemskuet metaforik. I de tidlige skrifter viser dette sig i den frimodige brug af termini som 'symbol' eller 'objektivation' eller viljens 'udtalen-sig' (her lægger Nietzsche sig åbenlyst under Schopenhauers beskyttende vinge); senere i talen om bevidstheden som 'spejlbillede' af ånden, som et 'middel og *værktøj* i (livets) tjeneste', om alle forestillingers flyden 'ud af denne *ene kilde*', om 'transfigurationen' af den kropslige affektion til den åndelige form, ved at skelne mellem det 'virkelige forløb' og 'bevidsthedsfænomenet', om den 'sande verden' som gentagelsen af den tilsyneladende osv. (Nietzsche 1945, 100, 72, passim; 1958 bd. III, 901, 895, 455, 673, 689, passim).

Samtidig vidste Nietzsche naturligtvis, at den autonome metafor ikke kan beskrives på ret vis i en grammatik, der støtter sig til sandhedsteorien: den mangler dog sammenligningens spil, der har mistet sin målestok og som funderede identiteten, ja bare det sammenlignedes lighed, som en sandhed.<sup>21</sup>

Denne grænse stødte Aristoteles flygtigt på, da han behandlede de (lige- som absolutte) metaforer, der ikke relaterer sig til nogen parallelt medført sammenligningsdublet (*Poetiké* 1457b); og de teoretikere, der tog diskussionen op med katakresens særlige tilfælde, gerådede fra start af i ikke ubetydelige vanskeligheder i forsøget på at subordinere sammenligningen under skemaet: du Marsais og Fontanier kalder den et 'misbrugsfænomen' (jf. Derrida 1972a, 305-306), for så vidt den ikke kun supplerer fejlen ved en leksikaliseret 'egentlig betydning'.

#### IV

Men hvad sker der – sådan bliver det nu tid at spørge – med metaforen og helt alment: med digtningens symbolsprog, når der ved 'overførelsens' hængsel dukker et irreducibelt, mangfoldigt udspring op (l. c., 291)? Tabet af det 'egentlige' kommer til at løse det poetiske 'billede' fra enhver repræsentans, ja selv fra den i 'ligheds'-begrebet endnu medtænkte betvingelse af en mangfoldighed af betydning gennem det samme, for at lade det eksistere videre som den pansemiske (altydende) signifikant, således som Lacan forstår den. Den mimetiske ligheds bånd mellem det sammenlignede skal ikke nødvendigvis engang have været ufindelig; men *begrebets refleksion af sig selv i sin anskuelse ser sig afbrudt af barrieren af en uovervindelig alteritet*, som også i overførelsens bevægelse lader sin intermittens' klinge glide ind. Demarkationslinjen, der spalter *signifiant'en* og *signifié'en* fra hinanden, lader sig nu ikke længere overvinde gennem repræsentationens fripas. – Mistroen, som den vesterlandske videnskabstænkning altid har rettet mod den metaforiske tales sanselige mangel på præcision, åbenbarer en dyb viden om den latente subversive kraft ved en refleksion, hvis ene relat glider fri af det andets herredømme og altså ikke på tilforladelig vis 'genspejler' det. Det er slemt nok, at metaforen som en 'transfiguration' (Nietzsche) af 'sanselige attributer', hvis sandhedsværdi 'netop derved geråder i et tvivlsomt lys' (jf. Aristoteles, *Topika* V, 3, 131b 20-30), forfejler refleksionens gennemsigtighed og dermed ikke har ret til at bebo de eksakte videnskabers sprog. *Skulle nu i anledning af en spørgen til metaforen også refleksionsmetaforen ('genspejling') komme under mistanke for ikke at kunne begrunde sine momenter sammebed som sandhed?*

Jacques Derrida har henvist til den bedrageriske grund, som dette tilsyneladende urokkelige basisteorem i det moderne hviler på (dets 'evidens' frem-

maner ganske vist selv 'anskuelsen' på en figurativ måde). Man kan nemlig hverken tænke metaforen uden at forudsætte simpel selvbevidst identitet (ellers kunne det ene relat ikke være sikker på at få øje på *sig selv* i det andet), eller se bort fra, at denne identitet ikke er sig umiddelbart nærværende, men derimod må beskikke den anden som vidne til sin lighed-med-sig-selv. I denne form har allerede Hölderlin formuleret aporien.<sup>22</sup> Fichte, som han forholder sig til, opdagede ganske vist, at den andens vidnesbyrd er akkrediteret gennem identitetens prærefleksive kendskab til sig selv. Alligevel formåede han ikke at bryde den cirkel, som består i at binde distinktheden ved tanken 'Jeg' (dets *begreb*) til forskellen på mindst to signifikanter, der er profileret over for hinanden,<sup>23</sup> idet han samtidig ville omgå deres spaltethed gennem det umiddelbare kendskab til deres ikke-distinktion (*anskuelse*) (jf. Pothast 1971, 39 ff., 54 ff., 67 ff.; samt Frank 1977, 98 ff.).

