

Paweł Pieniążek

Komentarz (Nietzsche o języku) - interpretacja Lacoue-Labarthe'a

Sztuka i Filozofia 19, 25-34

2001

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Paweł Pieniążek
(Łódź)

KOMENTARZ (NIETZSCHE O JEZYKU) – INTERPRETACJA LACOUE-LABARTHE’A

*Język jest najpowszedniejszą rzeczą: potrzeba filozofa,
który by się nią zajął*

F. Nietzsche

Zamieszczone powyżej fragmenty pochodzą z wczesnego okresu rozwoju filozofii Nietzschego (do 1874–76); dotyczą kwestii języka, którą Nietzsche zajmował się wówczas w sposób najbardziej intensywny i systematyczny, i którą, w początkach lat siedemdziesiątych, rozwijał w ramach dionizyjskiej metafizyki *Narodzin tragedii*, a zatem w perspektywie relacji do sztuki (tragicznej) jako centralnej kategorii tej metafizyki. Dynamika rozwojowa tej kwestii doprowadziła ostatecznie, jak wiadomo, do tezy o retorycznej naturze języka (*Przedstawienie retoryki starożytnej*¹, *O prawdzie i kłamstwie w pozamoralnym znaczeniu*²), rozsadzającej metafizyczno-artystyczny projekt *Narodzin tragedii* a tym samym do odwrócenia wyjściowej relacji między językiem a sztuką (Dionizosem a Apollinem, bytem a zjawiskiem, tym, co naturalne a tym, co sztuczne, estetycznym przedstawieniem a metaforą): jeśli wcześniej język w całej swej zróżnicowanej strukturze (od martwego pisma aż po najbliższą muzyce lirykę) stanowił błądy cień i odległy odbłask muzyki tragicznej zakorzeniającej autentyczną komunikację z dionizyjską prajednią, to teraz staje się on źródłem sztuki, odcinającym ją od jej dionizyjskich, stających się mitem źródeł. To ostatnie stanowisko – na gruncie możliwości wyprowadzenia muzyki z liryki – jawiło się Nietzschemu wcześniej, a zatem w ramach projektu *Narodzin tragedii* (por. *O stosunku języka do muzyki*), jako coś niewyobrażalnego, absurdalnego i z gruntu niemożliwego: jako „świat odwrócony”.

¹ A. Przybysławski (red.), *Nietzsche 1900–2000*, przeł. B. Baran, Kraków 1997, s. 15–43.

² F. Nietzsche, *Pisma pozostałe 1862–1875*, przeł. B. Baran, Kraków 1993, s. 183–199 (dalej cyt. jako PP I).

A jednak ów świat odwrócony miał się wkrótce stać rzeczywistością i jedynym horyzontem doświadczenia nietzscheańskiego, innymi słowy: język stał się kwestią centralną. Niemniej ta spektakularna koncentracja zainteresowań młodego Nietzschego na języku zniknęła równie szybko, jak się pojawiła. W swojej późniejszej filozofii z końca lat siedemdziesiątych i z lat osiemdziesiątych Nietzsche niewątpliwie nawiązuje do wcześniejszych ustaleń w kwestii języka (pierwotnie metaforyczny charakter języka, jego nieusuwalne zwyrodnienie w racjonalno-objektywnym języku pojęć), ale kwestia ta traci na swej spektakularności, staje się jedną z wielu, a nawet – jakby się wydawało – podrzędną w stosunku do wielkich tematów woli mocy, wiecznego powrotu, nadczłowieka). Pozostaje jednak fakt hiperbolicznej świadomości języka z okresu odkrycia retoryki, a następnie zaniechania pierwotnych badań nad nim. Fakt ów jest jednak znaczący, wykraczając w swoim znaczeniu poza rolę destrukcyjnego czynnika, niszczącego niejako od wewnątrz, na mocy stopniowej inwersji, projekt *Narodzin tragedii*, a następnie „przedmiotowo” rozproszonego i zneutralizowanego w późniejszej filozofii. Znaczenie to dramatyzowane jest bowiem przez dwie okoliczności.

