



























utgör de därför någon form av samtalspartner för det här arbetet, som i första hand förhåller sig till Kofmans läsning. Men detta främst genom att peka på ett avstånd mellan läsningarna, i synnerhet vad gäller metaforbegreppet. Emblematiskt för den läsning som Kofman gör, och även vissa senare kommentarer, är att betrakta metaforen som sprungen ur en essensmetafysik inspirerad av Schopenhauer.<sup>26</sup> Enligt Kofman vilar den metafor som skapas i *Tragedins födelse* och färdas genom "Om sanning och lögn..." på en motsägelse. Den både möjliggörs av och belyser förlusten av "le propre" i dess dubbla betydelse av det egna och det egentliga eller essentiella.<sup>27</sup> Motsägelsen består i att den tidige Nietzsche ju ändå "erkänner en tingens egen (*intime*) essens, oberoende av metaforen som symboliserar dem."<sup>28</sup> På grund av denna motsägelse är det menar Kofman att det är begripligt att begreppet metafor försvinner i det senare verket, nämligen på grund av dess "metafysiska implikationer".<sup>29</sup> Dessa, att det skulle finnas en sannare, essentiell verklighet bortom framträdelserna, skulle Nietzsche nämligen komma att ta avstånd ifrån. Kofmans resonemang vill visa att metaforen implicerar en form av essentialism men argumenterar främst genom andra utläggningar Nietzsche gör, dvs. inte utifrån de passager där han behandlar metaforiciteten som sådan. Argumentationen för metaforens metafysiska implikationer kan därför sägas utgå ifrån att det finns *en* Nietzsche i det tidiga verket; *en* (essens)metafysik och *en* språkfilosofi. Idén som kommer fram hos Kofman och Lacoue-Labarthe är att läsa metaforens och, i den senares fall, retorikens, till synes motsägelsefulla uppgång hos denne unge romantiker, och dess rimliga försvinnande hos den mognare, mer anti-metafysiska Nietzsche i *Mänskligt alltför mänskligt* och *Till moralens genealogi*.<sup>30</sup> Men den mogna Nietzsche ska ändå ha möjliggjorts av den unge romantiker som skapade ett metaforbegrepp han inte riktigt var mogen.<sup>31</sup> Jag hävdar att den utgångspunkt de verkar ha

<sup>26</sup> Se tex Otto, Detlef; "Die Version der Metapher zwischen Musik und Begriff", *'Centauren-Geburten' Wissenschaft, Kunst und Philosophie beim jungen Nietzsche*, de Gruyter, Berlin 1994 ss. 99-111. Där erkänns först existensen av olika metaforbegrepp och sedan baseras överensstämmelsen mellan dem på Kofmans läsning.

<sup>27</sup> Kofman, Sarah; *Nietzsche et la métaphore*, Éditions du Seuil, Paris 1983 [1972] s. 26f. Den dubbla betydelsen är explicit hos Kofman och inte något som jag kommenterar för att förtydliga översättningen.

<sup>28</sup> Kofman, Sarah; *Nietzsche et la métaphore* s. 29

<sup>29</sup> Kofman, Sarah; *Nietzsche et la métaphore* s. 30

<sup>30</sup> Mot detta kan även anföras en humoristisk anteckning Nietzsche gör vid samma tid som "Om sanning och lögn...": "Metaphysik unmöglich. Selbstcastration." (NF 19 [319])

<sup>31</sup> Jämför i synnerhet Lacoue-Labarthe, Phillippe, "Le Détour" i *Poétique 5-8*, Éditions du Seuil, Paris 1971, s. 65f resonemang kring Nietzsches "retoriska återvändsgränd" Det finns fler aspekter av dessa läsningar som gör dem mindre relevanta för föreliggande arbete. Främst två: de lägger emfas på metaforens *analys*, att den lägger isär åsyftning och betydelse, trots att Nietzsche lägger emfas på dess *syntes*: att den sätter samman två betydelser (jfr. definitionen av metaforen ovan). Därutöver verkar de, inklusive Derrida (*Spurs: Nietzsche's styles = Éperons: les styles de Nietzsche*, transl. Barbara Harlow, Chicago 1979), se metaforen som samtidigt ett inomspråkligt problem och i den mån det skulle gå att prata om något utanför språket, är det en uppdiiktad essens. Det är denna som metaforen skulle referera till. Den metafor jag undersöker i den här uppsatsen har en helt annan betydelse. Den kommer ur och befinner sig i ett sinnligt sammanhang som är mycket mer än språk. Varken dess åsyftning eller

är felaktig eftersom Nietzsche redan i det tidiga verket arbetade med olika former av språkfilosofi och metafysik. Thomas Böning och Michel Haar är också inne på detta spår, vilket hos Haar kommer fram i följande passage: ”Det är slående att den huvudsakliga utvecklingen kring språkets ursprung koncentreras kring åren 1870-73 och heller inte inskränker sig till den välkända tolkningen som kommer fram i *Tragedins födelse*. Nietzsche formulerar nästan samtidigt två hypoteser i det han härleder språket å ena sidan ur musiken å andra sidan ur metaforen.”<sup>32</sup> I samma anda visar Böning att bryggan mellan den ”metafysiske” (”musiken”) och den ”positivistiske” (”metaforen”) Nietzsche byggs redan i *Tragedins födelses* heterogena framställning.<sup>33</sup> Detta formulerar han som en kritik av Lou Andreas-Salomés tidiga Nietzschebiografis uppdelning i epoker som han menar vara fel ute vad gäller förhållandet mellan metafysik och kunskapsteori. Enligt såväl Böning som Haar finns det alltså fler bottenar i det tidiga verket, och dessa verkar dessutom hänga ihop. Skillnaden i metaforbegreppet, dvs. mellan Kofmans essens-metafor och den här uppsatsens sinnliga tolkning av metaforen (att den uppstår ur omvandlingar av sinnesförmåelser) kanske är just en sådan brygga mellan olika bottenar. Nietzsche säger själv i ”Ett självkritiskt försök” att han i *Tragedins födelse* ”försökte uttrycka främmande och nya värderingar med schopenhauerska och kantska formuleringar”.<sup>34</sup> Till dessa formuleringar torde höra mycket av essens- och ting-i-sig-metafysiken som ger bäring åt den essensens metafor som Kofman ser en motsägelse i. Men jag menar att den sinnliga metaforen innebär ett åskådningssätt som gör denna motsägelse irrelevant. Essensens metafor är nämligen en metafor just för att det åsyftade är en essens som är oåtkomlig för kunskapen. Det kommer att visa sig att den sinnliga metaforen, däremot, inte refererar till en essens utan i två steg skapar föreställningen om den. För frågan om ordets tillblivelse rör det sig om vad det betyder att ordet uttrycker något; essensens metafor kretsar kring en metafysik med sanna varanden bakom framträdelsena. Men vad innebär det egentligen att ordet kan referera ”bortom sina gränser” och rent av beteckna något som *omöjligt att beteckna*? Vad möjliggör denna märkliga och till synes motsägelsefulla egenskap, att kunna beteckna det som ligger bortom gränsen för det som kan betecknas? ”Ting-i-sig”, ”onåbar essens”, ”Gud” eller mer vardagligt adjektivet ”obeskrivligt” ger i olika former denna egenskap vid handen. Kan man säga att denna egenskap möjliggörs av att ordet å ena sidan, i sin bildskapande betydelse

---

betydelse är ”essens” (det är åtminstone inte nödvändigt att betrakta det som essens). Denna metafor är alltid redan samtidigt i sig, eftersom den är en syntes av två betydelse, och utöver sig, eftersom den utsäger ett perspektiv om något som inte är ett ord. Detta leder till frågan om språkets bildskapande kraft.

<sup>32</sup> Haar, Michel, *Nietzsche et la métaphysique*, Gallimard, Saint-Amand 1993 s. 110

<sup>33</sup> Böning, Thomas, *Metaphysik, Kunst und Sprache beim frühen Nietzsche*, deGruyter, Berlin/New York 1988 s. IX

<sup>34</sup> *Tragedins födelse*, s. 17.

leder till åskådan, och å andra sidan i sin diskursiva betydelse bestämmer ett givet objekt?

### *Biografisk bakgrund*

När Nietzsche 24 år gammal år 1869 flyttar till Basel för att bli professor i klassisk filologi är det mycket som händer såväl honom personligen som i hans omgivning. Det som är viktigast för den här frågeställningen är hans filologiska bakgrund vars omfång och betydelse av naturliga skäl dock inte kommer att kunna göras full rättvisa. För att utreda förhållandet mellan filosofi och filologi hos Nietzsche skulle en egen uppsats krävas. Samtidigt ligger den mest grundläggande betydelsen i öppen dager: filologin är studiet av texters härkomst och tolknings- och traderingshistoria. Den är i stor utsträckning vetenskapen om det skrivna ordet som historiskt objekt, även om filologin i synnerhet i artonhundratalets Tyskland också var mycket mer. Relationen till filosofin är explicit hos Nietzsche redan på ett tidigt stadium: han skriver sitt habiliteringsarbete, som han aldrig lägger fram, om källorna till Diogenes Laertius' skrifter om kända filosofers liv. Här undersöks alltså relationen mellan "liv" och det som förmedlar och traderar förmedlingen av detta liv, "skrift".<sup>35</sup> Efter ett par år i Basel försöker Nietzsche också byta till en professur i filosofi, men utan resultat.

Nietzsche musicerar också mycket under denna period och Richard Wagner utgör en viktig del av hans liv. Han har ingående studerat Schopenhauer och Kant, men även Friedrich Albert Langes *Geschichte des Materialismus* (Materialismens historia) och Gustav Gerbers retorikcentrerade språkfilosofi, samt givetvis Wagners gärning som musiker och författare.<sup>36</sup> En annan del av Nietzsches studium som uppmärksammas av Charles Andler i *Nietzsche: sa vie et sa pensée*, (Nietzsche: hans liv och tanke) är den starkt framväxande naturvetenskapen.<sup>37</sup> Utöver Langes omfattande verk ska särskilt nämnas att han ingående studerar tre verk av den framstående fysikern och vetenskapsteoretikern Hermann Ludwig von Helmholtz: *Über die Erhaltung der Kraft*, (Om konserverandet av kraft) *Über die Wechselwirkung der Naturkräfte* (Om naturkrafternas växelverkan) och *Die Lehre von dem Tonempfindung* (Läran om tonförmimmelsen).<sup>38</sup> Vid tiden för promoveringen har Nietzsche till och med planer på att överge filologin för naturvetenskapen. Detta är bakgrunden till den

<sup>35</sup> Denna problematik är också, som titeln avslöjar, central för Alexander Nehamas' *Nietzsche, Life as Literature* Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts 2002 [1985]

<sup>36</sup> För relationen till Lange, se Jörg Salaquarda, *Nietzsche und Lange* i *Nietzsche-Studien* 7 (1978) ss. 236-260. Relationerna till Kant, Schopenhauer och Wagner är egna forskningsfält, men relevansen för den tidiga språkfilosofin skissas av Crawford, Claudia, *The Beginnings of Nietzsche's Theory of Language*; de Gruyter, Berlin New York 1988. För Gerber se fotnot nedan.

<sup>37</sup> Andler, Charles, *Nietzsche: Sa vie et sa pensée*, Paris, 1920-1931.

<sup>38</sup> Crawford, Claudia, *The Beginnings of Nietzsche's theory of Language* s. 302

sammansättning av filologiskt präglad språkfilosofi och vetenskapsteoretisk metafysik vi ser i ”Om sanning och lögn...” och fragmenten från samma tid.

#### *Metod.*

I *Verktyslära för filosofer* skriver Sven Ove Hansson att ”[j]ämfört med andra discipliner, t.ex. fysiken eller fonetiken, har filosofin inte mycket till metodologisk enhetlighet.”<sup>39</sup> Detta i kombination med att ”metod” självt är ett djupgående filosofiskt problem har som följd att det ofta är svårt att på ett enkelt och tydligt sätt redogöra för den metod som används vid en filosofisk frågeställning. I föreliggande arbete tillämpas tydligast två olika metoder. Till att börja med ligger redan i frågan en metod: den historiska avgränsningen innebär ett överblickbart material, såväl i primär- som i sekundärlitteraturen. Detta är en form av filosofihistorisk metod, att välja ett tidsligt utsnitt och primärt studera det som framkommer där. I detta material, som till stor del består av efterlämnade fragment, är det viktigt att göra skillnad på varifrån texterna kommer, dvs. deras materiella bakgrund. Så kommer till exempel ”Om sanning och lögn...” att ges större vikt även i detaljer än något som endast dyker upp i ett enskilt fragment. Det här innebär att i viss mån tillämpa filologisk metod.

#### *Forskningsöversikt.*

Det här arbetet förhåller sig till att börja med till de välkända Nietzscheläsningarna; Martin Heideggers *Nietzsche I-II*<sup>40</sup>; Eugen Finks *Nietzsches Philosophie*, som har nämnts; Karl Jaspers' *Nietzsche, eine Einführung in seine Philosophie* (Nietzsche, en introduktion till hans filosofi) och Gilles Deleuzes *Nietzsche och filosofin*, som kommer att komma fram i avsnitt 3. 1966, dvs. fyra år efter Deleuzes Nietzschebok, utkommer Jean Graniers stora studie av sanningsbegreppet hos Nietzsche: *Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche* (Sanningsproblemet i Nietzsches filosofi). Granier utgör en viktig källa, men kommer också att motargumenteras på vissa viktiga punkter. Böcker som har varit viktigare än vad som märks i referenserna är Alexander Nehamas *Nietzsche, Life as Literature* och Fredrika Spindlers *Nietzsche. Kropp, konst, kunskap*.<sup>41</sup>

Därutöver finns ett sedan länge oöverskådligt antal arbeten med inriktning på

<sup>39</sup> Hansson, Sven Olov, *Verktyslära för filosofer*, Lettland, Thales 2011 s. 75

<sup>40</sup> Det ska nämnas att uppsatsen hade kunnat föra en mycket tydligare dialog med Heidegger än den gör. Orsaken härtill är helt enkelt att det visade sig att vid en sådan dialog förskjuts fokus till att handla specifikt om Heideggers frågeställningar. Att såväl måla upp den frågeställning som är aktuell här som ställa den i relation till Heidegger, har visat sig övermäktigt, inte minst på grund av uppsatsens omfång.

<sup>41</sup> Spindler, Fredrika, *Nietzsche. Kropp, konst, kunskap*, Glänta produktion, Munkedal 2010. Nehamas, Alexander, *Nietzsche, Life as Literature*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts 2002 [1985]



Nietzsche. En stor del av detta fält härrör sig på ett eller annat vis till Nietzsches språkfilosofi eller uttrycksform. Och redan Heidegger, Jaspers och Fink berör den tidiga språkfilosofin. Men jämfört med Nietzscheforskningen i stort, är detta fält ändå väsentligt mycket mindre omfattande och låter sig delas upp i tre vågor.<sup>42</sup> Den första, som redan har nämnts, inleds 1969 med Angèle Kremer-Mariettis översättning av ”Om sanning och lögn...” och en därtill hörande samling fragment till franska.<sup>43</sup> Detta ges ut i den tvåspråkiga utgåvan *Le livre du philosophe/Das Philosophenbuch*.<sup>44</sup> Kort därpå, år 1971, ger Philippe Lacoue-Labarthe och Jean-Luc Nancy i tidskriften *Poétique* (nr 5-8) ut ett temanummer om Nietzsche med titeln *Rhétorique et philosophie*. Där har de två filosoferna översatt Nietzsches föreläsninganteckningar på temat retorik och utöver Mariettis urval ytterligare några fragment. Dessutom publiceras Derridas ”La mythologie blanche”, Lacoue-Labarthes ”Le détour” och Sarah Kofmans ”Nietzsche et la métaphore”, (som i stort motsvarar de första kapitlen i boken med samma namn som utkommer något år senare) vilka alla har nämnts ovan. Detta sammanfaller med att *Nietzsche-Studien* börjar ges ut i Tyskland, där Josef Simon i det första numret bidrar med texten ”Grammatik und Wahrheit”.<sup>45</sup> Därefter närmast exploderar intresset för retorik- och metafor temat hos Nietzsche och det blir ett centralt tema i det som brukar kallas *linguistic turn*, inte minst i USA och i synnerhet genom Paul de Man. Här blandas ofta och ges ur Nietzsches omfattande verk, ibland på ett sätt som inte gör dess mångfald riktigt rättvisa. Detta framför allt i och med att man tillmäter den utifrån retoriken uttalade sanningskritiken en alltför stor, ja allomfattande betydelse.<sup>46</sup> ”Nietzsche” verkar ett decennium efter den första vågen av intresse för metafor och retorik i det tidiga verket närmast vara synonymt med denna betydelse.

I slutet av åttiotalet, 1988, börjar *Abteilung II* av Giorgio Colli och Massimo Montinaris *Kritische Gesamtausgabe* av Nietzsches *Werke* (KGW) ges ut. Detta är den

<sup>42</sup> Om hur det tidiga språkbegreppet gick från förbiset till centralt tema jfr Behler, Ernst, ”Die Sprachtheorie des frühen Nietzsche” s. 67f

<sup>43</sup> *Das Philosophenbuch/ Le livre du philosophe*, Édition bilingue, övers. Angèle K Marietti, Aubier-Flammarion, Paris 1969

<sup>44</sup> Denna, liksom alla den ”franska vågens” översättningar bygger på den ofullständiga editionen i *Grossoktavausgabe 18: Philologica*. Denna ofullständiga edition är också den textmateriella bakgrunden till Derridas diskussion (*Spurs : Nietzsche's styles = Éperons : les styles de Nietzsche*, s. 122ff) kring ”Jag har glömt mitt paraply.” Jfr. även Agell, Fredrik; *Frågan efter livets mening. Om kunskap och konst i Nietzsches tänkande*. Symposium. Eslöv 2002, fotnot 218: ”Ett fruktbart projekt för framtiden vore att utforska den filologiska grunden för den franska ’dekonstruktiva’ Nietzsche-läsningen.”

<sup>45</sup> Simon, Josef, ”Grammatik und Wahrheit” i *Nietzsche-Studien* Band 1 Walter de Gruyter, Berlin 1972.