Fichtes refleksionsmodel røber sin metaforiske herkomst gennem de termini, som den betjener sig af: Han taler om en anskuelse (den udmærkes ved momentet af umiddelbarhed og ikke-forskel), der alligevel 'samtidig' fører sin egen for-sig-væren med sig: begrebet, som bestemmer den *som* Jeg. De forudsætter begge hinanden cirkulært: Begrebet behøver anskuelsen som den signifikant, i hvilken den udtrykker sig; anskuelsen ville ikke være i stand til at repræsentere denne information for begrebet, hvis ikke den allerede var åben i lyset af dets 'for'. Kort: anskuelsen er kun tilsyneladende begrebets andet, den er kastet hen imod det og selv virtuelt intellektuelt. Men så erfarer begrebet ikke, hvad det er bestemt til. For at kunne meddele begrebet dette må anskuelsen tage afstand fra sig selv – dette forlanger 'refleksionsloven for al vores erkendelse' (Fichte 1937, II, 368) – uden chance for nogen sinde at kunne overvinde sin åbning i repræsentationens lysning gennem bevidstheden om en ikke-differentiel enhed. For så vidt er begrebet henvist på anskuelsen som på sit *andet* – splittetheden allerede i Platons refleksion over 'erindringen/efterligningens' betydning: på den ene side behøver sjælen *anamnesis'en* for at kunne forsikre sig om sin ideale herkomst; på den anden side er *mimesis'en/mnéne'en* udelukket fra sandheden som dens skyggeagtige, utilstrækkelige fordobling.<sup>24</sup>

Det mimetiske grundlag i tanken om refleksionen fører således til skæret af noget, som ikke kan afgøres. En genspejling, som *ikke* forud er sig selv bevidst som noget, der er det samme (fordi det først viser sig, hvad selvet er for noget, i spejlbilledet af det blik, som udveksles mellem det reflekterende og refleksen), mister den målestok, som ville tillade det at sætte sig selv lig det andet og at adskille det fra sig selv. I dette øjeblik trænger den 'tvetydighed' sig på, som Aristoteles, Hegel og med dem den samlede videnskabsdiskurs, der er forskrækket over metaforen, selv ind i den narcissistiske refleksions fæstning: Udlægget til det andet bliver til selvets mulighedsbetingelse, om det så *post fe-*

*stum* fornægter sin differentielle grund; den reflekteredes vej til sig selv som reflekterende er ikke desto mindre spærret ('Den stængede bevægelse i en sådan refleksion'; Derrida 1972b, 299), og dét gennem den irreversible yderlighed ved en signifikant. 'Et sprog', siger Derrida, 'er gået forud for mit nærvær ved mig-selv'.<sup>25</sup> Når signifikantens henvisningsspil er kilden til visheden selv – som den mest visse af alle tanker, tanken 'Jeg' – så er spredningen af tegnene mere oprindelig end deres enhed. Grundlæggende for sent kommer så ganske rigtigt ethvert forsøg på – indenfor en taksonomi – at tænke en terms tydelighed som den re-præsentative gentagelse af en simpel kilde, der er sig selv lig.<sup>26</sup> En teksts selvforhold står nu ikke mere i den kontradiktoriske modsætning til sit forhold til en anden tekst, for den lukkede tegnsammenhæng, som i sin selvreferentialitet er henvist til sig selv, er *ipso facto* henvist til en anden (fordi den intet Selv har), som tilbagespejler dens sandhedsløse, følgelig uendeligt tydbare identitet (jf. Nietzsche 1958, bd. II, 250 og bd. III, 495): Teksten er 'samtidig åben og lukket' (Derrida 1972b, 230).

Under disse omstændigheder viser refleksionen sig ikke bare som stiltiende ideal for metaforen; den er selv en metafor. Ikke bare overfører den forestillingen om den anskuelige fordobling af det Samme på et principielt uanskeligt værende; den udleverer netop derigennem sig selv til en ganske egen art af et spejlstadiums strukturelle logik. Rædslen i digtningsteorien siden romantikken: det materielle spejl kunne over for blikket vise sig at være selvstændigt,<sup>27</sup> ja det kunne – som i visse fortællinger af E.T.A. Hoffmann, hos Kleist, først rigtigt hos Mallarmé (jf. Frank/Kurz 1977, 75-92; Mallarmé 1974, 278) – indoptage selvets væsensløse blik i sig, for så vidt øjet jo kun er bekendt med sig selv via spejlet. Således ville subjektet opfatte sig selv som en oprindelsesløs transformation, der i stedet for en urform, i forhold til hvilken den kunne måle graden af sin forandring, stiller sig over for et spejl, og dét spøgelsesagtigt som 'et spejl uden genskin, i hvert fald et spejl hvor spejlpladen lader 'billederne' og 'personerne' passere, idet det påvirker dem ved at antyde en transformation og en ombytning' (Derrida 1972b, 250ø.; jf. 359, 379; 39 (*Hors livre*)). Refleksion, som kommer sin refleksion i forkøbet, stemmen, der overhales af sit ekko – en struktur, som Novalis har beskrevet under titlen 'ordo inversus' (jf. Frank 1972, 144 ff.) – stiller signifikatet helt og aldeles i skyggen af signifikanten. Den tilintetgør eftertrykkeligt såvel repræsentationens semiotik som den strukturalistiske forestilling om sproget som en taksonomi, der er synkront afsluttet i sig selv. Ikke sådan, at den nyere lingvistik's opdagelser skulle blive anfægtet af dette: De bliver alene foreholdt, at de reducerer kompleksiteten i det interne modsætningsforhold i sprogets tanke (et modsætningsforhold, der bare bliver særligt manifesteret i den poetiske *parole*). På den ene side er sætningen entydigt strukturérbar (det har sprogvidenskaben fra Humboldt til