Jedna, związana jest z dobrze już dzisiaj znanym faktem zapożyczenia przez Nietzschego tezy o retorycznej naturze języka z prac Gerbera, toteż nasuwa pytanie o to, czy w ogóle można mówić o jakiegokolwiek oryginalności Nietzschego³ i o głębszym znaczeniu jego rozważań nad językiem. A jednak – i jest to druga okoliczność – Nietzsche uchodzi przecież za tego, kto umieścił problematykę języka i interpretacji w horyzoncie współczesnej samowiedzy filozoficznej, dla której język stał się ważnym – jeśli nie najważniejszym – układem odniesienia. W świetle tych dwóch znoszących się i równoważących okoliczności pytanie o znaczenie zainteresowań Nietzschego językiem (retoryką) we wczesnych latach siedemdziesiątych zyskuje na wadze, i to nie tylko ze względu na możliwość zrozumienia wewnętrznej dynamiki rozwojowej myśli Nietzschego, znaczenia roli języka w jej całościowym projekcie, jeśli u Nietzschego w ogóle o takim możemy mówić, ale także, a może przede wszystkim, właśnie ze względu na kwestię statusu samej filozofii Nietzschego, a być może filozofii w ogóle.

³ Por. A. Meijers, „Gustav Gerber und Friedrich Nietzsche. Zum historischen Hintergrund der sprachphilosophischen Auffassungen des frühen Nietzsche”, *Nietzsche-Studien* 1988, nr 17, s. 369–390; A. Meijers, M. Stingelin, „Konkordanz zu den wörtlichen Abschriften und Übernahme von Beispielen und Zitaten aus Gustav Gerber: Die Sprache als Kunst (Bromberg 1871) in Nietzsches Rhetorik-Vorlesungen und in «Über Wahrheit und Lüge im aermoralischen Sinne»”, *Nietzsche-Studien* 1988, nr 27, s. 350–368.

Właśnie jako odpowiedź na te kluczowe pytania widzieć można znaną w literaturze przedmiotu, dekonstrukcyjną interpretację Ph. Lacoue-Labarthe'a – ucznia Derridy – przedstawioną przezeń w roku 1972 w tekście „Le détour”⁴. Lacoue-Labarthe jako jeden z pierwszych zwrócił uwagę na retoryczny „epizod” w myśli Nietzschego i podniósł go do rangi kluczowego i brzemiennego w skutki momentu rozwoju filozofii tego myśliciela, czyniąc z nietzscheańskiego zaniechania systematycznych badań nad językiem argument (anty)filozoficzny *par excellence*, a w pozostawionym przez nie milczeniu odnajdując, a raczej zamazując, granicę między filozofią i literaturą (Nietzschego).

Nim przejdziemy do prezentacji zaproponowanej przez Lacoue-Labarthe'a wykładni myśli Nietzschego – zawierającej obok powyżej zasygnalizowanej perspektywy interpretacyjnej, także znakomity materiał analityczny dotyczący przejścia Nietzschego od języka zakorzenionego w muzycznej komunikacji z Dionizosem do rewindykacji jego retorycznej autonomii – przedstawimy skrótoowo, odwołując się w znacznej mierze do ustaleń E. Behlera⁵, ewolucję poglądów młodego Nietzschego na język (analizy Lacoue-Labarthe'a dotyczą właśnie jej ostatniej fazy).



Genezy skupienia się przez Nietzschego na problemach języka należy upatrywać w powszechnym zainteresowaniu językiem na przełomie XVIII i XIX wieku – epoce nazwanej przez Derridę w *O gramatologii* „epoką Rousseau” i kulminującej w tradycji romantycznej (Herder, Goethe, Schelling, Novalis); była ona związana z odejściem od racjonalistycznej wizji człowieka i świata, a tym samym krytycznie nastawiona wobec racjonalistycznego, zakładającego prymat świadomości poznawczej, modelu języka jako depozytariusza transcendentnych, idealnych i obiektywnych znaczeń poznawczych, które miałby on jedynie przenosić i komunikować. U Nietzschego można znaleźć dwa argumenty leżące u podstaw tej antyracjonalistycznej krytyki: empiryczny – fakt wielości języków; i teoretyczny, dotyczący genezy języka, a przywołany przez Nietzschego w kontekście interpretacji biblijnej – wychodząc od wyizolowanych,

⁴ Ph. Lacoue-Labarthe, „Le détour”, *Poétique* 1971, nr 5, a następnie (w:) Ph. Lacoue-Labarthe, *Le Sujet de la Philosophie (Typographies I)*, Paris 1979, s. 33–74 (dalej cyt. jako O).