<sup>46</sup> Emblematiskt är de Mans utsaga att "[”Om sanning och lögn...”] flatly states the necessary subversion of truth by rhetoric as the distinctive feature of all language.” Citerad i Berry, Jessica, *Nietzsche and the ancient skeptical tradition* s. 49. Berry kommenterar detta: ”This is heady stuff for Nietzsche, a thinker who observes in the very same essay that such definitive claims are just as indemonstrable as their opposites.” (Ibid. s. 50) För en sammanfattning av den första vågens läsning av retorik- och metafor temat, se även Agell, Fredrik, *Frågan efter livets mening. Om kunskap och konst i Nietzsches tänkande* ss. 74-89.

första textkritiska utgåva av det samlade verket 1867-79. I samband med detta ges Band 17 av *Nietzsche-Studien* ut, där källorna till det tidiga arbetet med retoriken undersöks och avgränsade frågor kring språkfilosofin ställs.<sup>47</sup> Samma år utkommer också band 19 och 20 av *Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung*, Claudia Crawford's *The beginnings of Nietzsche's theory of language* och Thomas Bönings *Metaphysik, Kunst und Sprache beim frühen Nietzsche*. Den förra beskriver sig själv som ”pedantisk” och uppfattas också lätt som det: få ställningstaganden, ingen direkt frågeställning och en stor del handlar om att presentera till engelska översatt material. Crawford's bok erbjuder dock en bra översikt och har många öppningar till intressanta frågeställningar.<sup>48</sup> Bönings bok är av ett lite annat slag. Den utgår ifrån den tidiga språkfilosofin för att spåra den kunskapsteoretiska linjen i *Tragedins födelse*. Därmed visar Bönning på en komplexitet i det tidiga verket som rör sig utöver gängse uppdelningar mellan spekulativ filologi och kunskaps- eller vetenskapsteori.

Den tredje vågen har sin primära orsak i att KGW II avslutas. Av allt som ges ut i och med detta – många verk behandlar förhållandet till det antika Grekland – är '*Centauren-Geburten*' *Wissenschaft, Kunst und Philosophie beim jungen Nietzsche* mest relevant för uppsatsen. Från filologiskt håll ska nämnas James I Porters *Nietzsche and the Philology of the Future* ger filosofiskt relevant inblick i Nietzsches filologiska verksamhet och dess kontext.<sup>49</sup> Hans artikel ”Nietzsche, Rhetoric, Philology” ligger också till såväl tema som slutsatser förhållandevis nära föreliggande arbete.<sup>50</sup>

---

<sup>47</sup> Många arbeten här visar på influenser och överensstämmelser specifika för Nietzsches tidiga förståelse av ordets tillblivelse och natur. Mycket har därvidlag handlat om Gustav Gerbers inflytande, i och med de direkta citat Nietzsche, utan att ange det, tar från denne (se i synnerhet Meijers/Stingelin ”Gustav Gerber und Friedrich Nietzsche. Zum historischen Hintergrund der Sprachphilosophischen Auffassungen des frühen Nietzsche”, *Nietzsche-Studien* 17, Berlin 1988). Här tarvas därför ett par ord som motiverar att Gerber helt lämnas utanför föreliggande studie. En tolkning som företräds av Porter i artikeln ”Nietzsche, Rhetoric, Philology” (*Philology and Its Histories*, ed. Sean Gurd, The Ohio State University Press 2010), Crawford, (s. 205ff) och Borsche, Tilman, ”Natur-Sprache”, '*Centauren-Geburten*' ss. 112-130, tillbakavisar Meijers/Stingelins påståenden att Nietzsche skulle ha stått under betydande inflytande från Gerber. Borsche menar att Nietzsche använder Gerber på ett sådant sätt att dessa influenser om än filologiskt, ja närmast lexikografiskt relevanta, går att bortse från i filosofisk bemärkelse (Borsche, s. 118-9). Dessutom ska Nietzsche redan ha varit förtrogen med de idéer han citerar från Gerber. (Crawford, Claudia, *The Beginnings of Nietzsche's Theory of Language* s. 205) Nietzsche citerar Gerber men citaten får därigenom, enligt Borsche, Porter och Crawford, en ny betydelse på ett sådant sätt att när vi citerar ”språk är retorik” eller ”ord är metafor” är det Nietzsche och inte Gerber vi citerar.

<sup>48</sup> De samlade referenserna till var teman behandlas i fragmenten, har dock vissa tveksamheter. Crawford har att tex. ”nr 67 i KSA 7” behandlar lust/olusttemat vilket förvisso är en oklar syftning, men inget av fragmenten ”nr 67” behandlar lust/olusttemat. I brist på redogörelse för referenssystemet måste man anta att Crawford uppgift är felaktig.

<sup>49</sup> Porter, James I, *Nietzsche and the philology of the future*, Stanford University Press, Stanford, California 2000

<sup>50</sup> Porter, James I, ”Nietzsche, Rhetoric, Philology”, *Philology and Its Histories*, ed. Sean Gurd, The Ohio State University Press 2010

## II

Nietzsches aisthesis: schemat över ordets tillblivelse.

## 1. Första metaforen: förnimmelsen blir till bild

*Inledande definitioner. Känslan av sanning på varseblivningens nivå.*

Ett par frågor kommer att leda det här avsnittet. –Hur skapas bilden? Och –Vad är bilden? För att lättare kunna beskriva vad Nietzsche menar och vilka frågor det väcker, kommer de viktigaste begreppen inledningsvis att stipuleras.<sup>51</sup> Till att börja med kommer den mångbottnade företeelse som är ett tings verkan på ett annat, ur det påverkade tingets perspektiv att kallas *förnimmelse*. ”Även den mekaniska stöten är något komplicerat.”<sup>52</sup> Vidare kommer den effekt som förnimmelsen har, och som Nietzsche oftast talar om som lust och olust att kallas *uppfattning*.<sup>53</sup> Dessa två tillsammans i deras utdragenhet, den process i vilken även förnimmelse följer på förnimmelse, uppfattning på uppfattning och denna även påverkar vad som kommer att bli förnummet, kallas *varseblivning*. Handlar det alltså om direkt påverkan används ordet *förnimmelse*, handlar det om vad denna ger upphov till används ordet *uppfattning* och handlar det om deras gemensamma utdragna sammanhang används ordet *varseblivning*. Den här uppdelningen motiveras av hur Nietzsche behandlar förnimmelsen som något ytterst allmänt och grundläggande, snarare än något mänskligt eller rationellt. ”Även atomernas inverkan på varandra förutsätter förnimmelse.”<sup>54</sup> Förnimmelse är en omedelbar specifik verkan vid ett möte. Uppfattningen, däremot, är det Nietzsche talar om som en effekt, eller registrering av förnimmelsens specifika verkningar. Denna präglas grundläggande av lust och olustkänslor och av kvaliteter som hårt eller mjukt. Nietzsche menar att den som uppfattar också tar uppfattningen som en *kvalitet* hos det inverkan objektet. Denna kvalitet tas sedan för orsak till känslan och objektet tas som orsak till kvaliteten. Men det här, menar Nietzsche vidare, är en ”metonymi” eftersom orsakskedjan

---

<sup>51</sup> Ett viktigt begrepp som inte kommer att definieras är ”medvetande”. Nietzsche använder det förhållandevis frekvent men utan att avgränsa det från en relation mellan ”varseblivning”, ”kunskap” och ”metafor”. Kanske vore en möjlig definition ”helheten av det som i stunden är redo att uttryckas”. Men kanske är det just betydelsen av detta underliga begrepp som vi vill komma närmre.

<sup>52</sup> NF 19[132] Nietzsche går så långt som att fråga ”Är förnimmelsen all materias urfaktum? Attraktion och repellerer?” NF 19[149]

<sup>53</sup> Lust och olust är ett av de vanligaste teman som behandlas i anteckningarna kring ”Om sanning och lögn...”. Det rör sig om runt tiotalet fragment. Men det är inte utan distans: ”Lust och olust som universella känslor? Jag tror inte inte det.” NF 19[142]

<sup>54</sup> NF 19 [159]

har kastats om: egentligen är känslan orsak till kvaliteten som är orsak till den generella föreställningen om objektet. Sammanfattningsvis framträder varseblivningen som en process i vilken en föreställning om kausalitet skapas, som vid närmare anblick avslöjar sig som villfarelse. ”En uppfattad förnimmelse förbunden med en blick på en rörelse resulterar i första ledet (*zunächst*) i kausaliteten som erfarenhetssats: två saker, nämligen en bestämd uppfattning och en bestämd synbild framträder alltid tillsammans: att den ena är den andras orsak, är en metafor lånad från vilja och handling (*Tat*): en slutsats per analogiam.”<sup>55</sup> Med varseblivningen följer en föreställning om kausalitet: att något uppfattas följs åt av en föreställning om att det uppfattades så *för att det som uppfattas är så och så...* och Nietzsche menar att denna tankemodell är en överföring från begärstillfredsställelse: hungrig – äter – är mätt. På det viset menar Nietzsche att kausalitetsföreställningen i sin direkta form, dvs. så den åtföljer varseblivningen, är en villfarelse. Denna villfarelse är ett grundläggande drag hos varseblivningen.

Men varseblivningen skapar också en känsla av sanning som i första hand gäller det som blir varseblivet. Varseblivningen, menar Nietzsche nämligen, leder människan att ”okuvligt tro att *denna sol, detta fönster, detta bord* är en sanning i sig.”<sup>56</sup> Granier förtydligar detta direkta försanthållande: ”Nödvändigheten i att hålla för sant är en nödvändighet för människan och uttrycker det hon är, men denna nödvändighet berör inte varat hos kunskapens objekt.”<sup>57</sup> I varseblivningen uppfattas alltså kvaliteter, varpå ett ting-i-sig eller en platonsk form fabriceras fram som orsak till dessa kvaliteter. Men kvaliteten som tillskrivs tinget i och med att den egna subjektiviteten, den specifika verkan som skapas i varseblivningen, skrivs över på det, går tillbaka på det förhållande som upprättades i mötet. Detta eftersom Nietzsche menar att ”[i]nte tingen, utan det sätt på vilket vi står i förhållande till dem, träder in i medvetandet.”<sup>58</sup> Innebär det att Nietzsche menar att varseblivningen är en godtycklig spegling av verkligheten? För att visa att det inte gör det, följer en närmare beskrivning av hur man kan se på mötet som utgör varseblivningen.

### *Mötets oändliga dimension. Kunskapens förutsättningar.*

Som konsekvens av att omdömet om tinget, kvaliteten, snarare förråder hur det uppfattas än hur det är, menar Nietzsche att ”alla kvaliteter förråder ett odefinierbart absolut

<sup>55</sup> NF 19[209]

<sup>56</sup> ”Om sanning och lögn...” s. 509

<sup>57</sup> Granier, Jean, *Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche*, s. 488. ”kunskapens objekt” är från ”*ce qui est connu*.” Översättningen följer Graniers referens till Kant.

<sup>58</sup> ”Darstellung der antiken Rhetorik” s. 426

sakförhållande.”<sup>59</sup> Varför menar Nietzsche att sakförhållandet som uppstod i mötet är odefinierbart? För Kofman vore svaret givet: eftersom kunskapen inte når fram till detta essentiella plan. Därför blir det viktigt att hitta en alternativ tolkning av den här något dunkla passagen. För det första kan man betrakta det som att kvaliteten ”mjuk” förråder förhållandet mellan mig och tröjan jag bär, och att detta förhållande låter sig beskrivas men inte definieras ytterligare. En annan tolkning är att han menar att det är odefinierbart som en konsekvens av att det är outtömligt. När två fenomen träder i relation med varandra aktiveras mängder av parametrar vars axlar kan följas hur långt som helst varvid ”sakförhållandet” tvärtemot att avgränsas (definieras) bara blir mer omfattande. Därmed går det odefinierbara sakförhållandet att tolka som att varje möte har en oändlig dimension. Detta förstärks av att Nietzsche menar att betingningen är ömsesidig. ”Att känna är inte möjligt utan objekt, att vara objekt är att vara åskådning.”<sup>60</sup> Man frånskommer inte det faktum att man föreställer sig *uppfattningen* av objektet genom att föreställa sig det bortom uppfattningen; därför *är* objekt åskådning. Men Nietzsche menar alltså att det inte heller går att föreställa sig ”uppfattning” utan objekt; ett objekt som förvisso inte bör förstås mekaniskt utan kan vara ren projektion: gudom eller ting-i-sig. Tvärtemot att mötet är odefinierbart för att kunskapen om det är ouppnåelig, kan den alltså vara det antingen för att kunskapen är omedelbar och irreducibel eller för att den potentiella kunskapen är oändlig.

Utifrån påståendet att endast ”det sätt på vilket vi står i förhållande till [tingen], träder in i medvetandet” reser sig dock ett par frågor. Varifrån kommer blicken som ser detta förhållande? Hur kan människan alls komma till insikt om sin relation till tingen? Och hur kan hon utan att slå en intellektuell kullerbytta tala om ”ting”, ”värld” och ”egentlig” kausalitet? Eugen Fink uttrycker dessa frågor i följande passage: ”Varifrån menar sig Nietzsche uppskatta intellektets sanning eller lögn? Har han måne en ställning utanför [intellektet], varifrån han kan titta på och in under [det]? Det är otroligt att han inte själv ställer sig den här frågan, som han helt säkert yppar för sig själv i sin estetiska vision om ’blivandets’ ur-verklighet.”<sup>61</sup> De här frågorna kommer att behandlas mer utförligt i avsnitt 3 och 4, men utgångspunkten för svaret är att frågan Nietzsche undersöker i ”Om sanning och lögn...” (som även utgör kontexten för Finks fråga) inte i första rummet är ”Hur går det till när blicken vänds mot de förhållanden som är förutsättningar för medvetande och kunskap?”. Han går en annan väg, och låter en kort utläggning om kunskapens

---

<sup>59</sup> NF 19[140]

<sup>60</sup> NF 7[168]: das Fühlen nicht ohne Objekt möglich, das Objekt-Sein ist Anschauung-Sein.

<sup>61</sup> Fink, Eugen, *Nietzsches Philosophie*, s. 32. En liknande invändning framkommer hos Ernst Behler, och hela detta problem diskuteras vidare i avsnitt 4.

förutsättningar som ett ”spel på tingens rygg” leda till den dubbla frågan om *känslan av sanning* och om *driften till sanning*. Detta utesluter dock inte att svaret Nietzsche ger på den fråga han faktiskt ställer, som är en fråga om sanningens genealogi, kan peka mot ett svar på Finks fråga om blickvändningen mot kunskapens förutsättningar. Denna uppenbart komplexa fråga kommer i viss mån att belysas senare i uppsatsen. Men i förstone leder Nietzsches fråga om medvetande och värld till en genealogisk fråga om människans drift till och känsla av sanning, och inte till en metafysisk fråga om kunskapens transcendentala förutsättningar. Och det är först efter att ha följt Nietzsche en bit på väg som det här arbetets spekulativa fråga låter sig belysas närmre.

Icke desto mindre uppstår ett svårösligt dilemma här. Frågan som reser sig ur ”Om sanning och lögn...” rör kunskapsteorins förutsättningar, och kanske i synnerhet dess negativa förutsättningar: hur kan vi förstå kunskapens gränser? *Hur vi kan veta vad vi inte kan veta?* Det enkla svar som går att applicera på denna kontext, men kanske mer svårligen på frågan i allmänhet, lyder: det visar sig i efterhand. De villfarelser som präglade den förflutna situationen menar Nietzsche är öppna för tolkning i den nya situation som inför sig själv dock präglas av samma osäkerhet. Men det här behöver utvecklas. Problemet utgår ifrån att varseblivningen döljer, snarare än ger tillgång till sitt eget orsakssammanhang. Man uppfattar, menar Nietzsche nämligen, att man blir glad, ledsen, upprymd eller erinrad om något, men varseblir inte det orsakssammanhang som försätter en i detta tillstånd: ”Vi märker alls inte den ändlösa aktiviteten.”<sup>62</sup> Det som aktualiseras och blir till kausala faktorer i mellanleden ting – förmimelse – uppfattning, från historia till biologisk-fysiska förutsättningar, är ingenting som varseblivningsprocessen ger direkt tillgång till. Inte ens de orsaker som ligger hos oss själva – vår egen historia och fysiologiska sammansättning – och ännu mindre då, givetvis, de orsaker som ligger bortom oss – det inverkan objektets historia och fysiologiska sammansättning. Varje mellanled utesluts i kedjan ting – förmimelse – uppfattning: vad som gjorde att förmimelsen blev just sådan, och varför detta uppfattades som det gjorde. Inte heller när man i efterhand frågar sig vad det egentligen var som hände, varför ett visst möte var just som det var, är minnets rester av förmimelse eller uppfattning någonting annat än svårtolkade ledtrådar.<sup>63</sup> När Granier undersöker Nietzsches förkastande av motsättningen mellan sken och verklighet, en

---

<sup>62</sup> NF 19[79]

<sup>63</sup> Detta stämmer även om minnet, eller erinran, i vissa fall kan sägas ge en starkare bild av den ursprungliga varseblivningen. Poängen är att i den mån man har tillgång till detta sammanhang, är det på komplicerade omvägar och nödvändigtvis i efterhand, då tillgången ges i ett nytt sammanhang som i sin tur endast låter sig tolkas i efterhand osv.

diskussion till vilken schemat över ordets tillblivelse kan fungera som ett förspel, ställer han frågan *var* det är tänkt att denna verklighet, skenets korrelat, ska finnas. Han konstaterar att den i alla fall inte finns i någon form av cartesiansk inre säkerhet om sig själv: ”Introspektionen ger ingen tillgång till medvetandeakternas grund (*fondement*), tankarnas reella genes och följd (*enchainement*) undflyr nödvändigtvis ‘der Selbstbeobachtung’.”<sup>64</sup> I dess relevanta betydelse är det Granier kallar *tanke* synonymt med det som här kallas uppfattning; dvs. att lägga märke till en effekt. När introspektionen väl betraktar uppfattningens, eller tankens tillblivelse, är varseblivningen redan i en ny fas. Emellertid skapas omedelbart, dvs. innan medvetandets tröga maskineri börjar bearbeta händelsen, föreställningar om kausalitet, föreställningar som *utgår* ifrån sakförhållandet och *förklarar* det utan att *greppa* det. Det är ett exempel på hur intellektet, som Nietzsche säger i ”Om sanning och lögn...”, tjänar föreställningen.<sup>65</sup> Kunskapen om den inre världen, konstaterar Granier, har alltså åtminstone inte i den här bemärkelsen någon förrangsställning.<sup>66</sup> Även om vi hittar på aldrig så uppfinningsrika sätt att förstå mellanleden, vore de alla i stunden blinda för den logik enligt vilken de själva arbetar. Sätten att förstå är själva i en process de inte annat än i efterhand kan användas för att greppa. Frågan som reser sig här, ur ”Om sanning och lögn...”, gäller hur kunskap *över huvud taget* kan utvecklas om förhållandet ting – förnimmelse – uppfattning.<sup>67</sup> Granier uppmärksammar detta som den fullständiga skepticisms hot:

Måste man alltså erkänna att vi är tvungna till en fullständig skepticism? Inte alls! Ty konstaterandet av introspektionens vanmakt (*impuissance*) är bara paralyserande om man obönhörligen vill hålla fast vid cogitots företräde (*primat*) och tron på medvetandets omedelbart givna data. Avstår vi från denna dubbla fördom så är vägen öppen för en ny psykologisk undersökningsmodell! Med det organiska självets operationer underhåller det medvetna fenomenet nämligen en det betecknades relation till det betecknande, och därmed så finns hopp om att dechiffrera detta fenomen om vi bara ålägger oss att bortom cogitot söka den psykologiska symbolikens nyckel.<sup>68</sup>

Endast så länge man kräver av medvetandet att det ska ha övertaget mot det omedvetna och

---

<sup>64</sup> Granier, Jean, *Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche*, s. 129. ”die Selbstbeobachtung”, ordagrant ”observerandet av en själv”, är tyska för introspektion.