Chomsky bevist) og stiller dermed problemet med den differentielle værdi til diskussion, som kun kan krystallisere sig i en endelig mængde mulige op-positive-kontrastive forhold. På den anden side er den uendelig. 'Ingen', siger Roland Barthes, 'forpligter mig til at fuldende en sætning, den er uendeligt 'katalysérbar', man kan altid tilføje noget', man kan overdeterminere enhver betydning metonymisk/metaforisk, man kan individualisere den stilistisk, 'og dét til vort liv ender' (Barthes 1976, 27).

En ordning, hvor signifikanterne aldrig er endegyldigt tilforordnet signifikaterne og følgelig deres referenter – et system af tegn, hvis mening overgås af dets ikke-betydningsbehæftede væren (et sidste lysglimt fra anskuelsesmetaforen!) – det er ganske vist en metafysisk nødsituation, som lader alle begrænsede systemtænkningers økonomier bryde (også dem, i hvilke en fremstillingens polytematik dukkede op, men dog hver gang forblev reglementeret af *en* idéns enhed). En sådan omkalfatring, der for første gang i aftenlandets historie producerer en anskuelsesting uden indre retning mod en idé, er en melding, der siden romantikken ikke er til at overhøre, så snart nemlig, at ordtegnet – som en følge af tabet af repræsentationsfunktionen for en 'absolut sandhed' (jf. Fr. Schlegel 1958 ff., bd. XII, 94-95, 77-78, passim) – ikke mere bliver tiltroet 'noget bestemt', men 'det altsammen' som tema (jf. Sartre 1972, bd. 3, 116 ff.). Omkalfatringen er fuldbyrdet i det for semiologens øre pinefulde spørgsmål fra Becketts *Fin de partie*: 'Er der nogle områder, som interesserer dig særligt ... Eller bare det hele?' (1969, 112-114).

✓

Imidlertid forekommer 'det hele' i en absolut grænseløs økonomis 'sprog-gitter' at være blevet betingelsen for den poetiske *parole*. Mallarmé talte om 'litteraturens krise': den indfinder sig som den tilstand, hvor *le signifié devenu néant* [signifikatet, der er blevet til intet; o.a.] ikke kan genfindes – *signifié* såvel i betydningen *subjekt* som i betydningen *sujet* – i den tilstand altså, 'hvor ingenting har sit sted udover stedet, i det øjeblik, hvor ingen er der for at vide noget' (Derrida 1972b, 317). Jeg tvivler på, om denne situation tillader den, der fortolker et par af Mallarmé's tekster eller Celans sidste lyrik, noget alternativ til dette: i banerne af deres *sprog-gitter* at følge trop med sporene af den dobbelte markering<sup>28</sup> ved nogle af deres tegn og dermed bevidstgøre dem. Jeg støtter mig i denne overvejelse til versene fra Celans *Schneepart*: 'Unlesbarkeit dieser / Welt. Alles doppelt' (Celan 1975, II, 338) [Ulæselig er denne / verden. Alt dobbelt; o.a.]. Dobbelt nemlig, for så vidt (1), at ethvert tegn – ved manglen på et autentisk repræsentat – fører sin egen mimetiske dublet med

sig (Derrida 1972b, 220-221; kun i repræsentationens tomrum danner der sig en mening, 'thi alt er repræsenteret for' siger Lacan [1966, 819]); og for så vidt (2), at intervallet, der spalter betydning fra betydning og ord fra ord, er *med*nddraget i de poetiske tekster 'i den supplementære valens' position' eller som 'supplementært kendetegn' (Derrida 1972b, 283). Eksempelvis er 'hvid' ('blanc') i Mallarmé's tekst ofte ikke bare nærværende som et ledemotiv eller som et sammenbundet polysemnt grundtema (nemlig som den bestandigt genkommende betydning af 'fravær af det synlige', som også er tilgængelig for en semantisk eksegesis). Det er – det har Derrida overbevisende fremdraget - i Mallarmé's tekst på én og samme tid optegnet som 'hvid' *mellem* (*entre*) valenserne (*valences*), som den 'Hymen [jomfruhinde; o.a.], der forener og adskiller dem i rækken (*série*)' (l.c., 284), i lighed med den 'brisure', der i *Littre* er defineret som 'brist' og 'artikulation' i kraft af et hængsel frembragt i klejnsmedens værksted'. Denne nærmest overskydende markering af den hvide grund som 'mellestadiet', som 'stedet'<sup>29</sup> mellem signifikanterne, optegner jo dog ikke det 'hvide' som en tilsat betydning, altså ikke som en merbetydning (derfor gives det ikke i en anskuelse, heller ikke som 'æstetisk idé!'), derimod som et mere-end en teksts betydnings-totalitet. 'Det hvide' er – i denne anden markering - overhovedet ingen værdi blandt værdier, men derimod mellem-værdien eller valensen selv. Det er (i følge Mallarmé) 'det, som tilskæres af diskursen' (cit. l.c., 309), 'en stilhed [...] betingelse og lyst ved læsningen'<sup>30</sup>, nemlig den i teksten medindtegnede betingelse for, at de tegn, der forud for deres tomhed ophæver sig selv positivt, overhovedet erhverver sig en betydning, for så i givet fald – ved deres de-markerings tilbageslag – at lade den træde bort i 'mellestadiet'. Signifikantens 'dissémination' [spredning; o.a.] reducerer ikke betydningsmangfoldigheden eksegetisk til en form eller til en sidste overgribende meningshorisont (heller ikke i form af den dialektisk konciperede *virkningshistorie*); den tegner derimod appellen om at ophæve sin positive betydning ind i *la chaîne signifiante* – analogt med bevægelsen i den romantiske ironi – dvs. at overskride den i retning af dens også-altid-kunnen-betyde-noget-andet (Derrida 1972b, 389-390). At den poetologiske anskuelseskategori ikke duer til at konstituere *la double marque* i tekster er åbenbart: anskuelseskategorien er fra og med sin semantiske institutions udspring bundet til tanken om sit objekts fulde nærvær. Dette objekt glider anskuelsen af hænde i Mallarmé's tekst: det opløser sig som en æterisk tusch. Dets nærvær er imaginært: det præsenterer sig aldrig som sådan, 'det viser sig kun som sådan ved at splittes, ved at bøje sig mod sig selv i en vinkel, i bruddet' (l. c., 336).