⁵ E. Behler, „Nietzsches Sprachtheorie und der Aussagecharakter seiner Schriften”, *Nietzsche-Studien* 1996, nr 25, s. 64–86.

określonych przez wysiłek poznawczy jednostek (świadomości), racjonalizm nie jest w stanie wyjaśnić genezy języka, „zakłada już [istnienie] języka przed językiem” (*O pochodzeniu języka*). Toteż Nietzsche konkluduje, iż język nie jest „świadomym dziełem ani pojedynczych jednostek, ani ich większości”; przeciwnie, wszelkie świadome myślenie i refleksja zakładają już aktywność języka, język dany jest wraz z człowiekiem, a zatem nie można wyprowadzić jego genezy. Jest pewną, daną od razu całością organiczną („cudownie głęboki organizm”), posiada z gruntu społeczną, intersubiektywną naturę – u podstaw mówienia leży bowiem niewyjaśnialna w ramach racjonalizmu „wola mówienia” (Nietzsche podejmuje tu znany na gruncie tradycji romantycznej wątek humanizacji poprzez zbiorowość, wzajemnego uznania na gruncie komunikacji językowej).

W latach 1869–1874 można wyróżnić cztery okresy w rozwoju zainteresowań młodego Nietzschego językiem.

Pierwszy znalazł swój wyraz w *O pochodzeniu języka* (wprowadzenie do *Wykładów o gramatyce łacińskiej*) z przełomu lat 1869/1870. Odrzucając tu m.in. koncepcję wyprowadzającą język z natury, z dźwiękowego języka zwierząt (Herder, de Brosses), rozwiązanie zagadki natury języka Nietzsche znajduje w kantowskiej idei „teleologii natury” w, jak to formułuje, „cudownej antynomii” polegającej na tym, że coś jest „celowe bez świadomości”, i co Nietzsche nazywa, wychodząc zapewne poza kantyzm, instynktem – język okazuje się „wytworem instynktu”. Teza o antynomicznej istocie języka określa również rozumienie języka w następnych okresach, gdzie pojęcie instynktu zostanie zastąpione pojęciem popędu artystycznego. Decydująca jest jednak, jak zauważa Behler, występująca u Nietzschego możliwość dwojakiemu rozumieniu instynktu. Otóż w pierwszym okresie Nietzsche ujmuje go jako siłę ograniczającą, związaną ściśle z naturą człowieka, podczas gdy później jako zdolność pozwalającą wniknąć w (dionizyjską) naturę bytu i wyrażającą się na wyższym poziomie w nieświadomym tworzeniu sztuki – to ostatnie rozumienie występuje w drugim okresie, w *Narodzinach tragedii* (1872), gdzie Nietzsche podkreśla właśnie artystyczną naturę języka, ukazując zarazem jego ograniczoność względem muzyki jako swoistego, absolutnego nadjęzyka („ogólny, bezobrazowy język serca”) pozwalającego dotrzeć do dionizyjskiej esencji świata; tutaj właśnie kulminuje przejęty od romantyków i uzgodniony z metafizycznym uwzniośleniem muzyki u Schopenhauera pogląd o strukturalnej jedności muzyki i języka, a zatem o jego muzycznej naturze, neutralizowanej wszakże przez rozwijający się