<sup>65</sup> ”Om sanning och lögn...” s. 504

<sup>66</sup> Jfr. Granier, Jean, *Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche*, s. 130ff för bredare utläggning av den här problematiken. Diskussionen pekar också mot Derridas kritik av Husserls idé om det inre tecknet.

<sup>67</sup> I det senare verket vore det intressant att titta på den här frågan utifrån begreppet *lento*, som ett sätt att maximera utdragenheten. Och även Nietzsches *sakta glöd* som behandlas av Fredrika Spindler i *Nietzsche. Kropp konst, kunskap*.

<sup>68</sup> Granier, Jean, *Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche*, s. 133

att det ska registrera tingen exakt och fullständigt, kort sagt så länge man utifrån de egna behoven kräver av medvetandet vad det ska vara mäktigt, är det förödande om det inte är det. Ger man istället, som Granier menar att Nietzsche visar vägen för att göra, upp dessa krav öppnas möjligheten att undersöka orsakerna till fördomarna som utgör föreställningen om det Granier kallar ”medvetandet”. För även om det direkta orsakssammanhanget undflyr den medvetna blicken, menar Nietzsche att det finns tillgång till det i efterhand, och enligt Granier alltså även till medvetandet självt. Och denna tillgång, menar Nietzsche, är snarare en fråga om klara av att vara okunnig och ha fel än om en förmåga att förstå, vilket Granier uttrycker som att ge upp föreställningen om cogitots företräde. Att övervinna skepticismen är därför en existentiell snarare än en epistemologisk fråga: det epistemologiska, att förstå, faller ur det existentiella, att klara av. Utifrån denna övervunna skepticism går det sedan att förstå hur man ska tolka och, om det behövs, revidera föreställningarna.<sup>69</sup> Relationen finns, med Graniers ord, i ”det organiska självet”, men den ”symbolikens nyckel” som behövs för att förstå uppfattningen kan bara påträffas om man först ger upp föreställningen om ett oproblematiskt registrerande av intryck, direkt och fullständigt motsvarande det intrycken antas stå för. Nietzsches utläggning handlar alltså inte om någon naiv relativism där alla uppfattningar är lika falska, och inte heller om någon psykologism där allt är reducerbart till förment ”psykiska” processer. Tvärtom handlar det om att tolkningen av medvetandets processer måste utgå ifrån en förståelse av medvetandet självt, som tar hänsyn till *varför* en viss bild av det är förhärskande samt till att den ”inre” förståelsen inte har något absolut privilegium utan kanske till och med samma grundläggande förutsättningar som den ”yttre”, ja, att de kanske på något plan skulle visa sig vara samma sak. Nietzsches analys av kunskapens förutsättningar i skapandet av en bild utifrån en förnimmelse resulterar alltså i en kopernikansk vändning utökad med frågan om värde och ursprung och utförd utifrån en medvetandets ödmjukhet inför den fråga det riktar mot sig självt.<sup>70</sup>

Så varför har vi då, menar Nietzsche, dessa krav på medvetandet och i synnerhet kravet på sanning i form av kunskapens överensstämmelse med världen? Om Nietzsche menar att sanning, begreppens överensstämmelse med kunskapens objekt, är strängt taget ouppnåelig, varifrån kommer då denna föreställning? Och kanske ännu viktigare: vad förlänar den dess styrka? En viktig final orsak berördes redan i inledningen, nämligen den sociala

---

<sup>69</sup>Med ”om det behövs” vill jag poängtera att Nietzsche inte är ute efter att vi bör göra oss av med alla illusioner (vad nu det skulle betyda). Moraliskt, dvs. hur och vad vi *bör* göra, pekar det tvärtom mot att utvärdera illusionerna, och försöka motarbeta de skadliga och befördra de gynnsamma.

<sup>70</sup>När frågan om kunskapens förutsättningar leder till frågan om sanningsdriften, hamnar också sanningens värde i rampljuset. Jfr fotnot 71 ovan.



kommunikativa aspekten. I sina finala orsaker menar Nietzsche att sanningen är användbar: ”den rena driften till sanning är så främmande och oförklarlig i den här världen, att jag vågar hoppas att om jag visar vad den är användbar till, så har jag i alla fall visat någonting.”<sup>71</sup> Jag kommer att återkomma till sanningens användbarhet i avsnitt 4. Men det har framkommit en ytterligare orsak, nämligen hur varseblivningen själv producerar föreställningen om ett sant väsen bakom framträdelsen.<sup>72</sup> Detta menar Nietzsche ger en förutsättning för att sanningen ska kunna antas vara överensstämmelse: det sanna väsendet blir ett kunskapens korrelat. I och med Nietzsches genealogiska perspektiv på sanningsbegreppet äger förskjutningen i ”Om sanning och lögn...” rum, från ”Vad är sanning?” till ”Varifrån kommer driften till sanning?”. Denna förskjutning har många viktiga följder. I och med att frågan om sanning blir en fråga om drift, för Nietzsche över *veritas aeterna* på upprepningen i den mänskliga varseblivningen. Det sannas varaktighet stammar inte längre från en inre nödvändighet i sanningen själv, utan en *omedveten mänsklig aktivitet*. Sättet människan ser på sanningen har sitt ursprung i varseblivningens struktur och har användbarhet som syfte. Genom denna genealogiska analys av sanning som överensstämmelse skiftar Nietzsche fokus till *driften* till sanning.

Men om man alltså inte har tillgång till mötet i stunden och i efterhand inte har direkt tillgång till det, vad är det då tolkningen utgår ifrån, det som vi med Graniers vokabulär har att dechiffrera? Jo, det är den första skapelsen i ordets tillblivelse: det Nietzsche i likhet med Aristoteles kallar för en *bild*. Bilden som skapas i varseblivningens komplicerade process menar Nietzsche är den första metaforen.<sup>73</sup> Bilden är en metafor eftersom betydelse och åsyftning går isär; den åsyftar tinget självt, men det den föreställer är relationen till det.<sup>74</sup> Nietzsche menar att bilden föreställer de kvaliteter som har givits företräde och accentuerats i varseblivningen. Denna accentuering, menar han, sker genom en syntes med redan existerande bilder, så att varseblivningen *identifieras*. Härigenom skapas former, vilket Nietzsche menar i stunden föregår skapandet av ord. Dessa former skapas i varseblivningen, men utgör samtidigt förutsättningen för den. Granier förtydligar: ”Tanken är inte i första ledet begreppslig utan skapande av former [...] det Nietzsche kallar 'assimileringsaktiviteten' är alltså ingenting mindre än *konstituerandet* (la constitution) *av världens förpredikativa*

---

<sup>71</sup> NF 26[9]

<sup>72</sup> Detta att varseblivningen skapar en känsla av sanning ligger i tyskans ord för varseblivning, ”Wahrnehmung”, och skymtas även i svenskans ”varsebli”: just *varse* verkar annars vara det sista vi blir i det direkta sammanhanget.

<sup>73</sup> Nietzsche nämner även detta i sin översättning av Aristoteles’ retorik: ”Även bilden är en metafor.” (s. 542).

<sup>74</sup> För en bild är det naturligare att tala om att *föreställa* än att *betyda*, men det är synonymt med *betydelsen* i definitionen av metaforen i inledningen.

*horisont*.”<sup>75</sup> Att assimilera, att göra något *annat* till något *eget*, är att skapa den horisont som är en förutsättning för att förstå världen. Denna assimilering görs genom att en bild skapas, vilket Nietzsche menar sker i två led, ”en tvåfaldig konstnärlig kraft är där, den som alstrar bildens fyllnad och den som väljer ut.”<sup>76</sup> Eftersom det redan måste finnas en form, ett sammanhang för bilden, förutsätter varseblivningen att varseblivning redan har ägt rum; varseblivningen har ett aprioriskt sammanhang. Med Graniers ord menar Nietzsche att horisonten skapas utifrån en horisont. När den konstnärliga kraften skapar den enhet genom vilken tinget kan bli varseblivet, sker även detta skapande genom redan existerande, skapade former. Varseblivning är för Nietzsche just detta skapande av enhet utifrån redan skapad enhet. Men den enhet som gör så att tinget kan bli varseblivet som ting, är inte ett begreppsligt skal för en mängd faktiska egenskaper, utan den är ett perspektiv med ett syfte: ett förhållningssätt som utgör en handlingsram. ”Tinget är inget enkelt substrat som upprätthåller de olika sensibla kvaliteterna utan att självt visa sig: det är ingenting annat än operationen att länka samman (*lier*) en bunt upplevelser, att samordna en serie perceptiva ’skisser’ till en totalitet som handlingen effektivt kan kopplas till (*se branches sur*).”<sup>77</sup> Sammanvävt i varseblivningen är skapande med betoning på enhet och skapande med betoning på handling. Bilden av något avgör, menar Granier, förhållningssättet till det och gränsen för handling i förhållande till det. Bilden skapas genom syntetiska omdömen som metaforer för förnimmelsen. Och bilden skapar samtidigt former för framtida varseblivning och sätt att förhålla sig till världen. Så menar Nietzsche att form skapas utifrån skapad form.

#### *Relationen mellan det konstnärliga och det neurologiska. Chladnis klangfigurer.*

Den riktning frågan hittills rört sig i kan få det att verka som att den kroppsliga verkligheten inte har någon inverkan på skapandet av bilden; det kan verka som Nietzsche menar att den levda världen är godtycklig subjektiv ”mental” skapelse. Tvärtom är såväl tinget som uppfattandet av det, och faktiskt även relationen som upprättas mellan subjekt och objekt något Nietzsche talar om som materiella fenomen. Att redan bestämningen ”materiell” är en diskursiv skapad kunskapsform om världen, betyder inte att skapandet därför är godtyckligt. ”Tittar man närmre på denna kraft ser man att det inte rör sig om något konstnärligt fritt uppfinnande, det vore godtyckligt och därför omöjligt.”<sup>78</sup> Nietzsche anför kroppen; nervsystem, sinnesorgan och hjärna, som en nödvändig förutsättning för skapandet. Den

<sup>75</sup> Granier, Jean, *Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche*, s. 474

<sup>76</sup> NF 19[79] ”välja ut”: dvs vad som ska accentueras och vad som är likt vad.

<sup>77</sup> Granier, Jean, *Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche*, s. 106

<sup>78</sup> NF 19[79].

konstnärliga kraften, menar Nietzsche därför, är själv ”fysiologiskt absolut bestämd och nödvändig.”<sup>79</sup> Och han upprepar ”Att tänka sig den konstnärlig process utan hjärna är en stark antropopati: men så är det också med viljan, moralen osv.”<sup>80</sup> Bilden uppstår i en process som sammanför, eller kanske rör sig utöver uppdelningen mellan den mentala och den biologiska aspekten:

De allra sköraste uppfattningar av lust- och olust är allt förståendes egentliga material: på den yta, i vilken nervaktiviteten skriver in former i lust och smärta, finns den egentliga hemligheten: det som är uppfattning projicerar samtidigt *former*, som i sin tur alstrar nya uppfattningar. Lust och olustuppfattningens väsen är att uttrycka sig i motsvarande (*adäquate*) rörelser: genom att dessa motsvarande rörelser åter framkallar andra nervers uppfattning, uppstår uppfattandet av *bilden*.<sup>81</sup>

Det är inte uppkomsten av bilden, och heller inte bilden själv, ett konstnärligt fenomen, utan *uppkomsten av uppfattningen* av bilden som i citatet förstås neurologiskt. Det neurologiska sammanhanget är en materiell förutsättning för uppfattningen av bilden. Men är då bilden något annat än uppfattningen av den? Citatet lämnar också öppet om tolkningen ska börja i uppfattning eller projicering, och pekar mot en form av oscillering där uppfattningen ständigt projicerar former och ständigt påverkas och präglas av lust och olust. I oscilleringen sker påverkan och uppfattning simultant, så att det som uppfattas är något som redan har påverkats och det som påverkas något som redan har uppfattats. På det viset har det som uppfattas självt redan påverkats av uppfattningen och detta snarare genom oscilleringens utdragenhet än genom en tänkt ”primär projicering”. Att Nietzsche vidare menar att den egentliga hemligheten finns där, dit formerna projiceras, verkar snarare kunna tolkas positivistiskt än psykologiskt. Men om hemligheten består i just aggregatet av möjliga projektioner, dvs. ytans förmåga att påverka och bli uppfattad, så verkar det inte räcka att mäta och väga för att förstå hemlighetens hela spektrum. Så vad menar då Nietzsche vara beroende av vad: vilken hierarki råder i varseblivningens kausalitet? Det framkommer en svårighet hos Nietzsche som gäller kontingens och skapande i förhållandet mellan förnimmelsen och bilden. Å ena sidan är ”inte förhållandet mellan förnimmelsen och den frammanade bilden något i sig nödvändigt.” Å andra sidan är konstkraften ”absolut bestämd och nödvändig” och kvaliteten (här en underkategori till bilden) ”förråder ett absolut

---

<sup>79</sup> Ibid.

<sup>80</sup> Ibid. Antropopati är ungefär detsamma som en antropomorfism i vilken en mänskliga egenskapen tillskrivs den kristna guden. Det verkar som att Nietzsche här tänker sig en omvänd antropopati där gudens egenskap, ett skapande utan hjärna, tillskrivs människan.

<sup>81</sup> NF 19[84]

sakförhållande”. Är bilden alltså avhängig sakförhållandet eller är den en icke-nödvändig, dvs. i någon mån fri skapelse? Denna fråga är viktig eftersom den direkt berör det metaforiska förhållandet mellan bild och förnimmelse. En liknelse Nietzsche använder fyra gånger i litteraturen ger en fingervisning. ”Alla kvaliteter förråder ett odefinierbart absolut sakförhållande. Förhållandet är ungefär som Chladnis klangfigurer till svängningarna.”<sup>82</sup> Liknelsen innebär alltså att kvaliteten förhåller sig till mötet ungefär som figuren till svängningarna. Denna relation kan därför peka ut en riktning för frågan om kontingens och skapande i förhållandet mellan förnimmelse och bild. Svängningen var nödvändig för att just den här bilden i enlighet med vissa regler skulle uppstå, och den som förstår klangfigurens ”symboliska nyckel” kan ana sig till, kanske till och med *höra* vad det rör sig om för klang. Svängningen var nödvändig för att just den här bilden skulle uppstå, men att figuren förråder ett absolut sakförhållande betyder strängt taget ingenting mer än att när bilden väl har skapats och förhållandet upprättats, så döljer bilden ett absolut sakförhållande. Detta betyder inte i sin tur att förhållandet mellan bilden och sakförhållandet är absolut, än mindre att det är nödvändigt. Dessförinnan måste också de materiella förutsättningarna för skapandet – i liknelsen själva apparaturen som omvandlar tonerna på det här sättet, det som för samman just den här formen av bild och tonala svängningar – ha kommit till. Det vi därmed kan läsa ut ur detta sammanhang är att det skapande sammanhanget självt redan är ”i efterhand”, eftersom det förutsätter redan existerande former; men som även såsom skapande ur detta ”i efterhand” blir ett ”på förhand.” Att den skapande kraften är fysiologiskt bestämd och nödvändig, kräver inte heller det att förhållandet måste vara nödvändigt. Det enda Nietzsche menar vara på förhand nödvändigt är alltså kraften själv. För att reda ut det här första steget i schemat över ordets tillblivelse måste blicken därför skärpas på den här kraften. Vad är egentligen det som Nietzsche benämner som en konstnärlig kraft?

#### *Den konstnärliga kraftens aktivitet*

Till att börja med menar Nietzsche att det ”måste vara en konstnärlig kraft, eftersom den skapar.”<sup>83</sup> Det är en kraft som låter ”spegelbildens stora drag varseblivs starkare” och ”samma rytm tona bort den verkliga inexaktheten.”<sup>84</sup> En rytm är något som gör att man känner igen sig, att det nya blir mindre oväntat; genom en form av rytm menar Nietzsche att

---

<sup>82</sup> NF 19[140] den här liknelsen dyker inte bara ofta upp, utan alltid på viktiga ställen. Utöver 19[140], även 19[79], ett av två fragment som delar upp konstkraften i två och som behandlar den neurologiska aspekten av skapandet, och 19[237] som benämner *tal* som metaforer. Därutöver nämns den även i “Om sanning och lögn...”. Jfr. även bilden på försättsbladet, som föreställer hur Chladnis klangfigurer blir till.

<sup>83</sup> NF 19[67]

<sup>84</sup> *ibid.*

konstkraften skapar kontinuitet och enhetlighet. Den skapar en bild av förnimmelsen genom att ”utesluta och vända bort öga och öra” och ”varseblivningen beror av denna inexacthet hos öga och öra.”<sup>85</sup> Det råder alltså en inexacthet i sinnesorganen, likväl som i den verklighet som blir förnummen. Och det verkar vara så att sinnenas inexacthet tar ut det förnumnas inexacthet: ögat och örats inexacthet gör att den verkliga inexactheten verkar mer exakt. Den konstnärliga kraften är därmed något som skapar kontinuitet och enhet genom att sammanföra och utesluta.