En anden af Mallarmé's yndlingsmetaforer kan på denne måde forklares, nemlig foldnings-metaforen, eksempelvis: 'pli de ce blanc' (l. c., 285; jf. 290) ['det hvides foldning'; o.a.]. Den ligesom refleksive fordobling af tegnet – en

bevægelse i kraft af hvilken den ikke kun har en betydning, men samtidig er opmærksom på sin klanglige materialitet, sin indordnethed i et gitter af signifikanter, kort på sin meningsfuldhed under æstetiske kriterier (jf. Sartre 1965, 111-112) – denne foldning forhindrer den semantiske kædes afslutten sig selv gennem en slut- eller kardinalbetydning, hvis delbetydninger lader sig optegne på en isotopi-tabel (i Greimas' betydning). Det hvide hos Mallarmé kendetegnes fx som sne, svane, jomfruelighed, krystal, papir, is, lys, sterilitet, hårdhed, Intethed (så vidt formår fortolkningen at inventarisere det som en sammenbundet flertydighed); nu ophæver det imidlertid – idet det folder sig, fordobler sig – atter sine kendetegn og forvandler sig til det mellemstadium, som ingen anskuelse kan opfylde, i det tomme, i tegnenes differentielle raster, i et grænseløst sproggitter, kort: i det hvide, ikke ved noget givet, men ved en manglende signifikant. 'Det be-mærker sig, gør sig kendeligt to gange' (Derrida 1972b, 290); dvs. at det appellerer til de *de facto* usagte, men hvad det hvide selv angår udsigelige betydningsmuligheder, som ville blive forfejlet af den konkrete tyding. Denne appel kan, som i Tiecks digtning, udbrede sig i stilens transparens og flygtighed; den kan også være motiveret gennem konteksternes arbejde, gennem rimene, gennem den sfæriske identifikation af betydningsmæssigt adskilte ord osv. og tvinge modtageren til 'divinationen' af en endnu ikke kodificeret mening (i Schleiermachers forstand; han forstår intet andet ved denne term [altså divination = gætte; o.a.]).<sup>31</sup> 'Mellemstadiet' kan følgelig forskydes som et glidende tomrum mellem *les termes pleins et positifs*, uden at det udadtil ville forandre tekstens grænser. Det er grunden til, at 'mellemstadiet' altid bliver repræsenteret gennem symbolske figurer, gennem stilkendetegn, gennem metaforer og metonymier (Derrida 1972b, 283). Den supplementære helhedsmening er altså mangfoldigt alterérbar gennem stilistiske overbestemmelser, den bliver bestandigt anfægtet af 'spatieringens nonsens eller ikke-tema' (l.c., 284). Helhedsmeningen er ikke anskuelse og ikke begreb, men den er grunden – der ikke selv kan ophæves dialektisk – for disses vesterlandske opposition/relation; selvom forholdet imellem de to selv har 'bristens' struktur, enhedens og forskellens sammenholdning, dvs. metaforen.

Man kan afslutningsvis spørge, om metaforens autonomisering ('hvor alt bliver metaforisk findes der ingen egentlig mening og følgelig ingen metafor mere'; l.c., 290) har opfyldt Nietzsches håb om en *munter videnskabs* ankomst. Subjektets forstummen i intervallet af ytringerne, der nu, hvor netop så mange gravsten bevidner dets død, har opmuntret de, der troede længe at have vidst dette, til at hylde den (bogstavelig talt) ude-lukkende positivitet ved signifikanten. Subjektets død, der brødfoder så mange sprogvidenskabsmænd, skjuler anskuelsesparadigmets genopståen. I dette øjeblik afslører Mallarmé's 'tavshed' sig ikke kun som den åbne vej til uendelig mening, men (hvilket løber ud