pod presją empirycznej rzeczywistości (apollinijskich obrazów) język pojęciowy (historia języka jest zarazem historią jego zwyrodnienia). Trzeci okres oznacza radykalne zerwanie z poglądem o metafizycznym zakorzenieniu języka w muzyce i jest właśnie nobilitacją suwerennej mocy języka, „epoką” odkrycia retoryki: „*język jest retoryką*, chce bowiem przynieść tylko *δοξα*, nie *επιστημη*” (PRS, s. 25). Nietzsche dowodzi pod wpływem Gerbera, że „to, co jako środek świadomej sztuki nosi miano «retoryki», jako środek sztuki nieobecne jest w języku i jego ewolucji, a nawet że *retoryka* stanowi *kontynuację* w jasnym świetle intelektu *środków zawartych w języku*”, toteż „retoryka nie odnosi się do czegoś prawdziwego, do *istoty* rzeczy, nie chce uczyć, lecz tylko przynieść na innych subiektywne pobudzenia i mniemania” (PRS, s. 24, 25). Behler wskazuje na pewne wahania Nietzschego, występujące jeszcze w *Przedstawieniu retoryki starożytnej*, co do „rozciągnięcia odkryć, które zostały dokonane na ograniczonej podstawie retoryki antycznej, na cały obszar języka”⁶. To napięcie zostało ostatecznie zniesione, jak sądzi, wraz z – określającą czwarty okres – rozprawką *O prawdzie...* (1874), gdzie język staje się rzeczywistością *sui generis*.

Wbrew Lacoue-Labarthe'owi, głoszącemu i dramatyzującemu przypadkowość odkrycia retoryki, Behler za de Manem⁷, korygującym w tym punkcie poglądy francuskiego filozofa, twierdzi słusznie, iż odkrycie to wyszło naprzeciw immanentnym trudnościom projektu *Narodzin tragedii*, stanowiącym funkcję trudności i napięć związanych z ostatecznym określeniem ogólnej relacji między Dionizosem i Apollem (bytem i pozorem, istotą i zjawiskiem): retoryka pojawia się w momencie, gdy napięcia te zaczęły się kumulować i artykułować na płaszczyźnie relacji między językiem i sztuką, ujawniając alienacyjną siłę plastycznego obrazu, pojęciowego przedstawienia i właśnie języka obrazowo-pojęciowego, ujawniając zatem ostatecznie niemożliwość uprawomocnienia dyskursu filozoficznego – w tym i *Narodzin tragedii* – w obliczu tej hiperbolicznej amplifikacji antropomorficznej struktury doświadczenia ludzkiego. Nietzsche z jednej strony analizował język w jego zróżnicowaniu pod kątem zdolności jego różnych hierarchicznie uporządkowanych wymiarów (począwszy od martwego pisma aż po pieśń liryczną)

⁶ Ibidem, s. 77. Behler cytuje tu zdanie: „Właściwie figuracja jest wszystkim, co zwykle nazywamy mową” (PRS, s. 26), podkreślając słowa „właściwie” i „zwykle” jako oznakę wahania.

⁷ P. de Man, „Geneza i genealogia w *Narodzinach tragedii* Nietzschego” (w:) A. Przybysławski (red.), *Nietzsche 1900–2000*, op. cit., s. 147–172.

do wyrażenia dionizyjskiej afektywności, a więc do aktualizacji zawartej w nim muzycznej potencji. Z drugiej szybko dochodzi do – stłumionego w samych *Narodzinach tragedii*, a ujawniającego się w zapiskach z tego okresu – przekonania, iż język, w „swej nieskończonej niedostatecznej symbolice”⁸ nawet w formie poezji, „będącej często na drodze do muzyki” (PP, I, s. 211), reprezentuje jedynie „żałosną zewnętrżność” i nie jest w stanie wyrazić muzyki.

Pojawienie się retoryki było, jak się wydaje, funkcją pesymizmu co do naturalnej i ekspresywnej zdolności języka do komunikowania muzyki; drugą stroną podejrzenia co do nieusuwalnej impotencji języka jako tworu sztucznego stanie się destrukcyjne dla projektu *Artisten-Metaphysik* podejrzenie co do antropomorficzno-metaforycznego statusu pojęcia bytu: już na przełomie 1870/1871 Nietzsche uznaje, iż uczucia poddane są niezbywalnej władzy świadomych przedstawień, toteż wola jest tylko nazwą dla „formy zjawiskowej”, zaś muzyka „sztuką pozorów”: „dla człowieka nie istnieje żadna droga do prajedni” (C/M, 7, 7 [167], 7[170], s. 203, 205). Ten proces wypalania się i słabnięcia muzycznej siły języka poddaje subtelnej analizie Lacoue-Labarthe.