Vidare menar Nietzsche att det en gång varseblivna inte låter sig raderas ut. När något har slussats genom den långa och komplicerade, men samtidigt omedelbara processen, har en bild skapats och denna ”synens och förståndets operation är alltför komplicerad för att det skulle vara möjligt att helt och hållet åter radera ut den, dvs. alla former som en gång har alstrats av hjärna och nervsystem, upprepar sig (*es*<sup>86</sup>) hädanefter. En liknande nervaktivitet alstrar samma bild återigen.”<sup>87</sup> Kanske kan människan alltså över huvud taget inte glömma det som hon en gång har varseblivit. Denna upprepning i nervaktiviteten som tar det lika för detsamma, är en vital del av skapandet av bilden. ”Förnimmelse varsebliven - nu upprepad i flera metaforer, varvid besläktade bilder ur de olika rubrikerna strömmar förbi. Varje varseblivning siktar mot en mångfaldig härmning av förnimmelsen med överföring på olika områden.”<sup>88</sup> Att varseblivningen siktar mot en mångfaldig härmning kan också uttryckas som att konstkraften härmar. ”Vilken makt tvingar till härmning? Assimileringen (*Die Aneignung*) av ett främmande intryck genom metafor. Förnimmelse – minnesbild.”<sup>89</sup> När det lika betonas, sker det genom härmning av tidigare bilder. Den avgörande frågan är vad som är likt vad. Att besvara denna fråga är konstkraftens egenskap att *välja ut*.

Nietzsche menar att orsaken till att man alls kan se att en konstkraft (drift och kraft antas vara synonyma här) är aktiv, är i att människan *uttrycker sig* om vad hon har upplevt.

*Den omedvetna formbildande kraften visar sig i skapandet (bei der Zeugung): här är en konstdrift aktiv.*

Det verkar vara samma konstdrift som tvingar konstnären att idealisera naturen och som tvingar varje människa till bildlig åskådning av sig själv och naturen. Slutligen måste den ha föranlett ögats konstruktion. Intellettet visar sig vara en följd av en i första hand konstnärlig apparat.

Konstdriftens uppvaknande skiljer de djuriska skapelserna åt. Att se naturen så som vi gör, så konstnärligt, delar vi inte med något djur. Men det finns också en konstnärlig skala för djuren.

---

<sup>85</sup> NF 19[66]

<sup>86</sup> Något oklar syftning, reflexivt är dock det säkraste översättningsalternativet: det är formerna som upprepas, antingen av synen, förståndet hjärna eller nervsystem, eller av dem alla i deras gemensamma process av operationer.

<sup>87</sup> NF 19[82]

<sup>88</sup> NF 19[227]

<sup>89</sup> Ibid.

Att se formen är medlet för att röra sig utöver driftens fortgående passiva tillstånd (*Leiden*). Det skapar sig organ.<sup>90</sup>

Här förtydligar Nietzsche varför det är en *konstkraft*, och även om den visar sig i skapandet så menar han att den historiskt föregår det. Härmed har några punkter kunnat fastställas om vad Nietzsche åsyftar med konstkraften: den är varseblivningens syntetiserande och utväljande instans, den gör detta genom att härma, accentuera och utesluta. Den visar sig i skapandet, och det första den skapar är en bild.

### *Förhållandet mellan bild och minne*

Liksom hos Aristoteles, råder hos Nietzsche ett intimt förhållande mellan bild och minne. Men för Nietzsche är minne mer allmänt medan bild är mer specifikt, ty han menar att ”även plantor har minne, men utan bild.”<sup>91</sup> Även hos plantor sätter förnimmelsen spår som Nietzsche kallar minne trots att ingen bild skapas. När bilden skapas på det förbegreppsliga plan som framställs här spelar minnet en mer direkt roll, nämligen då förnimmelsen upprepas i ett växelspel mellan varseblivning och minne: ”likheter upptäcks och väcks till liv på nytt. I en minnesbild spelas den upprepade förnimmelsen återigen upp.”<sup>92</sup> Minnesbildens metafor får genom analogi gälla även för det nya intrycket.<sup>93</sup> Nietzsche går ännu längre och säger att ”detsamma som perception av det nya, är *minne*.”<sup>94</sup> När vi varseblir något nytt menar han nämligen att vi redan har förknippat det lika med det lika. För att varseblivningen alls ska kunna äga rum krävs en på förhand existerande form. Detta innebär att Nietzsche menar att modellen bestämmer vad vi kan se. ”*Troper* är det, och inte omedvetna slutledningar, som våra sinnliga varseblivningar beror av. Att förknippa det lika med det lika, är urprocessen. [...] Minnet lever av denna aktivitet och utövar den ständigt.”<sup>95</sup> Minnet använder troper för att knyta samman och förstå varseblivningens bild-metafor. Bilden, menar Nietzsche nämligen, blir en minnesbild som å ena sidan är skapad av den konstnärliga kraften men som å andra sidan kämpar mot den genom att på förhand vilja bestämma och passivisera varseblivningen. Bilden som skapas och görs gällande kommer därför att förbli gällande tills en starkare bild tar över: ”Även vad gäller bilden har

---

<sup>90</sup> NF 16[13]

<sup>91</sup> NF 19[161]

<sup>92</sup> NF 19[79] ”*werden neu belebt*”, som jag översätter med *väcks till liv på nytt*, kan även betyda *befolkas* på nytt, vilket i likhet med många andra formuleringar ger intrycket att dessa processer har en form av eget liv.

<sup>93</sup> NF 19[227]

<sup>94</sup> NF 19[179]

<sup>95</sup> NF 19[217]

darwinismen rätt: den kraftigare bilden förtär den ringare.”<sup>96</sup> Slutsatsen kan dras att det skapade både är förutsättning för och motståndare till skapandet. Det blir därmed tydligt varför glömskan enligt Nietzsche är så viktig för skapandet, nämligen genom att den innebär ett utträde ur den förhärskande bilden, som en förutsättning för att kunna omtolka den. Glömskan är på det viset, som en konsekvens av Nietzsches hållning, en förutsättning för att kunna skapa en ny bild.

Härigenom har de inledande frågorna belysts. Varseblivningens process, som drivs av den konstnärliga kraften, skapar bilden. Den skapas genom upprepning och uteslutning, vilket innebär att den skapas genom konstkraftens aktivitet. Bilden är ett uttryck för kvaliteter som accentuerades i mötet. Dessa kvaliteter uttrycks i schemats nästa steg i ord.

## 2. Andra metaforen: bilden blir till ord

Bilden som konstkraften har skapat i varseblivningen verbaliseras; därmed skapas den andra metaforen. ”Bilden åter formad till ett ljud! Andra metaforen.”<sup>97</sup> Nietzsche belyser därmed skillnaden mellan att förbegreppsligt få blicken på något och skapa en bild av det, och att explicit bestämma denna bild såsom något. Detta motiverar att utifrån Nietzsche göra en uppdelning mellan *förståelse*, som är att skapa en bild, och *kunskap* som är att uttryckligen bestämma bilden såsom något.

Den huvudsakliga svårigheten kan i det här ledet sägas bestå i hur Nietzsche menar att ordet skapas som å ena sidan experimentell kunskap om bilden och å andra sidan fungerar som en bestämmande rubrik. Därmed är frågan om förhållandet mellan den diskursiva och den bildskapande aspekten av ordet redan här central. Det är en komplicerad fråga som kommer att behandlas ytterligare i nästa avsnitt; här behandlas den i den mån den belyser själva *överföringen* från bild till ord.

### *Språk är retorik*

I ett par föreläsninganteckningar till kurser i antik retorik, hävdar Nietzsche att språk är retorik. ”Den kraft, som Aristoteles kallar retorik, är samtidigt språkets väsen.” Nämligen ”att i varje ting söka ut och göra gällande det som verkar och gör intryck.”<sup>98</sup> Nietzsche

---

<sup>96</sup> NF 19[87]

<sup>97</sup> Op. cit.

<sup>98</sup> “Darstellung der antiken Rhetorik” s. 425

menar att ordet är metafor för bilden och att bilden är en kvalitet som har accentuerats i mötet. Ordet uttrycker därför det som fortsätter att verka och göra intryck, och eftersom det gör det, menar Nietzsche att språket på en helt grundläggande nivå är retorik. Det finns, menar han, inget retoriskt, ”naturligt” språk. Den inomoraliska skillnaden mellan ärlighet och förställning, är i utommoralisk bemärkelse olika former av förställning; språk, menar Nietzsche, är i alla sina former retorik. ”Egentligen är allt figuration, som man vanligen kallar tal.”<sup>99</sup> Språket är retorik på samma sätt som ordet är metafor, genom att det karakteristiskt framställer varseblivningens bild.

Nietzsches hållning är att alla språkliga uttryck, inklusive formaliserade sådana, nödvändigtvis har ett grundläggande retoriskt drag eftersom dess uttryck bottnar i något annat än en trogen, oskyldig återgivning av världen. Denna hållning kan tyckas likställa lögn med sanning, sofisteri med filosofi och vetenskap med pseudo-vetenskap. Men vore detta verkligen implikationer av att språk i utommoralisk bemärkelse är retorik? Eller implicerar Nietzsches hållning snarare en nödvändighet i att ge akt på framställningen och kontinuerligt reflektera över vad som är möjligt såväl för den filosofiska kunskapen som för det inomoraliska sanningssägandet? Om det snarare är detta som impliceras, framgår att retorikmetaforen inte bara förhåller sig till frågor som har ställts och upprepats kanske så länge som det har funnits språkligt uttryck för tänkande – frågor om förhållandet mellan språk, kunskap och verklighet – utan dessutom att den på ett radikalt sätt ifrågasätter sanningens utgångspunkt i språkets överensstämmelse med en given verklighet och därigenom ställer desto högre krav på just sannfärdighet i form av intellektuell integritet. Men retorikmetaforen påkallar också frågan: Finns det någon utommoralisk skillnad mellan sanning och lögn? Och om orden inte exakt betecknar, hur kan de då uttrycka kunskap?

*Frihet och avhängighet; ordets karakteristik.*

Nietzsche menar att när bilden som har skapats i varseblivningen ska uttryckas i ord används *tropen*: en mental bild uttrycks i och med att den överförs på ett ord som är ett uttryckssätt. Något uttrycks genom något annat och detta är, i Aristoteles’ bemärkelse, metafor. Därför är det som sker mellan bilden och ordets sfär ett *metaforiskt* förfarande, med Nietzsches ord ”ett estetiskt förhållande, en antydande överföring, en stapplande översättning till ett helt främmande språk: till vilken det i varje fall behövs en fritt diktande och fritt uppfinnande mellansfär och mellankraft.”<sup>100</sup> Mellansfären i vilken metaforen skapas menar Nietzsche

<sup>99</sup> Ibid. s. 427

<sup>100</sup> ”Om sanning och lögn...” s. 510



alltså präglas av frihet. Detta skiljer sig från hur han menade att bilden skapades i varseblivningen, ett skapande som i hög grad visade sig präglas av kontingens. Frågan om frihet och kontingens i de två leden, när förmimmelsen blir till bild och när bilden blir till ord, är komplicerad och den kompliceras ytterligare av att Nietzsche själv bara mycket kort berör den. Hans utläggning lämnar därför ett stort tolkningsutrymme. Det tolkningsförslag som framförs här utgår ifrån att såväl det knippe frihet som den starka avhängigheten och därmed framför allt bildskapandets starkt *karakteristiska* drag amplificeras när bilden i ett andra led blir till ord. Amplifieringen sker då ordet, som Nietzsche menar det, skapas utifrån en bild.

”Från dessa intuitioner [insikter utan begrepp] leder ingen normal (*regelmäßig*) väg till de spöklika mönstrens, abstraktionernas land: för dem är ordet inte skapat. Människan förstummas när hon ser dem, eller talar i idel förbjudna metaforer och oerhörda begreppskonstruktioner, för att åtminstone genom att krossa och håna de gamla begreppskrankorna kreativt motsvara intrycket av en mäktig intuition.”<sup>101</sup>

Så det är eftersom de ”mäktiga intuitionerna” ännu inte har någon benämning som ”förbjudna metaforer” skapas för dem. En avhängig åskådning, kan vi därmed gissa, kommer att få en avhängig rubricering medan en fri åskådning kommer att få en fritt skapad metafor. Perspektivet som bilden uttrycker är karakteristiskt både genom vad det är avhängigt och hur det är fritt. När detta perspektiv uttrycks i ord, utgör ordet ett perspektiv på perspektivet, och detta, menar Nietzsche, kommer att motsvara det betecknade på ett mycket karakteristiskt sätt.<sup>102</sup> Avhängigheten kommer att vara avhängigare, friheten friare och den redan karakteristiska bilden kommer att vara yttermera karakteristisk uttryckt i ord. Ordets karakteristiska drag, menar Nietzsche, reflekteras redan i den judisk-kristna myten om dess ursprung: ”Gud och människa ger tingen namn som uttrycker tingets relation till människan.”<sup>103</sup> Det är karakteristiskt för den som skapar ordet, givetvis, men också för saken: accentueringen som har skett då bilden har skapats kommer att förstärkas ytterligare. Skillnaden som efterfrågades ovan, den utomoraliska skillnaden mellan sanning och lögn låter sig nu belysas genom frågan: vad är det för karakteristik, vad är karakteristikens betydelse, historia och syfte? Det framgår då att metaforen bygger språket, som alltid är någons språk, genom att samtidigt dolt och i öppen dager övertyga om sitt perspektiv.

Nietzsche menar att metaforens verkan, att övertyga, har två led: i första ledet vänder

<sup>101</sup> “Om sanning och lögn...” s. 513-14

<sup>102</sup> “Aristoteles Rhetorik” s. 605

<sup>103</sup> “Vom Ursprung der Sprache” s. 186f

den blicken mot en viss bild av tinget och i andra ledet låter den denna bild verka i och med att den skapar ett sätt att möta det åsyftade.<sup>104</sup> Detta är ännu en anledning till att språk är retorik, för att det ursprungligen vill förmedla förståelse som är en personlig uppfattning om världen. ”Språket är retorik, för det förmedlar endast doxa, inte episteme.”<sup>105</sup> Det blir därmed tydligt att det språkets väsen Nietzsche talar om, den kraft Aristoteles kallar retorik, är ett verkande ursprung. Det är återigen den konstnärliga kraften, som här tar sig uttryck i ett andra led.

Men det som Nietzsche benämner som en ”mellansfär och mellankraft” står samtidigt i ett omedelbart förhållande till varseblivningen och skapandet av bilden: ”Våra ljudyttringar inväntar på intet vis att varseblivning o. erfarenhet ska ha hjälpt oss till en mångsidig och på något vis respektabel kunskap om tingen: de förfärdigas (*erfolgen*) omedelbart när förnimmelsen har uppfattats.”<sup>106</sup> Det kan låta som att Nietzsche helt enkelt syftar på någon som för första gången ser en zebra och utropar ”en randig häst!” Men det han är ute efter är att visa att språket är retorik på ett mycket mer grundläggande och ständigt närvarande plan, nämligen genom dess direkta relation till det intensiva sammanhang det är en del av. Genom att förstå denna relation som metaforiska överföringar skapas även en insikt om den egna konstnärliga kraften, men i vägen för denna förståelse står föreställningen att världen uppfattas som den är i sig själv. Förståelsen av den egna konstnärliga kraften går därför enligt Nietzsche via en ödmjukhet inför vad det innebär att förstå världen. Detta är utgångspunkten för den kunskapsteoretiska aspekten av varseblivning och ordskapande. För att förstå kunskapens objekt menar Nietzsche nämligen att det krävs en ödmjukhet inför den egna blicken på detta objekt. Och detta förutsätter i sin tur att blicken vänds, eller har vänts, mot kunskapens förutsättningar såväl i den mån de är generella som i den mån de är individuella.

#### *Skillnaden mellan att rubricera varseblivningar och att skapa metafor*

Nietzsche skiljer, som nämnts, mellan att aktivt skapa metafor att passivt rubricera varseblivningar. Denna skillnad är dock inte ett rent snitt utan Nietzsche menar att den grad av skapande som det innebär att leva, uppleva och uttrycka sig gör att ”alla människor är filosofiska, vetenskapliga och konstnärliga.”<sup>107</sup> Varje använt ord är en form av skapande, dels eftersom varseblivningen själv är en konstnärlig process och dels eftersom användandet

<sup>104</sup> “Aristoteles Rhetorik” s. 539

<sup>105</sup> ”Darstellung der antiken Rhetorik” s. 426

<sup>106</sup> Ibid.

<sup>107</sup> NF 19[80]

av ord är det. Tillvaron, menar Nietzsche därför, är själv konstnärlig. Men om den konstnärliga kraften i vilket fall som helst är aktiv när bilden blir till ord, vad är då skillnaden mellan konventionell återanvändning och skapande av metafor? Frågan om skillnaden är till att börja med existentiell snarare än kunskapsteoretisk. Den har nämligen att göra med det egna förhållningssättet till språket: är det en konstform genom vilken åskådningen i efterhand uttrycks, eller är det en abstrakt form som på förhand bestämmer åskådningarna och som ”ställer människan under abstraktionernas herravälde”?<sup>108</sup> Är ordet en metafor som väljs fritt, eller är det en existerande benämning som används som ett kvietiv? Tillfredsställer det ett konstnärligt begär eller ett behov av trygghet? Det rör sig här återigen om en skala, *en viss grad av skapande kraft*, ett förhållande mellan determinans och skapande. Så skillnaden är även på den här nivån graduell, men här går skalan mellan å ena sidan ett anande som resulterar i ett experimentellt skapande av metafor, och å andra sidan ett behov av trygghet som i ett existerande ord finner ett kvietiv. När ordet används som rubrik tillfredsställs ett behov av stabilitet och trygghet. Även om Nietzsche alltså menar att det rör sig om en skala, talar han om två motsatta sätt att använda ord: att skapa metafor och att rubricera. Dessa, menar han, står i konflikt med varandra där ”allt rubricerande vill bli till bild” för att bilden är mäktigare än rubriken.<sup>109</sup>

### *Kunskapsteoretiskt perspektiv*

Tryggheten som en rubrik kan skapa hör också samman det kunskapsteoretiska perspektivet på ordet. ”Det enda sättet att betvinga mångfalden, är att skapa samlingsnamn (*Gattungen*), till exempel att använda 'djärv' för en hel mängd handlingssätt. Vi förklarar dem för oss själva, när vi sätter dem under rubriken 'djärv'. Allt förklarande och förstående är egentligen bara ett rubricerande. – Och med djärvt schvung: tingens mångfald jämkas samman, när vi betraktar otaliga handlingar som *en* kvalitet.”<sup>110</sup> Så ordet skapar trygghet i och med att det gör en överväldigande mängd olika företeelser hanterlig och i samma slag förklarar dessa företeelser. Även om skillnaden mellan att skapa kunskap och att rubricera varseblivningar i första hand är existentiell, är ordets tillblivelse alltså en i allra högsta grad kunskapsteoretisk fråga. ”[D]et finns ingen 'egentlig' kunskap utan metafor”, lika lite som något retoriskt naturligt språk.<sup>111</sup> Skapandet av metafor är för Nietzsche därför alltid ett skapande av kunskap. När ett ord skapas, ges en metafor som säger något om bilden och därigenom

<sup>108</sup> “Om sanning och lögn...” s. 508

<sup>109</sup> NF 19[67]

<sup>110</sup> NF 19[215]

<sup>111</sup> NF 19[228]

menar Nietzsche att kunskap skapas; genom att ett ord uttrycker ett perspektiv på en varseblivning. Därmed sker en syntes utifrån en syntes: en redan sammanfattande rubrik, ett ord, sammanförs såsom metafor med bilden som ska uttryckas. ”Metafor' innebär att behandla något som detsamma, vilket man tidigare ansåg vara likt.”<sup>112</sup> Kunskapens metaforicitet innebär att den redan i sin tillblivelse riktas, och att den skapas som *en viss form* av kunskap. Här kan man ana en nära släktskap mellan ordet och andra uttrycksformer som bygger på rörelse, ton eller färg; ett konstnärligt släktskap mellan språk, musik, dans och bildkonst som består i att de metaforiskt uttrycker perspektiv i och utifrån ett brett varseblivningssammanhang.