i ét med anvendelsen af synekdoxen) til uendelig mangel på mening. 'Jo dybere man ser på det, jo mere forsvinder vores værdsættelse – *betydningsløsheden*', siger Nietzsche, '*nærmer sig*' (1958, bd. III, 424). I en linje fra Celans *Schneepart* er den tomme frihed i at kunne gå, hvorhen du vil, uefterligneligt koncist blevet overført sin methed: 'heute / schweig dich, wohin du magst' (1975, bd. II, 370) ['i dag / ti' dig, hvorhen du ønsker'; o.a.]. Og videre: 'Zeitunterheiligtetes schleudernd, / längst auch ich, auf der Strasse, / tret ich, kein Herz zu empfangen, / zu mir ins Steinig-Viele / hinaus' ['Tidunderkastet slyngende, / for længst også jeg, på gaden, / trådte jeg, intet hjerte at få, / til mig selv i stenmassen / ud'; o.a.].

At vejen ind i ens eget hjerte under nogle omstændigheder fører ud i det fremmede, er en erfaring, der sandsynligvis er ældre end Brentanos storartede digt 'Nun muss ich in die Fremde ziehen' ['Nu må jeg drage ud i det fremmede'; o.a.] med slutversene: 'Nein, in die Brust – den Wespenschwarm / Vergeblicher erstarrter Mühen / Ins eigne Herz, zum eignen Harm / Soll ich nun in die Fremde ziehen' (C. Brentano 1972, bd. 1, 176-177) ['Nej, ind i brystet – i hvespesværmen / Spildt stivnet møje / I eget hjerte, til egen fortræd / Bør jeg nu drage ud i det fremmede'; o.a.]. – Den romantiske metafor om det kolde eller forstenede hjerte – vi mindes: det er hjertestenen i den forstummede digters strube – har siden den moderne digtnings begyndelse oversat den levende menings stivnede proces i signifikantens 'pyramide' (jf. Hegel, *Enzyklopädie'ens* § 458). Hjertet – egentlig en beholder, 'hvori de installerer følelse' (Celan 1975, bd. II, 150) – viser sig at være et 'udgravet' mineral (l.c.); dets 'følelser (er) frost- / opvundet' (l.c., 324), det 'befaler / den frost som blidt besnærer os' (l.c., 302). Men hjertet er ikke kun forstenet og forfrossent, det har mistet sin enhed ('trådte jeg [...] / til mig selv i sten-massen / ud'), også – og i særdeleshed – sit blikks syntetiske enhed. 'Hjertestenen' (et af Celans grundtemaer) gør nemlig 'sjælsblind' (l.c., 183); i grunden er hjertet selv af et hårdt materiale: en 'ståltilsat se-sten' (l.c., 397).

Foreløbig ser man i hvert fald metaforens udvikling (intellektualiseringen af anskuelsen og – som modtræk – 'signifikantens tingsliggørelse'; Sartre 1972, bd. 3, 100) gå i retning af hint blikløse stenøje, som ikke fornægter sit historiske udspring i anskuelsens grund, men dog ikke indfrier den forjættelse, som Hegel drømte om: den endelige udviskning af 'erindringer' ved natten for dens undfangelse – ikke eksempelvis kun af anskuelsen (dermed bliver dialektikken færdig), men af en irreducibel forskel. – Kan man sige, at drømmen om den vesterlandske 'ophævelse' i sidste ende også har overvundet sin sidste barriere og erhvervet sig bopælsret i digtningens symbolsprog?

Digtningen opbevarer dog stadig det gamle hjerte som et stykke 'gernings-smistrotet hittegoods' (Celan 1975, bd. II, 306), og med dette hjerte – som var

blevet til sten – samtidig erindringen om en sanselighed, der endnu ikke bliver bemestret af over-grebet fra begrebets side. Deri består præcis 'dobbelt-mar-keringen' i den moderne poetiske tales endnu ikke frembrudte tilgodehavende, hvis stemme er blevet 'hæsere' i 'spaltningstimen', som kun de stærkeste ure vover at ringe ind. Tilgodehavendet ophæver, ligesom 'klemt' ned i signifikantens mausoleum, erindringen om det gamle Selv, som dog i mellemtiden for altid har oversteget sig selv (Du'et), idet det kuldkaster påskuddet gennem den (i ordets betydning) enfoldige lektüre:

Unlesbarkeit dieser  
Welt. Alles doppelt.

Die starken Uhren  
geben der Spaltstunde recht,  
heiser.

Du, in dein Tiefstes geklemmt,  
entsteigst dir  
für immer.

(Celan 1975, bd. II, 338)

[Ulæselig er denne / verden. Alt dobbelt. // De stærke ure / giver spaltningsti-  
men ret, / hæsere. // Du, klemt ned i dit dyb, / overstiger dig selv / for altid.  
O. a.]