Metaforen, menar Nietzsche, skapar även en viss makt över tingens ordning, eller mer exakt: med metaforen accentueras ett förhållande, varigenom en viss ordning skapas och perspektivet metaforen uttrycker skapar sig en viss grad av makt. Den som skapar metaforen har ”åsikten om tingen' och därigenom *tingens verkan på människorna i sin hand*.”<sup>113</sup> Det förhållande som accentueras kan tidigare, beroende på metaforens styrka, ha varit mer eller mindre aktuellt. Här gäller också en kommunikativ aspekt: betydelsens kontroll över ordningen. Det framkommer därmed två olika former av makt i relation till skapandet av ord: dels friheten i stunden, och dels kontrollen i efterhand. Men vad gäller det kommunikativa menar Nietzsche också att den metafor som inte accepteras och återanvänds kommer att kallas falsk. ”En figur som inte får några användare blir till fel.”<sup>114</sup> Därför är det egentligen först när den abstraheras som den blir till makt. Metaforens syntes såväl uttrycker som föreskriver alltså ett visst sätt att se på världen. Detta, menar Nietzsche, är att skapa kunskap om världen; att uttrycka ett perspektiv genom ett syntetiskt omdöme som också skapar en viss ordning. Granier, som undersöker relationen mellan att förstå *något* och att *skapa* objektet som ska förstås, uttrycker detta på följande vis: ”Syntetisera, det är att ordna (*ordonner*), och ordna det är samtidigt att beordra och ställa i ordning.”<sup>115</sup> Så det nya ordet, metaforen, skapar i sin diskursiva betydelse en ny ordning. Men det är inte i första hand neologismer som Nietzsche är ute efter, utan användningen av existerande ord för att skapa kunskap om en förståelse.

Användningen av ordet kan därför sägas gå i två riktningar hos Nietzsche. Den sträcker sig bakåt mot ett existerande register och framåt mot en ny användning av detta register. Om

---

<sup>112</sup> NF 19[249]

<sup>113</sup> ”Geschichte der griechischen Beredsamkeit” KGW II4 s. 368

<sup>114</sup> ”Darstellung der antiken Rhetorik” KGW II4 s. 427

<sup>115</sup> Granier, Jean, *Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche*, s. 468 Franskans “ordonner”, liksom engelskans “order” betyder både “ordna” och “beordra”.

ordet används som en stark metafor, en i hög grad nyskapande kunskap, innebär det även att det använda ordet har förståtts på nytt genom bilden. Användningen av ordet innebär att en viss metafor kommer att inlemma ett nytt element. Den omvälvande kraft som detta kan ha kan exemplifieras med hur definitionen, ibland hela systemet måste förändras på grund av att något har upptäckts som *på ett nytt sätt* passar in i en viss metafor. Man kan tänka på detta med hjälp av arkeologin som vid ett banbrytande fynd förändrar begreppet om en stad eller ett folk; eller negativt som när Pluto inte längre ansågs vara en planet. Den momentana, ständigt pågående processen i vilken ordet skapas har därmed flera riktningar: den låter ett på förhand existerande kunskapsregister peka framåt och skapa sig självt på nytt genom att syntetiseras med en ny bild. I och med ordet menar Nietzsche att kunskap blir till i ett gränssnitt mellan det skapade och det skapande. Här menar han att den som skapar ordet på nytt tillägnar sig såväl bilden som ordet. Detta gör såväl förståelse som kunskap till en personlig bekantskap (kunskap, från tyskans *Kundschaft*, betyder ursprungligen just bekantskap). Det betyder inte att Nietzsche menar att om objektet *trubbigt stenblock* ”personligt” förstås som *rund sten med hål i*, så kan uppfinnaren vila förnöjd i sin personliga förståelse. Däremot innebär det att den personliga förståelsen kan se att stenen går att göra rund, prova detta synsätt och till slut göra bruk av dess användbarhet. Det väsentliga är i detta fall den fortgående interaktionen, och inte den enskilda intellektuella verksamheten. Metaforens sinnliga aspekt gör kunskapen djupare än korrekt rubricerande. Med Graniers ord: ”att förstå är inte att rätt och slätt innesluta verkligheten i ett nät av symboler.”<sup>116</sup> Det här kunskapsteoretiska perspektivet på språkfilosofin utgår ifrån att naturen erbjuder oändligt många organisationsmöjligheter. Dessa möjliggör var för sig i sin specifika utformning en viss typ av fenomen och bestämmer hur de ska förstås och förhålla sig till varandra.

Det har framkommit att Nietzsche menar att ordet skapas genom en metaforisk överföring i vilken varseblivningens bild amplifieras estetiskt i syfte att övertyga. Detta leder till satsen ”språk är retorik.” Nietzsche menar att språk är retorik för att ordet vill övertyga om en bild som är en uppfattning om världen. Övertygandet, menar Nietzsche, sker automatiskt för det uttryckssätt som stelnar och förblir. Detta är ordets diskursiva makt. Utifrån retorikmetaforen har ordets dubbla struktur därmed börjat beröras; diskursiv och bildskapande, begrepp och metafor. Det är denna dubbla struktur som nästa avsnitt kommer att utreda.

---

<sup>116</sup> Granier, Jean, *Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche*, s. 88

### 3. De två perspektiven på ordet: metafor och begrepp.

I varseblivningen skapas en bild som översätts till ljud och därmed skapas ett ord. När vi följer schemat vidare, så delas ordet i nästa steg upp. Det är metafor, men det är också begrepp. ”Varje ord blir begrepp just genom att det inte skall tjäna som erinran om den unika, helt och hållet individualiserade urupplevelse, för vilken den har sin uppkomst att tacka.”<sup>117</sup> Så enligt Nietzsche har varje begrepp först varit urupplevelse och ord innan det blir begrepp. Det som gör ordet till begrepp är den förlorade kopplingen till ursprunget. Att undersöka det här steget i schemat innebär att undersöka skillnaden mellan metafor och begrepp men även likheten, dvs. begreppets metaforicitet trots den förlorade kopplingen. Det är också, vilket framgår av citatet, en fråga om minne och glömska. Slutligen är det en fråga om sanning, eftersom det är uttryckt i begrepp som kunskapen ska överensstämma med sitt föremål.

Den process som har beskrivits i de två föregående avsnitten är ett aisthesis. I detta skapas ordet med ett visst mått av konstnärlig kraft för att uttrycka bilden som i sin tur har skapats i varseblivningen. Av citatet ovan kan vi dra slutsatsen att när vi rör oss från ordet till begreppet så är det inte längre ett aisthesis som beskrivs, utan föreställningen om ett bortom aisthesis, i betydelsen bortom erfarenhetssammanhanget. Föreställningen om ett bortom aisthesis lutar sig i dubbel bemärkelse tillbaka på en skapande varseblivning, dels i bemärkelsen ”begreppets ursprung”, den ”urupplevelse” Nietzsche talar om. Men även genom att den utan att erkänna sig själv som sådan också *är* och *är i* en skapande varseblivning; inga föreställningar äger rum bortom aisthesis. Beskrivningen av ”begreppet” rör därför inte längre det skapande, utan relationen mellan det skapande och det skapade. Ordet skapas som metafor; begreppet är negerandet av metaforen. Begreppet definieras nämligen just av att betydelse och åsyftning sammanfaller. Begreppet vilar på en metafor, men genom att vara en färdig och bestämd rubricering är begreppet en metafor ”om vilken det har glömts bort att den är en.”<sup>118</sup> Hur går denna glömska till? Citatet i första stycket fortsätter: ”Varje ord blir begrepp just genom att det inte skall tjäna som erinran om den unika, helt och hållet individualiserade urupplevelse, för vilken den har sin uppkomst att tacka, utan samtidigt måste passa in på otaliga, mer eller mindre liknande, det vill säga

<sup>117</sup> ”Om sanning och lögn...” s. 506

<sup>118</sup> NF 19 [229]

strängt taget aldrig lika, alltså på idel olika fall. Varje begrepp uppstår genom likställande av olikheter.”<sup>119</sup> Så det är ett likställande av det olika som ger upphov till glömskan av det enskilda. Detta låter som ett moment i de tidigare behandlade övergångarna, men för begreppet gäller det en ny form av likställande. Bilden uppstår genom ett likställande av förmålor och ordet uppstår genom likställande av bilder, men begreppet uppstår genom ett likställande av ordet med sig självt. Från att ha varit något *såsom* något, *är* ordet nu något. I och med att ordet blir begrepp uppfyller det identitetssatsen:  $A = A$ . Denna fascinerande sats markerar alltså (bland mycket annat, givetvis) metaforens övergång till begrepp. Ordet, som såsom metafor sa något *om* något,  $A = B$ , antas som begrepp *vara* detta något,  $A = A$ . Det uppgår därmed i en ny abstraktionsnivå. Ordets ursprung negeras i begreppet eftersom det kräver att man glömmet sig själv som skapande subjekt. I sin tillblivelse är ordet metafor, men som existerande ord är det å ena sidan metafor och å andra sidan begrepp. Hur ska vi alltså förstå denna dubbelhet?

I begreppet menar Nietzsche att metaforens syntes stelnar. Därmed upphävs ordets egenskap av metafor, ursprunget förträngs till förmån för identitet och begreppet, det som skapas genom förträngningen, bär på metaforen som sitt förträngda ursprung. Så begreppets ursprung är egentligen också det tvetydigt: å ena sidan är det metaforen som har skapats i två led, och å andra sidan är det förträngningen av denna. Det är samtidigt *förträngning* (dess aktivitet) och *förträngd metafor* (dess definition, eller *betydelse*). Detta återspeglas i kontrasten till metaforens erinran: ”Vi träder inte ut ur oss själva i lyriken: men vi föranleds att framställa egna själsstämningar, främst genom ἀνάμνησις.”<sup>120</sup> Metaforen kommer ur en aktivitet och skapar också en aktivitet hos subjektet, begreppet tränger undan denna aktivitet: begreppets förträngning står mot metaforens erinran. ”Begrepp” betyder alltså hos Nietzsche passivt förhållningssätt, ”metafor” betyder aktivt förhållningssätt. Ifråga om *upplevelsen* av metaforen respektive begreppet väcker den förra erinringsprocesser medan den senare har som syfte just att inte göra det. I *skapandet* av dem är förhållandet därför det omvända: skapandet av metaforen präglas av att associera till något annat än det konventionellt påbudna, glömska; medan begreppets skapelse präglas av mental fasthållning, minne.

Innan begreppet förtränger metaforen, måste alltså skapandet ha ägt rum. Det följer ur Nietzsches hållning att metaforen föregår begreppet, skillnaden identiteten och skapandet det skapade. Men samtidigt föregås, som berördes ovan, skapandet av det redan skapade och

<sup>119</sup> “Om sanning och lögn...” s. 506

<sup>120</sup> NF 2[11] *anamnesis* betyder ungefär erinran.

Nietzsches tillblivelseprocess av en redan existerande språkligt präglad gemenskap. Men betyder det att de helt enkelt följer på varandra, som ordspråkets höna som värper ett ägg som blir en höna som värper ett ägg? För att kunna beskriva varför det inte gör det behöver först frågan ställas om det inte finns något tredje, någonting utöver skapande och skapat. Först behöver alltså frågan ställas: hur grundläggande är skapandet för kunskapen, och vad skulle det betyda att skapandet vore grundläggande?

Till att börja med är det inte alltid entydigt att skapandet är grundläggande. Detta framkommer i följande citat från ”Om sanning och lögn...”.

”När vi är tvungna att begripa alla ting bara i dessa former, då är det inte längre så underligt att vi i alla ting egentligen bara begriper just dessa former: ty alla måste de bära lagarna om talet i sig, och just talet är det mest häpnadsväckande hos tingen. All lagbundenhet, som så imponerar på oss i stjärnornas bana och i den kemiska processen, sammanfaller i grund och botten med de egenskaper vi själva tillför tingen; med detta imponerar vi på oss själva. Därvid framgår det visserligen att den konstnärliga metaforbildning, med vilken hos oss varje känsla börjar, *redan förutsätter dessa former*, alltså fullbordas i dem; endast det hårda fasthållandet vid dessa urformer förklarar möjligheten att ett begreppsbygge efteråt åter har kunnat organiseras av metaforerna som sådana. Detta är nämligen en efterbildning av tids-, rums- och talförhållanden på metaforenas mark.”<sup>121</sup>

I åskådningsformerna ligger talet inbäddat, och tillsammans med successionsförhållandena bestämmer det ”tids- och rumsuppfattningens exakthet och fasthet (*Unverbrüchlichkeit*)”.<sup>122</sup> Konstkraftens skapande av metafor förutsätter dessa ”urformer”, för att skapandet fullbordas i dem. Det låter som att vi å ena sidan skriver in lagar i naturen men att mer grundläggande lagar å andra sidan alltid redan existerar och utgör skapandets yttersta ramar. Det låter som att talförhållanden är förmetaforisk kunskap. Men skulle inte hela idén om skapandets företräde därmed gå om intet? Om matematiken, i form av aritmetik, algebra och geometri är *ren form*, ett världens direkta språk genom vilket filosofisk kunskap kan uppnås, då måste vi ställa frågan om Nietzsches begrepp om skapandet på nytt. Är det så att Nietzsche samtidigt med idén om en för kunskapen grundläggande konstkraft sätter det ideala först?

Nietzsches hållning kan förstås genom att titta närmare på hur han ser på metaforenas inbördes hierarki, dvs. deras diskursiva betydelse. Även om det kan verka som att Nietzsche menar att det innan och bortom metaforen finns ett idealt förhållande, rör detta snarare en svårighet i att framställa hierarkin mellan metaforerna. Vissa metaforer, menar Nietzsche

<sup>121</sup> “Om sanning och lögn...” s. 511

<sup>122</sup> Ibid.



nämligen, är mer grundläggande än andra. Som framgår i citatet, menar han att rum, tid, enhet (tal) och kausalitet är de mest grundläggande. Men även ”tid rum och kausalitet är bara kunskapsmetaforer, med vilka vi tyder tingen.”<sup>123</sup> Verkar det då inte som att det hela tiden finns något säkert, något mer grundläggande, något från början oantastligen sant: i det sista citatet ”tingen”? Verkar inte själva meningsbyggnaden, en till synes rent grammatisk fråga, hela tiden stoppa in någonting där bakom, så att det bara kan förklaras genom en cirkel? Tid och rum, menar Nietzsche, är metaforer med vilka vi tyder tingen, men han menar också att tingen inte existerar som sådana utan tiden och rummet. Tingen existerar själva såsom metaforer, vilka förutsätter enhet, vilket i sin tur förutsätter tid och rum som något det fullbordas i; och cirkeln börjar om. Inför denna problematik menar Granier att ”[f]ilosofihistorien på förhand [är] bestämd och begränsad av möjliga kombinationer av begrepp.”<sup>124</sup> Detta, menar Granier, följer på att metafysiken har skapat sin världsåskådning med utgångspunkt i den indo-europeiska grammatikens uppdelning i verb och nomen. Filosofin skulle på detta vis vara instängd i språket. Men är det verkligen rätt slutsats att dra här? Till att börja med måste man konstatera att ”de lingvistiska strukturernas totalitet” också tillåter den kritiska analysen av dem själva. De innehåller själva möjligheten till sin egen dekonstruktion. Eftersom språket har förmågan att omskapa sig självt och i sin bildskapande aspekt är just denna omskapande kraft är dess form något som i grunden är plastiskt.<sup>125</sup> Denna form är därför inte som Granier menar en begränsning, utan själva möjlighetsbetingelsen för filosofin. Det är en form som utgår ifrån kraften att övervinna sig själv. En viktig konsekvens av detta är att vi *per definition* inte kan veta vad språket är mäktigt (men därmed inte sagt att vi inte kan veta vad det *inte* är mäktigt).

Problemet med framställningen av metaforernas hierarki kanske bättre bemöts med att även det säkra bortom bedömningen, även det från vilket framställningen utgår först måste ha skapats såsom metafor. *Även korrelerat är resultatet av en skapelseprocess.* Detta öppnar i sin tur för frågan: vad innebär de mest grundläggande metaforerna? Vad innebär det att betrakta de allra mest grundläggande formerna som metafor? Om metafor implicerar skapande och skapande implicerar en icke-nödvändig relation mellan sakförhållande och bild; hade då de grundläggande dimensionerna kunnat vara något annat än tid och rum; hur annorlunda hade det kunnat vara? Nietzsches metaforbegrepp leder till frågan: vad är en

---

<sup>123</sup> NF 19[210]

<sup>124</sup> Granier, Jean, *Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche* s. 99. Den här meningsskiljaktigheten är nära besläktad med en minst lika viktig: är logiken verkligen, som Granier menar, ”ingenting annat än en storslagen regulativ fiktion”? (S. 98) I vad mån har det därmed egentligen ens fastställts vad logik är?

<sup>125</sup> Jämför här passagen om ordets två riktningar där registret omskapas i nyanvändningen, s. 37.

möjlig värld? Och i vilken utsträckning går konsekvenserna över huvud taget att föreställa sig?

Det kan verka underligt att tala om de grundläggande kategorierna som metaforer. Men såg man å andra sidan begreppen som slutgiltiga och uttömmande vore det svårt att föreställa sig sådant som nyskapande och utveckling. Detta uppmärksammas av Albert Einstein i den fysikhistoriska tidsskriften *Physikalische Zeitschrift*. ”Begrepp som vid tingens ordning har visat sig användbara vinner lätt en sådan auktoritet över oss att vi glömmer bort deras jordiska ursprung och tar dem för oföränderliga fakta (*Gegebenheiten*). Genom sådana villfarelser görs det vetenskapliga framstegets väg oframkomlig, ofta över en längre tid.”<sup>126</sup> De grundläggande metaforerna möjliggör fenomen, men kan i sin dogmatiska, diskursiva hierarkiska funktion, dvs. som begrepp, också hindra framsteg. De grundläggande metaforerna möjliggör i sin bildskapande funktion fenomen och när nya metaforers användbarhet testas i sin diskursiva funktion är det användbarheten som testas. Den generativa kraften, menar Nietzsche, är alltid åskådliggörande, oavsett om det gäller religiös tro, samhällelig gemenskap eller naturvetenskaplig utveckling. Filosofens uppgift, menar han vidare, är att utföra en kritisk granskning som går hela vägen ner i sina egna förutsättningar.

På detta vis föregår skapandet det skapade, och det följer att även föreställningen om en oberoende sanning måste ha en historia. Hur menar Nietzsche att denna föreställning, känslan av sanning, uppstår? Den uppstår just genom den förträngning som är begreppets skapelse: ”[människan] kommer just *genom denna omedvetenhet*, just genom denna glömska [av det skapande ursprunget] till känslan av sanning.”<sup>127</sup> Så Nietzsche menar att känslan av sanning uppstår genom förträngning av skapandet. Men om begreppet definieras just av denna förträngning, framgår att ”känsla av sanning” och ”begrepp” står i nära relation, ja kanske att de på något plan är identiska. För att förstå vad ett begrepp är, behöver det därför utredas vad Nietzsche talar om, när han talar om sanning.

I inledningen nämndes att Kant anförs som utgångspunkt för diskussionen om Nietzsches kritiska analys av sanning som överensstämmelse. Sanningen är en kvalitet hos kunskapen, som den har försåvitt den överensstämmer med sitt objekt. Nietzsches tillägg är enkelt men avgörande: kunskapen *uttryckt i begrepp* är sann försåvitt den stämmer överens med det kunskapen *genom begreppen* refererar till. Vilka egenskaper måste då det sanna ha,

---

<sup>126</sup> Einstein, Albert, “Ein Nachruf auf den österreichischer Physiker und Philosophen Ernst Mach (1838 - 1916)”, *Physikalische Zeitschrift*, Band 17, Berlin 1916, ss. 101-104, s. 104

<sup>127</sup> “Om sanning och lögn...” s. 507

för att det ska kunna uppfylla sanningens definition? Granier menar att den första egenskapen måste vara *identitet*.<sup>128</sup> Här kan detta utökas med att denna identitet har tre uttryck: objektets identitet, begreppets identitet och till sist den allra viktigaste och den allra svåraste: identiteten mellan begreppet och objektet. Alla dessa identiteter impliceras av sanningen definierad som överensstämmelse. Den andra egenskapen är enligt Granier en bestämning av den första: identitet *över tid*: ”Sanningens andra predikat är permanens.”<sup>129</sup> Dessa egenskaper sammanfaller med det som Nietzsche förstår som ett begrepp. Därmed kan sanningsdriftens genealogi som skissades i avsnittet om den första metaforen utvecklas.

Vi återkommer alltså till frågan som ställdes i avsnitt 1. Hur har definitionen av sanningen uppstått och varför har den bestått? De effektiva orsakerna, menar Nietzsche, är konsekvenser av konstkraftens två led: 1. varseblivningen, vars skapande av enhet ger upphov till föreställningen om ett sant väsen bortom framträdelsen och 2. begreppets struktur som, skapat ur varseblivningens enhet, ger intryck av att mediera detta väsen. Men sanningens genealogi tecknas kanske i ännu högre grad av dess finala orsaker: individuell säkerhet, samhällelig gemenskap och i en strängare form av idealisering även vetenskaplig utveckling. Definitionen av sanning som överensstämmelse ger upphov till olika former av användbarhet. Och visst är det i detta inomoraliska sammanhang intuitivt att bestämma sanning som överensstämmelse: blev det solförmörkelse vid förutspådd tidpunkt så var slutsatsen sann och förfarandet användbart. Här noterar Nietzsche två saker. För det första att det som logikens slutledningsförfarande utgår ifrån självt inte kommit till genom ett sådant förfarande. Premissen, i det typiska fallet ”Sokrates är en människa”, är en syntes, en sammansättning som inte utgår ifrån logik: ”endast på denna väg [den utom-logiska identifieringen av det icke-lika] vinner vi ett begrepp, och beter oss hädanefter som om begreppet ”människa” vore något faktiskt (*Thatsächliches*), medan det egentligen har skapats av oss genom att bortse från alla individuella drag.”<sup>130</sup> För det andra menar han att filosofen i sin förundran över världens lagbundenhet inte får ta för givet det synsätt som skapar denna lagbundenhet. Om man i den berömda syllogismen kan dra slutsatsen att Sokrates är dödlig, så är även detta beroende av konventionen. Och filosofens uppgift, menar Nietzsche, är att syna denna konvention djupt ner i dess egna förutsättningar. Draget till sin spets, är Nietzsches inställning är det endast tautologin, ”Sokrates dog, alltså är han död” som kan sägas vara odiskutabelt sann. Men den är också fullkomligt tom. Den

---

<sup>128</sup> Granier, Jean, *Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche*, s. 62

<sup>129</sup> *ibid.*

<sup>130</sup> NF 19[236]

utvecklar ingen kunskap om världen, utan upprepar bara premissen. ”Förståndet (*das Erkennen*) har helt strängt taget endast tautologins form och är tomt. Den kunskap (*Erkenntnis*) som kräver något av oss är alltid ett identifierande av det icke-identiska som liknar, dvs. det är väsentligen ologiskt.”<sup>131</sup>

Driften till sanning visar sig i sina finala orsaker vara en produktiv tro på ordet. Driftens tillblivelse och fortbestånd bestäms enligt Nietzsche främst av dess *sociala*, dvs. moraliska betingelser. ”Driften till sanning börjar med den starka iakttagelsen hur motsatta den verkliga världen och lögnens värld är, och hur osäkert allt människoliv är när konventionssanningen inte undantagslöst gäller: det är en moralisk övertygelse om nödvändigheten i en fast konvention, om ett mänskligt samhälle ska kunna existera. Om någonstans krigstillståndet ska upphöra, så måste det börja med en fixering av sanningen dvs. en giltig och förbindande beteckning av tingen.”<sup>132</sup> Detta är betydelsen av sanning och lögn i inommoralisk bemärkelse: om jag påstår att ”bollen är röd” så måste man kunna verifiera huruvida ”bollen” ”är” ”röd”. Vi måste med andra ord ha gemensamma begrepp och konstruera falsifierbara satser. Nietzsche förnekar på intet vis denna nödvändighet, men menar att en verkligt kritisk undersökning av kunskapens förutsättningar varken kan underkasta sig logikens eller moralens användbarhet: den måste i alla avseenden vara utommoralisk. Och ur detta perspektiv framstår sanningens moraliska betydelse som direkt knuten till makt, eftersom de mer grundläggande metaforerna bestämmer vad som kan skapas (de är förutsättningar för skapandet) och hur det skapade ska förhålla sig till vartannat. Nietzsche visar detta med ett exempel: ”Att förnimmelsen av vissa stimuli blir starkare med hjälp av begrepp, är stärkande för dessa moraliska krafter. Det bildar ingenting nytt, men det koncentrerar den skapande energin åt en sida. T.ex. har det kategoriska imperativet stärkt den oegennyttiga dygdkänslan.”<sup>133</sup> Därmed: ”sanning blir till makt, när vi har löst ut den som abstraktion.”<sup>134</sup> Först senare i sin filosofiska bana återkommer Nietzsche till frågan om användbarheten, men då i diatriben *Till moralens genealogi*: vilka krafter är i spel när användbarheten bedöms och begrepp bevaras?

Egentligen ställer alltså Nietzsche precis samma fråga som Kant: vilka är kunskapens förutsättningar? Men han gör det utifrån att kunskapen uppstår genom stimuli, genom varseblivningens invecklade process, och ifrågasätter hur begreppen som skapas på detta sätt kan överensstämma med objekten:

---

<sup>131</sup> NF 19[236]

<sup>132</sup> NF 19[230]

<sup>133</sup> NF 19[113]

<sup>134</sup> NF 19[204]

Blundandet för det individuella och verkliga ger oss begreppet, liksom det även ger oss formen, under det att naturen inte känner några former och begrepp, alltså heller inga arter, utan endast ett för oss otillgängligt och oidentifierbart *x*. Ty även vår motsats mellan individ och art är antropomorfisk och härstammar inte från tingens väsen, även om vi inte vågar säga att den inte motsvarar det: det vore nämligen ett dogmatiskt påstående och som sådant lika omöjligt att bevisa som sin motsats.”<sup>135</sup>

På det allra mest grundläggande planet affirmerar Nietzsche en osäkerhet: en *doxa* går inte att bevisa. Men här kan det återigen verka som att han i sitt förkastande av dogmatism hänfaller till relativism. Granier visar, och syftet med hans studie är att visa att Nietzsche lyckas med ett varken eller. Det *meta*, som enligt Granier gör Nietzsches filosofi till en *metafilosofi* är just ett bortom oppositionen mellan dogmatism och relativism.<sup>136</sup> Och det är just genom att visa att skapandet kommer före sanningen som Granier menar att Nietzsche rör sig bortom denna opposition. Men vad betyder det att skapandet kommer före sanningen?

Att skapande är föregår sanning har ofta tolkats som att det bättre överensstämmer med hur världen verkligen är. Även i den här uppsatsen kan det ha verkat som att Nietzsche vill ersätta sanning (överensstämmelse) med skapande av syntetiska omdömen som omtolkar världen utifrån ett visst perspektiv; men är det ett ersättande det handlar om? Rör det sig om en ny definition, eller en ny tolkning av samma definition? Jag hävdar att det inte handlar om ett ersättande och att man inte måste se skapande som en ny form av sanning hos Nietzsche. Nietzsche frågar vad det är vi kallar sanning och svarar i likhet med Kant att det är kunskap som uttryckt i begrepp överensstämmer med sitt objekt. Och han menar att detta förutsätter en skapad bild av objektet, en metafor genom vilken objektet förstås. Därför menar Nietzsche att sanningarna är en ”här av metaforer.”<sup>137</sup> Därmed sagt att skapandet är en förutsättning för det sanna, men inte att det är *sannare*. Skapandet äger företräde, men inte i egenskap av sanning; det skapade som överlever blir det sannas korrelat, det som kunskapen i Kants definition av sanning ska stämma överens med. Skapandet, däremot, är skapande av just detta mot vilket kunskapen i sanningens definition mäts, det begrepp vars innebörd är *facit*. När Nietzsche sätter samman sanning och illusion, är sanningens betydelse överensstämmelse, men dess åsyftade är en relation där överensstämmelse inte kan råda: begreppet är, sin förträngning till trots, fortfarande metafor. Därför är sanning illusion.

<sup>135</sup> “Om sanning och lögn...” s. 507

<sup>136</sup> Granier, Jean, *Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche*, s. 603ff

<sup>137</sup> “Om sanning och lögn...” s. 509

Sanning är överensstämmelse, men Nietzsche visar att överensstämmelsen utgår ifrån en förträngning: så menar han att sanningen är illusion. ”Med ’sann’ förstås först endast det som är den vanligen använda, tillvanda metaforen, alltså endast en illusion som man genom upprepat bruk vant sig till med och inte längre uppfattar som illusion: bortglömd metafor, dvs. metafor om vilken det har glömts bort att den är en.”<sup>138</sup> Sanningarna är illusioner för att begreppet är en förträngning av det verkande ursprunget. Metaforen, det konstnärliga skapandet av syntetiska omdömen, regleras inte av sanning eftersom skapandet är en konstnärlig aktivitet innan det träder in på sanningens domän.

I den här frågan råder dock förhållandevis stark konsensus i motsatt riktning: enligt Haar, Fink och, om än i annan mening, Kofman menar Nietzsche att skapandet är sannare än sanningen. Haar menar, i dialog med Heidegger, att skapandet får sin förrangsställning hos Nietzsche genom att bäst stämma överens med hur världen verkligen är, dvs. genom precis samma princip, överensstämmelse, som sanningen. Hos Nietzsche, menar Haar, är skapandet därmed sannare än sanningen. ”Det konstnärliga skenet är sannare än sanningen som permanens, stabilitet, icke-motsägelse, eftersom det bättre överensstämmer (*plus concordante*) med livets eviga förändring, som även kallas ’kaoset’.”<sup>139</sup> Haar menar att Nietzsches ”konstnärliga sken” är sannare än sanningen och för att visa det inför han begreppet ”konstkraftens hemliga reserv”. Denna är enligt Haar Nietzsches bild av kaoset, och det är den som skapandet överensstämmer med. Även Finks tolkning går i den här riktningen: ”konstnärens aktivitet, hans skapandeprocess är bara en spegelbild och en svag upprepning av det kosmiska livets ursprungliga POIESIS”<sup>140</sup> Så hos såväl Haar som Fink är skapandet alltså sant i Kants bemärkelse, och dess korrelat är en på förhand bestämd värld som präglas av blivande. Det är ett annat synsätt än det som framförs här i vilket skapandets och sanningens domäner separeras. Konstkraftens skapande behöver då inte tänkas som ett *sannare* sanningsbegrepp än sanningen, dvs. som bättre överensstämmande med en av kunskapen oberoende verklighet: den kan tänkas som mer grundläggande för att dess domän är förutsättningen för sanning, som fortfarande förstås som begreppens överensstämmelse med sakförhållanden. Den avgörande skillnaden gentemot Kants definition är att kunskapen i Nietzsches modell inte befinner sig på sanningens domän: kunskapen är metaforens bildskapande kraft, sanningen mäts i begreppets diskursiva funktion.<sup>141</sup> Det förra förstås utifrån kraft och aktivitet, det senare bedöms utifrån användbarhet. I föreliggande läsning är

---

<sup>138</sup> NF 19[229]

<sup>139</sup> Haar, Michel, *Nietzsche et la métaphysique* s. 100

<sup>140</sup> Fink, Eugen, *Nietzsches Philosophie* s. 30

<sup>141</sup> Jag reserverar mig mot vad relationen skulle bli vid en närmare analys av Kants sanningsbegrepp.

det i första hand i denna betydelse som konstkraftens skapande erhåller sin förrangsställning.

Hos Kofman finns en tredje möjlighet, där sanning och skapande förvisso är åtskilda, men där de är det i form av en strikt uppdelning av världen mellan ting-i-sig och sken. Skapande är även hos Kofman skapande av metafor, men hon menar att det åsyftade i Nietzsches metafor är väsendet, tinget i sig. Ibland verkar det också som att det är vad Nietzsche menar, som med det ”obekanta x” i citatet ovan, eller när han talar om väsendets sfär. ”Ett väsen kan aldrig utgöras av relationer, relationer är endast väsendets följder. Den syntetiska utsagan beskriver ett ting enligt dess följder, dvs. väsen och följd identifieras med varandra, dvs. en metonymi [...] ordet ”är” i den syntetiska utsagan är falskt, det innehåller en överföring, två olika sfärer ställs bredvid varandra mellan vilka ingen liknelse låter sig göras.”<sup>142</sup> Överföringen mellan väsendets och relationernas sfär är förbjuden: ”bollen är röd” utsäger att ”bollen själv” har en egenskap som egentligen är en relation till mig, nämligen ”röd”. Kunskapen når bara relationer men bollens ”väsen” existerar utanför dem. Detta stöder Kofmans tolkning, en essensmetafysik där kunskapen är utesluten från väsendets sfär. Men vid den viktigaste formuleringen, i ”Om sanning och lögn...”, är det tydligt att ”liknelsen mellan sfärer” sker i ett aisthesis och utgör en konstnärlig process. Det är logiskt förbjudna överföringar eftersom ordet aldrig kan *vara* bilden och bilden aldrig kan *vara* förmimmelsen på samma sätt som  $2+2$  är 4. I ”Om sanning och lögn...” framgår att det är förhållandet mellan varseblivningens olika plan som är metaforiskt och även om vissa passager pekar mot att ”kunskapen inte når väsendet”, så är det inte detta som gör metaforen till metafor. Det finns dessutom flera möjliga tolkningar av dylika passager, varav ett par presenterades i avsnitt 1. Kofman gör sin tolkning i vilken Nietzsche menar att världen är det ting i sig som metaforen åsyftar utan att kunna skapa kunskap om. Men varken Kofmans läsning eller föreliggande är den enda möjliga av vad metafor och kunskap är hos Nietzsche, och de har också olika förtjänster. I det här arbetet görs skillnad mellan sanning och skapande som en skillnad mellan hur kunskapen blir till och hur begreppen sedan på mest användbart sätt behandlas. Därmed är kunskapen just denna tillblivelse, att sätta samman det som inte från början hör ihop. Konsekvensen av detta är att sanning kopplas samman med begrepp och kunskap med metafor.

\*\*\*

---

<sup>142</sup> NF 19[229]

Kunskapen skapas alltså enligt Nietzsche som metafor, vilken i sin diskursiva funktion hittar en plats i begreppens hierarki. Men Nietzsche säger också att ordet *omedelbart* upplöses i begrepp. Ursprunget, metaforen, framstår då som ett överhoppat led, vilket leder till frågan: hur kan metaforen både föregå begreppet och samtidigt som den blir till förträngas? Hur kan den vara verkande och i och med att den verkar lösas upp? Med en lite naiv formulering: hur kan metaforen då hinna verka? I bilden Nietzsche ger av den extrema intensitet varje ögonblick innebär kan det likt en av Zenons paradoxer till slut bli obegripligt att pilen rör sig framåt. Problemet med metaforens omedelbara upplösning i begrepp är till att börja med ett problem om man ser på schemat som ett tidsligt utsnitt, en utveckling med en början och ett slut; därigenom uppstår frågan hur det som följer på vartannat kan vara samtidigt. Här är det därför viktigt att i förstone göra skillnad på själva skapandet, en metaforisk överföring, och på ordet såsom metafor, ett perspektiv, ett aktivt förhållningssätt till det skapade. Att ordet i och med att det skapas som metafor omedelbart blir begrepp betyder att vid skapandet förhåller sig ordskaparen till det som ett experiment, som en lekfull dans på det stormande havets yta.<sup>143</sup> Men när det är skapat, vilket det omedelbart är, existerar ordet som å ena sidan metafor och å andra sidan begrepp. Det rör sig om två perspektiv: att å ena sidan se på processen som något skapande och å andra sidan på det som blir till som något skapat. Det innebär att å ena sidan se på ordet som metafor, och å andra sidan som begrepp, där det senare är det diskursivt rubricerande och det förra är det gestaltande, åskådliggörande. Skillnaden är här inte längre graduell, dvs. kvantitativ, utan kvalitativ. Och kvaliteterna är aktivt respektive passivt. Detta synsätt kommer från Gilles Deleuze: ”Krafterna har en kvantitet, men de har också en kvalitet som svarar mot deras skillnad i kvantitet: det aktiva och det reaktiva är krafternas kvaliteter.”<sup>144</sup> Deleuzes Nietzscheläsning handlar i stor utsträckning just om skillnaden mellan krafter och uppdelningarna kvantitativt/kvalitativt och aktivt/reaktivt utgör där, som framgår i citatet, en grundläggande skillnad. I föreliggande frågeställning uttrycks denna skillnad i uppdelningen av ordet i å ena sidan metafor och å andra sidan begrepp. Men det gäller även bilden. Den skillnad som hittills har benämnts som en skala, har även en bipolär kvalitativ bestämning; med Deleuze *aktivt* respektive *reaktivt*. Den kvantitativa skillnaden, skalan mellan frihet och avhängighet, svarar mot en kvalitativ skillnad mellan aktivt och reaktivt.