*Oversat af Sune Læisberg*

## Litteratur

- Barthes, Roland (1976): *La crise de la vérité. Entretien avec Roland Barthes*, in: *Magazine littéraire*, nr. 108.
- Beckett, Samuel (1969): *Fin de partie. Endspiel*, Frankfurt am Main.
- Benjamin, Walter (1974): *Ursprung des Trauerspiels* og *Ursprung der Begriff der Kunstkritik in der deutschen Romantik* in: *Gesammelte Schriften*, (red.) R. Tiedemann og H. Schweppenhäuser, Frankfurt am Main.
- Brentano, Clemens (1972): *Werke* in zwei Bänden, (red.) F. Kemp og W. Frühwald, München.
- Celan, Paul (1975): *Gedichte* in zwei Bänden, Frankfurt am Main.
- Derrida, Jacques (1972a): *Marges de la philosophie*, Paris.
- Derrida, Jacques (1972b): *La dissémination*, Paris.
- Evans, D. O. (1948): *Le socialisme romantique. Pierre Leroux et ses contemporains*, Paris.
- Fichte, J. G. (1937): *Nachgelassene Schriften*, (red.) Hans Jacob, Berlin.
- Frank, Manfred (1972): *Das Problem 'Zeit' in der deutschen Romantik*, München.
- Frank, Manfred (1977): *Das individuelle Allgemeine*, Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- Frank, M./Kurz, G. (1977): 'Ordo inversus'. *Zu einer Reflektionsfigur bei Novalis, Hölderlin, Kleist und Kafka*, in: *Geist und Zeichen* (Festschrift for Arthur Henkel), Heidelberg.
- Hegel, G. W. F. (1955): *Ästhetik*, (red.) Bassenge, Berlin.
- Heidegger, Martin (1961) *Nietzsche*, bd. 1, Pfullingen 1961.
- Herder, J. G. (1877): *Sämtliche Werke*, (red.) B. Suphan, Berlin.
- Kurz, G./Pelster, T. (1976): *Metapher. Theorie und Unterrichtsmodell*, Düsseldorf.
- Lacan, Jacques (1975): *Le séminaire*, livre xx, (*Encore*), Paris.
- Lacan, Jacques (1966): *Écrits*, Paris.
- Lessing, G. E. (1967): *Abhandlungen über die Fabel*, in: *Werke*, (red.) Kurt Wölfel, Frankfurt am Main.
- Mallarmé, Stéphane (1974): *Sämtliche Gedichte*, fransk-tysk, Heidelberg.
- Nietzsche, Friedrich (1958): *Werke in drei Bänden* (red.) Karl Schlechta, München.
- Nietzsche, Friedrich (1945): *Die Geburt der Tragödie*, Stuttgart.
- Ricœur, Paul (1976): *Stellung und Funktion der Metapher in der biblischen Sprache*, in P. R. og E. Jünger, *Metapher. Zur Hermeneutik religiöser Sprache*, München.
- Rousseau, J.-J. (1970): *Emile*, (udg. Martin Rang), Stuttgart.
- Sartre, Jean-Paul (1940): *L'imaginaire. Psychologie phénoménologique de l'imagination*, Paris.
- Sartre, Jean-Paul (1972): *L'idiot de la famille*, bd. 3, Paris.
- Sartre, Jean-Paul (1965) *Que peut la littérature?* (diskussionsbidraget), (red.) Yves Buin, Paris.
- Schelling, F.W.J. (1856-1881): *Sämtliche Schriften*, (red.) K. F. A. Schelling, Stuttgart.
- Schelling, F.W.J. (1977): *Philosophie der Offenbarung*, (red.) Manfred Frank (= Paulusefterskrift), Frankfurt am Main 1977.
- Schlegel, Friedrich (1958 ff.): *Kritische Ausgabe*, (red.) Ernst Behler, München-Paderborn-Wien.
- Schopenhauer, Arthur (1973): *Die Welt als Wille und Vorstellung*, (red.) Löneysen, Darmstadt.
- Solger, K.W.F. (1969): *Vorlesungen über Ästhetik*, Darmstadt.
- Tugendhat, Ernst (1970): *Das Sein und das Nichts*, in: *Durchblicke* (Festschrift for Martin Heidegger), Frankfurt am Main 1970, 132-161.

Tugendhat, Ernst (1976): *Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie*, Frankfurt am Main.

## Noter

\* Artiklens originaltitel er 'Die Aufhebung der Anschauung im Spiel der Metapher'; den er trykt første gang in: *Modern Language Review* (Comparative Literature), Vol. 93 (1978), No. 5, 819-838. Nærværende oversættelse følger den udvidede genudgivelse in: Manfred Frank (1989), *Das Sagbare und das Unsagbare. Studien zur deutsch-französischen Hermeneutik und Texttheorie*, 213-238. Trykt med forfatterens tilladelse.

<sup>1</sup> [Nietzsche anvender ordet 'Widersinnlichkeit'. Jf. i øvrigt note 3 nedenfor. O.a.]

<sup>2</sup> Det forekommer mig, at bl.a. Rüdiger Bubner (i anknnytning til Kant) satses på dette i sin udmærkede artikel *Über einige Bedingungen gegenwärtiger Ästhetik* (in: *neue hefte für philosophie*, Heft 5, 38-73).

<sup>3</sup> [Den nævnte dobbeltbundethed findes ikke på dansk. Jf. også oversættelseskompromiset, som er antydnet i note 1 ovenfor: 'Widersinnlichkeit' spiller altså udover på noget, der strider mod sanserne også på noget, der er 'meningsløst' eller 'fornuftsstridigt' (jf. 'Widersinn'). O.a.]