I skapandet är såväl ordet som bilden en metafor, och skapandet är därför en aktivitet.

<sup>143</sup> ”Das Wort ist nur die Oberfläche der bewegten See, während sie in der Tiefe stürmt.” NF 2[10]

<sup>144</sup> Deleuze, Gilles, *Nietzsche och filosofin*, övers. Johannes Flink, Daidalos, Eslöv 2003, s. 88. I ett större arbete hade en mer utförlig diskussion med Deleuze kunnat föras. En sådan måste dock här tyvärr utebli.



Men såväl bilden som ordet har en aktiv och en passiv aspekt. Hos ordet kallas den passiva aspekten begrepp, men även bilden, menar Nietzsche, har en passiv form vilken precis som hos ordet handlar om ett förhållningssätt, något som determinerar varseblivningen och hämmar kraften: eller snarare som bedöms genom att den verkande kraften i varseblivningen är passiv. Men det viktiga här är att det inte först sker en varseblivning och sen finns något att förhålla sig till. I varje ögonblick processas varseblivning genom att rubriceras och förklaras genom metafor och analogi. En viss användning kan av olika orsaker bli förhärskande och stelna men människan förhåller sig i varje ögonblick genom metafor till sina intryck och den konstnärliga processen sker oupphörligen. Hennes förhållningssätt kan vara bestämt genom redan existerande, stelnade begrepp; men det har hela tiden möjligheten att genom glömska varsebli intuitivt och därigenom skapa metafor för intrycken. Skillnaden består i detta förhållningssätt vilket i sin tur bestämmer bildens mening: skapande eller skapad. Detta kan kopplas till de två olika former av makt som har framkommit: å ena sidan den utveckling av kraft som sker i skapandet av metaforen, å andra sidan den makt som finns i de stelnade begreppens diskursiva betydelse. En direkt, aktiv form av makt, och en indirekt, passiv eller reaktiv form av makt. För att ta ett exempel från ”Om sanning och lögn...” går det att förhålla sig till *detta blad* genom den stelnade föreställningen om ett blad, vilket skapar föreställningen om ett blad precis som alla andra som inte heller de vore något annat än avindividualiserade specimen fallna ur en definierande form. Men varseblivningen av bladet kan också ske med den intuitiva förståelsens fascination, i vilken det fortfarande givetvis rör sig om ett blad men denna begreppsliga bestämning främst fungerar som material till att kommunicera intuitionen (såsom till exempel genom att negeras, -Detta är inte ett blad.). Men i och med att begreppet, i det här fallet ”blad”, utesluter och skapar enhet genom att sammanföra enskildheter, så uppstår föreställningen att det *medierar ett väsen*: ”föreställningen att det i naturen finns någonting utom bladen som vore ”blad”, kanske en urform, efter vilken alla blad vore vävda, tecknade, mätta, färgade, krusade, målade, men av oskickliga händer, så att inget exemplar hade utfallit korrekt och tillförlitligt som trogen avbild av urformen.”<sup>145</sup> Föreställningen om begreppets transcendent natur tillåter föreställningen om ett bortom aisthesis, i betydelsen bortom möjliga föreställningar. Denna föreställning faller därmed, det torde framgå ännu tydligare nu, ur begreppets egen struktur.

---

<sup>145</sup> ”Om sanning och lögn...” s. 509

#### 4. Schemats uttalade utgångspunkt: världen.

Syftet med det här korta avslutande avsnittet är att återkoppla ordets tillblivelse till förnimmelsens uttalade utgångspunkt. Nietzsche börjar som vi har sett i förnimmelsen och beskriver genom dess omvandlingar ordets tillblivelse. Att låta schemat föra tillbaka på sin utelämnade utgångspunkt går i två riktningar, dels i en tidslig och dels i en social. Den tidsliga aspekten är i sig dubbel. Dels rör det sig om varseblivningens utdragna och ständiga sammanhang, det att olika processer hela tiden spelar in i varandra. Dels rör det sig om ett historiskt perspektiv, att orden och deras sammanhang har utvecklats under väldigt lång tid. ”Tusentals år av andlig verksamhet nedlagd i språket.”<sup>146</sup> Den sociala aspekten sammanfaller på olika sätt med de tidsliga, inte minst i fråga om sanningsbegreppets sociala användbarhet som Nietzsche menar vara en historiskt skapad form. Detta relaterar också, vilket nämdes helt kort ovan, till abstraktionens maktaspekt. Egentligen skulle alla dessa aspekter behöva belysas för att schemat skulle knytas ihop och den svåra frågan om dess utgångspunkt besvaras. Men den som kommer att få mest utrymme är den direkta tidsliga aspekten, eftersom den visar upp schemats instanser i deras inre relationer så att schemats samtidighet kommer fram. Därigenom kommer det att framgå att metaforen kan tolkas som ett sätt att vara i världen, snarare än som medvetandets avskildhet från den. Därmed kan också parentesens kring världen börja öppnas upp.

Ordet skapas som metafor och finner i sin stelnade form en plats, en användbarhet i något system, eller faller bort. Därmed blir ordet självt till en retning som skapar uppfattningen av en viss bild, och de stelnade bilderna bär också de på ord som ständigt återaktualiseras. Existerande bilder bär också på stelnade inre accentueringar, färdiga att uppfattas i en varseblivning som Nietzsche verkar mena alltid har en viss grad av passivitet. Ord och bild står med andra ord i ett komplext samband i den levda världen som präglas av språklig social gemenskap. Men detta komplexa samband är samtidigt förhållandevis lätt att manipulera, eftersom det är mycket ovanligare och svårare med ett aktivt förhållningssätt än ett passivt och eftersom metaforen är ovanligare än begreppet. Detta gäller rådande begrepp över huvud: kristendomens skuldbegrepp men även Facebooks identitetsbegrepp eller arbetslinjens ekonomibegrepp. Medvetandet är nämligen, enligt Nietzsche, den allra trögaste instansen som alltid kommer i efterhand och aldrig får med hela bilden, eftersom det aldrig får med helheten av den bild det är i. Men den makt det har, är att kritiskt granska dessa

---

<sup>146</sup> NF 19[117]

bilders påverkan. Det blir tydligt hur Nietzsches tankegång om ordets tillblivelse öppnar upp för den genealogiska frågan: vilka krafter har varit aktiva när ett begrepp bevarats, dvs. när en användbarhet bedömts och vilken fortgående påverkan har detta ursprung, som man skulle kunna kalla det andra ursprunget? Men istället för att gå djupare in i den sociala aspekten kommer den värld som är schemats outtalade utgångspunkt att belysas främst genom att lyfta blicken från den stängda tidsliga struktur som schemat utgör. Detta ger nämligen en mer grundläggande förståelse för vad Nietzsche menar med de metaforiska överföringarna.

Till att börja med ska det upprepas att det kan verka kontraintuitivt att skapandet skulle föregå det beständiga. Om begreppet nämligen antas motsvara tinget så borde väl detta rimligen föregå ett förment ”skapande”? Solen gick upp, och solen gick ned innan människan skapade ett begrepp om det och två plus två blir fyra oavsett vilket talsystem som används. Verkar det då inte motsägelsefullt att tala om ett ursprungligt skapande? Solen går upp, helt oberoende av något skapande, och ned igen, fortfarande likgiltig inför begreppet. Men Nietzsches iakttagelse är att människan för att få blicken på solen, för att kunna tala om huruvida det är samma eller en ny sol som går upp varje dag, för att kunna tolka den astrologiskt eller astronomiskt, först måste ha skapat sig ett begrepp om den, och detta begrepp måste ha ett sammanhang i form av mer grundläggande metaforer. Såväl kognitivt som kommunikativt är det endast utifrån ett skapat begrepp som människan kan säga att solen går upp och ned igen. Och detta ter sig i sin diskursiva funktion som oföränderlig sanning: men solen går ned, och upp igen, varpå varseblivningen åter öppnas för ett spel mellan det skapade och det skapande. Svaret på misstanken är alltså att ja, solens rörelse är oberoende av kunskapen om den, men för att förstå detta oberoende måste vi först ha ett begrepp om det; hur länge solen har gått upp och hur begreppet skapades är två olika frågor, där den andra är kunskapsteoriskt primär. I denna bemärkelse föregår skapandet av begrepp det beständiga som begreppen åsyftar. Även föreställningen om det som pågår utanför föreställningen är en föreställning. Detta är skapandets första tidsliga aspekt: att det alltid redan är i en bild.

Men denna relation mellan sanning och skapande förutsätter att de är åtskilda på ett sådant sätt att skapandet är förutsättning för sanningen utan att självt från början bedömas som sant. Detta står i strid med ett centralt resonemang hos Lacoue-Labarthe, som även återfinns hos Kofman. De hävdar att Nietzsches tidiga språkfilosofi faller på eget rep; nämligen genom den infinita regress som uppstår då ett välkänt stycke appliceras på sig självt:

Vad är alltså sanning? En rörlig här av metaforer, metonymier, antropomorfismer, kort sagt en summa av mänskliga relationer som har stegrats poetiskt och retoriskt, tolkats, smyckats, och som efter långt bruk förefaller fasta, kanoniska och bindande för ett folk: sanningarna är illusioner, och man har glömt att de är det.<sup>147</sup>

Detta stycke betraktas som en återvändsgränd och vid första åsynen kan denna tolkning verka riktig: om vi antar att sanningen är illusion, är det då inte en illusion att sanningen är illusion? Och drar vi detta till sin spets, om vi alltså accepterar Nietzsches sats, verkar det inte finnas något alls att säga som inte faller krokben för sig självt. ”Utifrån vilken sanning, frågar Lacoue-Labarthe retoriskt, skulle då sanningen visa sig vara lögn?”<sup>148</sup> Till att börja med bemöts den här svårigheten av Heidegger med att det är invändningen själv som hamnar i infinit regress, medan den ursprungliga utsagan, att sanning är illusion, står kvar oberörd. Ingenting har förklarats om den, ännu mindre har den blivit motbevisad.<sup>149</sup> Det går att bemöta den på ett annat sätt också, genom att koppla den till den genealogiska analysen av sanningen. Att sanning är illusion är självt ett perspektiv på sanningen som skapar viss kunskap om den och i sin diskursiva funktion bestämmer den som användbarhet. Sanningen som illusion kan själv fungera på ett användbart sätt, till exempel som en regulativ instans för de empiriska vetenskaperna då den berättar att den konstruktiva intellektuella uppgiften också är kritisk, och att den aldrig tar slut. ”Sanning är illusion” jämför inte alla metaforer, dvs. all kunskap, utan manar till att oupphörligen granska vilken deras användbarhet är. Även denna granskning utgår ifrån den bildskapande kraften eftersom den inte får ta begreppets identitet för given.<sup>150</sup>

I avsnitt 1 framkom en annan, nära besläktad svårighet, nämligen det privilegierade perspektiv Nietzsche verkar anlägga i ”Om sanning och lögn...” på den ”värld” som essän tycks påstå att vi inte kan veta något om. Motsägelsen skulle bestå i att han till synes helt utan vidare tar avstamp i en värld som han sedan påstår ligger bortom kunskapens möjliga objekt. Det rör sig här om en skepsis mot en uppfattad motsägelse i hur Nietzsche verkar underkänna intellektets förmåga att förstå världen och samtidigt utgå ifrån en given och i slutändan oproblematiserad värld. Denna misstanke formuleras tydligt av Ernst Behler som i

<sup>147</sup> “Om sanning och lögn...” s. 509

<sup>148</sup> Lacoue-Labarthe, Phillippe, “Le Détour” s. 66

<sup>149</sup> Heidegger, Martin, *Nietzsche I*, s. 450f

<sup>150</sup> Det här resonemanget skulle kanske visa sig ha likheter med Alexander Nehamas utläggning om Nietzsches perspektivism. (Nehamas, Alexander, *Nietzsche, Life as Literature*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts 2002 [1985]) Jfr även passagen om satsen ”sanningen är illusion” ovan s. 46.

en artikel om Nietzsches tidiga språk teori drar följande slutsats.

Egentligen borde Nietzsche, på grund av denna språk teori [som framkommer i “Om sanning och lögn...”], över huvud taget inte ha kunnat skriva en text som “Om sanning och lögn...”. [...] Enligt vad denna skrift påstår, kan vi alls inte blicka ut ur vår trånga medvetandekammare.<sup>151</sup>

Nietzsche borde inte kunna tala om den värld som påverkar oss, eftersom vi endast har tillgång till denna påverkan. Men vad är det egentligen för värld? Jessica Berry, som läser Nietzsche som en uteslutande skeptisk filosof i den pyrrhonska skolan, har ett enkelt och rimligt svar på denna svårighet, nämligen att det rör sig om en skeptisk metodologisk utgångspunkt snarare än ett direkt förutsättande.<sup>152</sup> Världen som Nietzsche utgår ifrån kan ses som ett spel med den form av filosofisk realism han polemiserar mot. Han använder sig av dess premisser för att visa vilka motsägelser som följer ur dem. Men om det skeptiska perspektivet är det enda svaret på Behlers misstanke, så faller idén om en konstruktiv aspekt. Man kan kalla Behlers ståndpunkt dogmatisk, eftersom den antar att Nietzsches tankegång om metaforiska överföringar innebär en strikt åtskillnad mellan ”medvetande” och ”värld”, snarare än att dessa överföringar är människans sätt att vara i världen. För att den konstruktiva tolkningen som framförs här inte ska falla, gäller det att bemöta den dogmatiska läsningen utan att anta en skeptisk ståndpunkt. Den måste bemötas utifrån att kunskapen om ting och kausalitet utvecklas samtidigt *ur* och *i* aisthesis. Detta görs genom de två tidsliga aspekterna av världen: dels den fortgående processen där det som utvecklas ur aisthesis ständigt möter ett nytt sammanhang, och där världen ständigt redan är präglad av en språklig gemenskap med lång historia. Utifrån dessa aspekter blir det tydligt att Nietzsches begrepp om det ordskapande sammanhanget är mer komplext än schemats dogmatiska och abstrakta form låter påskina. Den direkta tidsliga aspekten kan belysas av att sätta förnimmelsen i perspektiv. En förnimmelse är för Nietzsche alltid en del av ett förnimmelsekomplex som den i varseblivningen aldrig kan vara skild från. Det sker aldrig något sådant som ett enskilt sinnes enskilda förnimmelse i stil med ett *rött – här – nu*. Sinnena är tvärtom alltid aktiva i varandra. Nietzsche uttrycker detta som ett *översättande* i varseblivningen: ”[e]tt översättande av det ena sinnesintrycket till det andra äger rum: somliga ser något eller känner en smak vid vissa toner. Detta är ett helt allmänt fenomen.”<sup>153</sup> Man kan givetvis undersöka detta ur ett neuropsykologiskt perspektiv, men för att få en bild

<sup>151</sup> Behler, Ernst, ”Die Sprachtheorie des frühen Nietzsche”, s. 80f

<sup>152</sup> Berry, Jessica, *Nietzsche and the Ancient Skeptical Tradition* s. 49

<sup>153</sup> NF 19[227]

av det, räcker det att tänka negativt på det; hur annorlunda känsel upplevs med slutna ögon eller hur hörseln utvecklas hos blinda. När vi talar om olika sinnen är vi därför redan inne i en dogmatisk och abstrakt modell för att beskriva förnimmelsen. Men ännu mer relevant för den direkta tidsliga aspekten är att världen förändras medan intrycken bearbetas. ”Anlägger vi ett tidsligt perspektiv på det som verkar, så är det vid varje tidpunkt *olika saker*.“<sup>154</sup> Därför, menar Nietzsche, ges tingen människan som föreställningar: ”[i] blivandet visar sig tingens föreställningsnatur: ingenting finns, ingenting är, (*es giebt nichts, es ist nichts*) allt blir, dvs. är föreställning.”<sup>155</sup> Och medan förnimmelsen bearbetas, uppfattas samtidigt flera nya som påverkar bearbetningen, och som i sin tur bearbetas under det att fler förnimmelser uppfattas. Förnimmelsens plan fortgår medan uppfattningens plan fortgår medan medvetandets långsamma konstruerande fortgår. Alla stadier pågår ständigt simultant och påverkar varandra, men Nietzsche verkar mena att de också har någon form av oavhängighet (vilket skulle motsvara den allmänna erfarenheten av att tänkandet kan pågå utanför aisthesis). Schemats form, som utgör ramen för det här kapitlet, är tidsligt abstrakt i den bemärkelsen att den skär ut ett händelseförlopp och bortser från att det aldrig kommer att se ut på detta avskalade, ideala sätt i det levda sammanhanget: som årsringarna i ett träd förhåller sig till trädet eller ett tvärsnitt av jordmånen till jorden. Den värld som är utgångspunkt för Nietzsches schema över ordets tillblivelse är inte världen bakom orden, utan världen som orden är en del av. Frågan Nietzsche ställer är *hur* de är en del av världen. Och detta besvaras med förnimmelsen som utgångspunkt i kedjan *förnimmelse – bild – ord – begrepp*. Begreppen har sitt ursprung i förnimmelsen vilket här innebär *människan i världen*, men de skapar föreställningen om ett bortom aisthesis i den dubbla betydelsen bortom varseblivningssammanhanget och bortom möjliga föreställningar. Begreppet är ett residuum av en aktivitet och de metaforiska överföringarna kopplar inte bort tänkandet från världen utan sammanväver det oåterkalleligen med den. Om det alltså finns en konstruktiv aspekt av Nietzsches tankegång om ordets tillblivelse, vilket jag hoppas att jag har visat, så faller den dogmatiska läsningen. De metaforiska överföringarna gör det inte omöjligt för människan att tala om världen, utan är själva förutsättningen för att hon ska kunna göra det.

---

<sup>154</sup> NF 26[12]

<sup>155</sup> NF 7[203]

### III

#### Avslutning

Vad har då framkommit i och med att schemat som åskådliggjordes i inledningen har skrivits fram? Uppsatsen avslutas med en kort genomgång av några av de viktigaste resonemangen.

Enligt det som framkom i avsnitt 1 är en konsekvens av Nietzsches hållning att tillgången till tänkandets sammanhang är en fråga om att klara av att vara okunnig innan det blir en fråga om förmåga till insikt. Denna tillgång förutsätter nämligen att man ger upp den intuitiva föreställningen om ett medvetandets registrerande av världen som den är, en föreställning som skänker trygghet och säkerhet. Därigenom uppstår skepticisms fälla, övertygelsen att ens sinnen lurar en och att världen egentligen är otillgänglig för kunskapen. Men uppsatsen visar att även denna fara bottnar i en rädsla för att vara okunnig och kanske framför allt i den krypande misstanken att det faktiskt skulle finnas ett fullständigt perspektiv bortom föreställningen om det. Att övervinna skepticismen är därför även det en existentiell snarare än en epistemologisk fråga: det epistemologiska, att förstå bildens betydelse, faller ur det existentiella, att klara av det egna perspektivets fragmentariska karaktär. Här dyker också frågan om värde upp eftersom tillgången till tänkandets sammanhang möjliggör och i någon mån kanske kräver en utvärdering av de egna mer grundläggande föreställningarna. Analysen av kunskapens förutsättningar i skapandet av en bild resulterar alltså i en kopernikansk vändning utökad med frågan om värde och ursprung och utförd utifrån en medvetandets ödmjukhet inför den fråga det riktar mot sig självt.

\*\*\*

I och med att frågan om sanning blir en fråga om drift, för Nietzsche över *veritas aeterna* på upprepningen i den mänskliga varseblivningen. Det sannas varaktighet stammar inte längre från en inre nödvändighet i sanningen själv, utan en *omedveten mänsklig aktivitet*. Synen på och driften till sanning har sina effektiva orsaker i varseblivningens och begreppets skiktade struktur. Men driften till sanning visade sig också vara en produktiv tro på ordet. Det visade sig att begreppet tillfredsställer behov och till och med väcker begär. Uppsatsen visar att Nietzsches fråga om medvetande och värld leder till en genealogisk fråga om människans drift till och känsla av sanning, snarare än till en metafysisk fråga om kunskapens transcendentala förutsättningar; men även att denna genealogiska fråga i sin tur är

kunskapsteoretisk.

I avsnitt 3 arbetas en tolkning av relationen mellan sanning och skapande fram, där de är åtskilda på ett sådant sätt att sanning förutsätter skapande utan att skapande för den skull är ”sannare är sanningen”. I denna tolkning regleras inte metaforen, det konstnärliga skapandet av syntetiska omdömen, av sanning; skapandet är en konstnärlig aktivitet som inte befinner sig på sanningens domän. Därmed framgår det att Nietzsche menar att sanningarna är illusioner för att begreppet är en förträngning av det verkande ursprunget.

Det visar sig att Nietzsches filosofi om ordets tillblivelse pekar mot att den negativa kunskapen föregår den positiva, eftersom begreppet måste negeras för att kunskap ska kunna bli till. Det gör det i och med frågan ”-Vad är...?”. Att fråga efter begreppet innebär att se det som metafor, och att se det som metafor innebär att negera den identitet som gör begreppet till vad det är. Begreppet utgår nämligen ifrån en överensstämmelse, begreppet *skönhet* betecknar rätt och slätt *skönheten*; denna överensstämmelse negeras när vi frågar ”Vad är skönhet?”, eftersom vi då inte längre *identifierar*, utan *differentierar* begreppet. Detta innebär slutligen inte att återkalla det som har förträngts utan snarare att glömma det som förträngningen har skapat för att därigenom kunna skapa något nytt.

\*\*\*

I avsnitt 4 visar uppsatsen att en konsekvens av Nietzsches tankegång om ordets tillblivelse är att förnimmelsens plan fortgår medan uppfattningens plan fortgår medan medvetandets långsamma konstruerande fortgår. Alla stadier pågår ständigt simultant och påverkar varandra, men Nietzsche verkar mena att de också har någon form av oavhängighet. Med en metafor kan dessa plan ses som strängar på en lyra, och man kan tänka sig att ordet skapas genom att strängarna slås an.

För att förtydliga denna konsekvens, som alltså gäller världens struktur sedd som metaforiska överföringar, vill jag sätta den i relation till ett fragment från 1871: ”Min filosofi [som] *omvänd Platonism*: ju längre bort från det sant varande desto renare, skönare, bättre är det. Livet i skenet som mål.”<sup>156</sup> Det sant varande är det översinnliga idealet hos Platon: när Nietzsche frågar hur värld blir sanning, frågar Platon hur sanning blir värld. Men

---

<sup>156</sup> NF 7[156]. Detta visar också att en möjlig fortsatt riktning för det här arbetet vore att titta på ordets tillblivelse i förhållande till Heideggers nietzscheläsning, där den omvända platonismen spelar en central roll. Utifrån denna aspekt av Nietzsche ställer Heidegger frågan ”Varför saknas grundkraften till skapande ställningsvinning?” och svarar: ”På grund av det översinnliga idealet!” (Heidegger, Martin, *Nietzsche I*, s. 161. Den första meningen lyder i original: ”Warum fehlt die Grundkraft der schaffenden Standgewinnung?” där det sista ordet är en neologism som relaterar till *Landgewinnung*, landvinning.)



kontrasten mellan Nietzsches metaforiska överföringar och mimesisdiskussionen i Staten framhäver ännu tydligare Nietzsches struktur. ”– Målare soffmakare och gud, tre som svarar för tre olika slags soffor. – Ja, tre. – Antingen guden ville det eller det var en tvingande nödvändighet för honom att inte framställa mer än en enda soffa i naturen, så tillverkade han alltså bara den där enda – det som en soffa är.”<sup>157</sup> Detta kan ställas mot hur Nietzsche menar att bilden uppstår *i människan av människan* i hennes relation till sin direkta omvärld. Det viktiga är inte precis hur bilden blir till, utan att *utgångspunkten* för att förstå det är människan själv.<sup>158</sup> Vad betyder då den här perspektivförändringen? Den betyder att människan inte längre betraktas som passivt utsatt, utan aktivt skapande *även i sin passiva utsatthet*. Hennes fråga är nämligen inte längre hur hon ska sträva mot sanningen, utan ”– Vad är det jag redan vet? Vad styr mig? Vad står i min makt?”. ”Ett liv i skenet som mål” betyder: ett maximum av skapande kraft genom en affirmation av sinnligheten. Den värld som är utgångspunkt för Nietzsches schema över ordets tillblivelse är inte världen bakom orden, utan världen som orden är en del av. De metaforiska överföringarna kopplar inte bort tänkandet från världen utan sammanväver det oåterkalleligen med den. Svaret på frågan ”– Vad är...?” stammar hos Nietzsche ur kroppen, vilket innebär att varats mening, i bjärt kontrast till Platon, tolkas fysiologiskt.

\*\*\*

Till slut vill jag sammanfatta det som har kommit fram om uppsatsens spekulativa fråga genom att föra tillbaka Nietzsches metafor på Aristoteles’ ord. Det som hos Aristoteles framstår som en ordets abstrakta struktur, framställer Nietzsche som ett aisthesis: det direkta sammanhang som han ser som ett blivande och ett skapande. Aristoteles definition av ordet förblir dock något som Nietzsches schema tydligt förhåller sig till. Därur faller också definitionen av metaforen som även den i stort består: när Nietzsche säger att ord och bild är metaforer är de det enligt Aristoteles’ definition. Vad har det alltså visat sig att det blir av ordets struktur när den betraktas som ett aisthesis?

Det som gör metaforen till det den är, är att betydelse och åsyftning går isär. *Hjälten*, till

---

<sup>157</sup> Staten 597b-c. Detta är enda gången Platon hävdar att det är guden som har skapat formerna, och är därför inte representativ för hur Platon menar att de har uppstått, men det är heller inte detta ”hur” som är av vikt här. Se Stolpes kommentar i fotnot 3 till Staten bok 10.

<sup>158</sup> Jfr. Borsche, Tilman, “Natur-Sprache”, s. 129f Tilman Borsche menar att Nietzsche i sin tidiga lära om språket genom att förstå utgångspunkten som en kraft i människan riktar uppmärksamheten mot vad vi kan göra med språket, vad det är mäktigt. Det riktar, menar Borsche, bort från frågan om exakt hur språket uppstår som medvetande ur materia och sanning ur falskhet, mot frågan: -Vad kan språket lära oss?

exempel, betyder den som utför heroiska handlingar, men åsyftar i Illiaden specifikt Akilles. Akilles bestäms därmed såsom hjälte. Akilles *är* hjälten. Så bestämmer metaforen sitt åsyftade genom sin betydelse, och utsäger därmed genom syntes något nytt om såväl betydelsen som det åsyftade. Betydelsen är, hos Nietzsche som hos Aristoteles den enligt konventionen associerade bilden som i Aristoteles fall är fixerad vid tinget. Hos Nietzsche är varje steg i Aristoteles struktur en metaforisk överföring. Betydelse och åsyftning, menar Nietzsche, går alltid isär. Och det metaforen åsyftar, är bilden av den levda världen: om *hjälten* åsyftar *Akilles* i satsen ”Hjälten framträder på slagfältet.” betyder det inte, som det gör hos Kofman, att det åsyftade, Akilles, är ett väsen som är oberoende av sin metaforiska bestämning. Nietzsches hållning är att såväl *Akilles* som *hjälten* redan är metaforer. Föreställningen om att de skulle åsyfta ett för kunskapen ouppnåeligt väsen skapas i den första metaforiska överföringen, i skapandet av bilden, och upprätthålls i den andra överföringens passiva aspekt, begreppet. Metaforen, däremot, sätter samman två metaforer varigenom den besvarar frågan ”Vad är...”, t.ex. vad är Akilles? *Akilles*, svarar metaforen, är *hjälten*. Syntesen *Akilles = hjälten* skapar kunskap om såväl vad Akilles som vad en hjälte är. I efterhand skulle det kanske också kunna sägas skapa kunskap om historien. Metaforen skapar kunskap och den gör det på flera sätt, som alla har sin möjlighetsbetingelse i den icke-identitet som den bildskapande aspekten av ordet ger vid handen. I frågan ”Vad är...?” bestäms något som något, utan att det därmed måste bestämmas vad det är i ett ”sant varande” bortom det varseblivningssammanhang i vilket frågan besvaras.

Skapandet av metafor är därmed inget ”inomspråkligt” förfarande, att byta ut ett ord mot ett annat. Tvärtom är det något som, vilket även Kofman noterar, förutsätter att subjektet, den som skapar metaforen, självt omvandlas.<sup>159</sup> Varför gör det det? Jo, den som skapar metafor, menar som vi har sett Nietzsche, är någon som redan befinner i en social gemenskap och en språkligt präglad värld. Hon befinner sig där genom att ha bilder som uttrycker hur hon förhåller sig till världen. Den är å ena sidan bestämd av existerande strukturer och även i någon mån förmögen att påverka dessa strukturer. Metaforen, menar Nietzsche, är just ett sätt att påverka, den kastar om de strukturer som utgör ett sätt att vara i världen och i den mån den som skapar metafor enligt Nietzsche bestäms genom att vara i världen, innebär också skapandet av metafor att den som skapar metafor själv omvandlas. Men därigenom innebär skapandet av metafor inte bara att begreppets identitet negeras, utan även subjektets. En förutsättning för metaforen är därför subjektets avstånd till sig självt.

---

<sup>159</sup> Kofman, Sarah, *Nietzsche et la métaphore* s. 26

Den förutsätter och skapas genom att subjektet inte är, utan blir vad det är.

Så vad är då slutligen ett ord? Uppsatsen visar att en konsekvens av Nietzsches tankegång om ordets tillblivelse är att ordet är en identitet av identitet och icke-identitet. Det är en identitet av begrepp och metafor eftersom det är lika omöjligt att tänka sig en ren metafor, som man kunde likna vid blindhet inför en bild, som ett rent begrepp, en blick utan något att fästa vid. Eftersom ordet alltså är en sammansättning av begrepp och metafor, är det en identitet av identitet och icke-identitet. Det relaterar till sanning i första hand som identitet och till varseblivning i första hand som icke-identitet. Det visar sig därmed att Nietzsches tankegång om ordets tillblivelse kan fungera som en ingång till frågan om relationen mellan språk, varseblivning och sanning.

## Litteratur<sup>160</sup>

### Nietzsche i översättning

*Tragedins födelse*, övers. Martin Tegen i Samlade skrifter band 1, Symposion, Stockholm/ Stehag 2000

*Till moralens genealogi*, övers. Peter Handberg, Samlade skrifter band 7, Symposion Stockholm/ Stehag 2002

”Om sanning och lögn i utommoralisk bemärkelse”, övers. Margaretha Holmquist, Samlade skrifter band 2, ss. 501-514 Symposion, Stockholm/ Stehag 2005

*Das Philosophenbuch/ Le livre du philosophe*, Édition bilingue, övers. Angèle K Marietti, Aubier-Flammarion, Paris 1969

### Nietzsche i original

KSA 7: Nachgelassene fragmente 1869-1874, red. G. Colli, M. Montinari, de Gruyter, 2:a utg. 1988 München.

KGW, III<sub>2</sub>, red. G. Colli, M. Montinari et al. ”Die dionysische Weltanschauung” ss. 43-69, ”Ueber Wahrheit und Lüge im Aussermoralischen Sinne” ss. 367-384

KGW II<sub>2</sub>, red. G. Colli, M. Montinari et al., ”Vorlesungen über lateinische Grammatik” Cap. 1. ”Vom Ursprung der Sprache” ss. 185-188

KGW II<sub>4</sub>, red. G. Colli, M. Montinari et al., ”Geschichte der griechischen Beredsamkeit”, ss. 363-412. ”Darstellung der antiken Rhetorik”, ss. 413-502, ”Aristoteles Rhetorik” ss. 521-612, ”Die vorplatonischen Philosophen”, ss. 209-362

---

<sup>160</sup> Listan täcker inte all litteratur som har använts eller behandlar ämnet, utan endast texter som citeras eller nämns i uppsatsen.

## Sekundärlitteratur

Agell, Fredrik, *Frågan efter livets mening. Om kunskap och konst i Nietzsches tänkande*. Symposium, Eslöv 2002.

Andler, Charles, *Nietzsche: Sa vie et sa pensée.*, Paris, 1920-1931

Aristoteles, *de Interpretatione*, övers. Börje Bydén, Thales 2000

Aristoteles, "On memory and recollection", bilingual edition, översättning och redigering David Bloch, BRILL, Leiden (Nederländerna) 2007.

Behler, Ernst, "Die Sprachtheorie des frühen Nietzsche", i *'Centauren-Geburten' Wissenschaft, Kunst und Philosophie beim jungen Nietzsche*, de Gruyter, Berlin 1994 ss. 99-111

Berry, Jessica, *Nietzsche and the ancient skeptical tradition*, Oxford University Press, New York 2011.

Borsche, Tilman, "Natur-Sprache", *'Centauren-Geburten'* ss. 112-130

Böning, Thomas, *Metaphysik, Kunst und Sprache beim frühen Nietzsche*, deGruyter, Berlin/New York 1988

Crawford, Claudia, *The Beginnings of Nietzsche's Theory of Language*; MTNF 19, de Gruyter Berlin New York 1988

Deleuze, Gilles, *Nietzsche och filosofin*, övers. Johannes Flink, Daidalos, Eslöv 2003

Derrida, Jacques, *Spurs : Nietzsche's styles = Éperons : les styles de Nietzsche*, trnsl. Barbara Harlow, Chicago 1979.

Einstein, Albert, "Ein Nachruf auf den österreichischer Physiker und Philosophen Ernst Mach (1838 - 1916)", *Physikalische Zeitschrift* Band 17, Berlin 1916, ss. 101-104.

Fink, Eugen, *Nietzsches Philosophie*, Kohlhammer Verlag, Stuttgart 1968.

Granier, Jean, *Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche*, Éditions du Seuil, Paris 1966.

Haar, Michel, *Nietzsche et la métaphysique*, Gallimard, Saint-Amand 1993

Heidegger, Martin, *Nietzsche I*, siebte Auflage, Klett-Cotta, Talheim 2008.

Jaspers, Karl, *Nietzsche, Einführung in das Verständnis seines Philosophierens*, vierte Auflage, de Gruyter, Berlin New York 2010

Kant, Immanuel, *Kritik av det rena förnuftet*, övers. Jeanette Emt, Thales, Riga 2004.

Kofman, Sarah, *Nietzsche et la métaphore*, Paris 1983 [1972]

Lacoue-Labarthe, Phillippe, "Le Détour", *Poétique 5-8*, Éditions du Seuil, Paris 1971

Meijers, Anthonie/ Stingelin Martin, "Gustav Gerber und Friedrich Nietzsche. Zum historischen Hintergrund der Sprachphilosophischen Auffassungen des frühen Nietzsche", *Nietzsche-Studien 17* Walter de Gruyter, Berlin 1988

Nehamas, Alexander, *Nietzsche, Life as Literature*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts 2002 [1985]

Otto, Detlef, "Die Version der Metapher zwischen Musik und Begriff", '*Centauren-Geburten*' ss. 167-190

Platon, *Staten*, Skrifter bok 3 övers. Jan Stolpe, Atlantis, Lund 2007

*Sofisten*, *Skrifter* bok 4 övers. Jan Stolpe, Atlantis, Lund 2006

*Kratylos*, *Skrifter* bok 2 övers. Jan Stolpe, Atlantis, Lund 2001.

Porter, James I, *Nietzsche and the philology of the future*, Stanford University Press, Stanford, California 2000

Porter, James I, "Nietzsche, Rhetoric, Philology", *Philology and Its Histories*, ed. Sean Gurd, The Ohio State University Press 2010

Simon, Josef, "Grammatik und Wahrheit", *Nietzsche-Studien* Band 1, de Gruyter, Berlin 1972.

Spindler, Fredrika, *Nietzsche. Kropp, konst, kunskap*, Glänta produktion, Munkedal 2010

Thurnher, Rainer, “Sprache und Welt bei Friedrich Nietzsche”, *Nietzsche-Studien* 9, deGruyter, Berlin/New York 1980, ss. 38-60.

<http://plato.stanford.edu/entries/truth-correspondence/> (14/9 2013 kl. 09.25)