<sup>4</sup> I *Det Nye Testamente* (fx hos Paulus, *I. Kor.* 14, 14 f.) bliver *noûs* (Sinn [altså sansning/betydning/mening, o.a.]) og *pneûma* (ånd) nu igen adskilt. Gennem indførelsen af metaforen *pneûma* kan den anden term atter genindtage den nu frisatte stilling gennem dennes oprindelige overførsel på intellektualsfæren.

<sup>5</sup> Herefter angivet forkortet (fx Schelling 1856-1881, I/10, 151). Jf. videre Schelling 1977, 125-126.

<sup>6</sup> Således Pierre Leroux som repræsentativ stedfortræder for den romantisk-symbolske poetik i Frankrig ('Toute poésie vit de métaphore' [Al poesi lever af metaforen; o.a.]). Jf. D. O. Evans 1948, 134 i konteksten.

<sup>7</sup> Dette har Gerhard Kurz udtrykkeligt gjort mig opmærksom på.

<sup>8</sup> *Job. Christoph Gottsched und die Schweizer J. J. Bodmer und J. J. Breitinger*, udg. af Johannes Krüger (= *Deutsche Nationalliteratur*, 42. bd.), nyoptryk Tokyo-Tübingen 1974, XII. Hele poesien, erklærer Breitinger i sin *Critischen Dichtkunst*, er et 'bestandigt og vidtløftigt maleri' (ibid.). At han afgrænser den episke kolorit fra 'forstandens kolde idéer' forhindrer ikke, at han kun lader det maleriske gælde som et (mere dueligt) medium for idéer. Udtrykket 'sædernes maler' viser dette ganske tydeligt (l.c., XV). Lessing søger i *Laokoon* grundlæggende metaforens bedrag, som her er på færde, gennem en afgrænsning af mediernes kapacitet til at dekonstruere.

<sup>9</sup> *Gottsched und die Schweizer...*, l.c., XXXIX og XLI. [Manfred Frank anvender det latinske udtryk 'prodesse'. O.a.]

<sup>10</sup> L.c., CL. Jf. anvisningen til, hvordan man frembringer et sørgespil, l.c., XLIII: 'Poeten vælger sig altid en moralsk lære-sætning, som han vil indpræge sine tilskuere på en sanselig måde. Til dette formål tager han sig en almindelig fabel for derfra at bringe lys over sin sætningens sandhed' (min fremhævelse, M. F.). Her bliver den metaforiske retningsgivning af den anskuelige demonstration mod sandhed særligt tydelig. Lessings opfattelse (som forsvares i det II. og i det IX. kap. af *Laokoon*), at skønheden skulle være den højeste lov for de dannende kunstarter (ikke den strengt videnskabelige sandhed), tager allerede et skridt

i retningen af en emancipation af signifikanten, men også mod det, som Gadamer kalder den 'æstetiske skelen' (*Wahrheit und Methode*, Tübingen 1965, 81 ff.). – Enkelte poetiske former, fx fablen eller epigrammet, tiltænker imidlertid også han den traditionelle opgave at anskueliggøre en almen fornuftsætning 'levende og virkeligt i et enkelt eksempel', hvorved han præcis, som Gottsched, forfalder til anskuelsens metaforik (det almene bliver i enkelte tilfælde 'erkendt anskuende', jf. Nietzsche 1958, bd. II, 28, 31 ff.).

<sup>11</sup> Herders fordring om en ophævelse af adskillelsen mellem lærde og folket var kommet det umiddelbart i forkøbet (jf. Herder 1877 ff., bd. I, 443 f.; 14, 35 ff.; passim). Relevante passager i Schellings værk findes i Schelling 1856-1881, I/1, 280; I/2, 73; I/5, 115, 120; I/6, 571 ff.; I/10, 194; II/1, 565 f., 589 f.

<sup>12</sup> Jf. Schlegel 1958 ff., bd. XIX, 25, nr. 227 og bd. XIII, 174 ('kunsten (lægger) ... sig imellem, for at stille genstandene op for øjet gennem sanselig frembringelse og tydelighed'). Talen om 'en tydende anspillen' er karakteristisk for Schlegels allegori-begreb (1958 ff., bd. XII, 208-209, 126, 166): Det poetiske symbol kan kun på upassende måde transportere sit signifikat, det er 'betydende', 'antydende', 'antydning af det uendelige..., udblik i det samme', osv.: 1958 ff., bd. XII, 210-211, bd. XI, 119; formålet med forståelsen er 'fornægtelsen' af signifikanten.

<sup>13</sup> En fængende formulering hos Schelling lyder: 'Denne uendelige bekræftelse af Gud i naturen, som er livets evige grund, toner frem ind til det fornuftige, der – kun i den mest fuldkomne gentagelse heraf – griber sig selv igen symbolsk i tale og sprog, som den guddommelige viden griber sig selv symbolsk i verden' (1856-1881, I/6, 355).

<sup>14</sup> Jf. Fichte 1937, bd. 2, 36 ff., 146 ff., 355 ff., passim. Schopenhauer 1973, bd. I 582, 589 ff., 42-43, 79-80, 113; bd. II, 488.

<sup>15</sup> Borinski, *Die Antike in Poetik und Kunsttheorie*, citat W. Benjamin 1974, 348.

<sup>16</sup> Kants semantiske adskillelse af sanselighed og forstand manifesterer i øvrigt en sproghistorisk udvikling af ordet '*Sinn*' [sans/betydning/mening; o.a.], som indfinder sig omkring denne tid (jf. artiklen *Sinn* i Grimms *Deutsches Wörterbuch*, bd. 14 og 18). Det er først herefter, at flertalsformen '*Sinne*' i betydningen sanselig receptivitet er trådt så stærkt i forgrunden; selvom hverdagssproget heller ikke i dag skelner mellem '*Sinn*' (i betydningen bevidsthed, fornuftighed) og '*Sinn*' (i betydning af perceptionssevne) – den, som 'er ved sine fulde fem' er åbenbart i animadvertisiv forstand 'ved sig selv'.

<sup>17</sup> Jeg har udførligt ytret mig desangående i Frank (1972, 132 f.).

<sup>18</sup> Så vidt jeg kan se, er den tyske romantik først til at blive opmærksom på ordtegnets 'fysiske eksistens' ud fra opfattelsen af en mulig anfægtelse af autarkiet i dets 'allegoriske, intellektuelle eksistens' (jf. Fr. Schlegel 1958 ff., bd. XI, 220 f., = *Deduction des Rythmus*).

<sup>19</sup> Jf. Heidegger (1961, bd. 1, 232): '*Omdrejning*' af den metafysiske opposition.

<sup>20</sup> Heri havde Schelling og særligt Schopenhauer langt han ad vejen været enige med ham (jf. citathenvisningerne i note 14).

<sup>21</sup> Jf. Nietzsche 1958, bd. I, 316-317; bd. III, 685, passim. Følgen er al-tydbarheden ved ethvert fænomen, følgende mangfoldigheden af 'sandheder', følgelig tabet af 'sandhed~~n~~'; jf. bd. II, 250, 958 ff.; bd. III, 487, 489, 493n., 495, 497, 500 ff., 844, passim.

<sup>22</sup> I en anmærkning til *Die Verfahrungsweise des poetischen Geistes*, Stuttgarter Ausgabe, bd. IV, 253-254.

<sup>23</sup> Jf. Derrida 1972b, 332: 'jeg er bare den differencierede struktur ved denne organisation'.

<sup>24</sup> Jf. Derrida 1972b, 221 (om Mallarmés *Mimique*): 'Der findes ikke efterligning, Mimikeren

efterligner ikke noget. Og i udgangspunktet efterligner han ikke. Der er ikke noget før hans gestiske skrift. Intet er ham forudskrevet. Ingen tilstedeværende ville kunne foregribe eller overvåge opridsningen af hans skrift.<sup>25</sup>

<sup>25</sup> Derrida 1972b, 378. Citatet fortsætter: 'Mere vågen end bevidstheden, end tilskueren, forud for enhver tilstedeværelse, er der en sætning, som venter 'Dem', ser Dem, observerer Dem, våger over Dem, som optager Dem i ét og alt. [...] Denne tekst optager pladsen for 'mig', ser på mig, gør mig til noget, gør mig opmærksom på mig selv, våger over den meddelagtighed, som jeg har i min mest hemmelige nærværelse' (378-379).

<sup>26</sup> Jf. Derrida 1972b, 336 og 1972a, 321. Drømmen om det fulde nærvær udspringer af det ustyrlige behov 'for at sammenfatte-genrejse-inderliggøre-dialektisere-betvinge den metaforiske afstand mellem oprindelsen og oprindelsen selv, den orientale forskel'.

<sup>27</sup> Jf. Schelling 1856-1881, I/6, 197-198: 'Som øjet, idet det opdager sig selv i genskinnet, fx i spejlet, kun sætter sig selv i det omfang, / det sætter det reflekterende – spejlet –som intet for sig, [...] – For det sanselige øje forsvinder det reflekterende ganske vist kun relativt, det består nemlig stadig uafhængigt af det [...]']

<sup>28</sup> Derrida 1972b, 282 ff., 389 ff. Som vi ved, var Celan bekendt med Derrida. Det er muligt, at de følgende verslinjer er en direkte anspilning. Hvorvidt nu *spraggitter* oversætter Derridas *espacement* eller *grille*? (Udtrykket findes ganske vist også blandt Celans Jean Paul-excerpter og har kloster-konnotationer.)

<sup>29</sup> 'I det 'hvides' konstellation forbliver pladsen til et semisk indhold kvasi-tomt: dette er i betydningen 'hvid', for så vidt den bliver henvist til spatieringens betydningsløshed, på det sted, hvor ingenting har sit sted udover stedet' (jf. l.c., 289, jf. 317)

<sup>30</sup> Mallarmé, *Mimique. Oeuvres complètes*, Bibl. de la Pléiade, 310.

<sup>31</sup> Jf. Frank (1977), 313 ff.; videre Derrida 1972b, 333: 'Hver enkelt term, hver enkelt spire er i hvert øjeblik afhængig af sin placering og kan ansføres [...] i en foreskrevet række af forskydninger, af transformationer, af tilbageløb der drager eller bortskærer et medlem af hver enkelt forudgående proposition.' (Således allerede Schleiermacher [jf. Frank (1977, 219 ff.)].)