Autor „Le détour” zauważa, iż skutek „wstrząsu”, jakim było pojawienie się retoryki, teoria języka z *Narodzin tragedii* „rozszczenia się”, pojawiają się „nieznaczne lub prawie niedostrzegalne różnice”; różnice te są nieznaczne, ponieważ, jak zauważa, Nietzsche od samego początku kwestionował obiektywną wartość języka i jego roszczeń do prawdy. Niemniej pojawienie się retoryki oznacza zerwanie, ponieważ „wypiera ona to, co w języku nie było właśnie językiem” i co pozwalało go „ocalić”, to znaczy jego pierwotnie muzyczną naturę, jego „dźwiękową istotę”; innymi słowy dąży do „wyparcia muzyki i zajęcia jej miejsca”. Co prawda, także język odtwarzał w „swej tropiczności” „treści uczuciowe”: w ten sposób część retoryczna języka mogłaby współistnieć z jego częścią muzyczną i „odpowiadać na gruncie znaczonego temu, co brzmienie, akcentacja etc., spełniają w porządku znaczącego” (muzyka); muzyczny symbolizm języka odpowiadałby wówczas jego figuracji; toteż „ogólna symbolika *Narodzin tragedii* stanowi przynajmniej prehistorię przyszłej

⁸ F. Nietzsche, *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*, t. 7P, CP 3[15], s. 63 (dalej cyt. jako C/M).

tropiki” (z okresu retorycznego) (O, s. 55). Byłoby tak jednak, dodaje Lacoue-Labarthe, gdyby pojęcie muzyki nie było „dotknięte głęboką dwuznacznością”. Otóż Nietzsche używa pojęć *Symbol* i *Gleichnis*, którym, a zwłaszcza temu ostatniemu, nadaje raz znaczenie symbolu, a raz figury czy metafory, czyli w sensie przeniesienia kluczowego później dla retorycznej konstytucji języka. Różnica ta jest zasadnicza. Otóż, w przeciwieństwie do metafory, która „przekłada raz na zawsze i niejako raz na zawsze trzyma w równej odległości od języka”, symbol, choć należy do sfery przedstawienia, jest „mniej lub bardziej adekwatny”. I chociaż umacnia się u Nietzschego idea nieusuwalności przedstawień ze sfery uczuć, komunikujących jednak tylko „to, co nierozszyfrowalne”, „idea możliwego zmniejszenia symbolicznego dystansu nadal będzie określać wszystkie analizy języka” (O, s. 14,15). Dwuznaczność ta zostanie usunięta wraz z rewindykacją retorycznej natury języka, a w konsekwencji z „redukcją muzycznej części mowy do rytmu, ze szkodą dla tego, co melodyczne i harmoniczne” (rytm jest najmniej muzycznym elementem języka i należy do jej wymiaru apollinijskiego) (O, s. 60).

Lacoue-Labarthe zauważa, iż wprowadzenie retoryki w mniejszym stopniu dotyka teorię języka, co raczej samą koncepcję sztuki: zaczyna ona bowiem być rozważana w oparciu o język, a nie odwrotnie; istotą sztuki staje się nie symbolizowanie, lecz przenoszenie, a jego modelem język. Jako taka retoryka nie podważa „aluzyjnego przenoszenia jako jękającego się przekładania na absolutnie obcy język”. Odwraca jednak – co decydujące – samą strukturę przenoszenia: jeśli bowiem w *Narodzinach tragedii* gra przenoszenia prowadziła od obrazu prajedni jako muzyki do jego chybionego odbłasku językowego, to w retoryce od pobudzenia zmysłowego do obrazu, od obrazu do obrazu dźwiękowego, a od tego do pojęcia. Retoryka jest więc potwornością, ożywia świat, który wcześniej uchodził za odwrócony; w ten sposób niszczy przeciwieństwo między dionizyjskim a apollinijskim: Apollo jest wcześniejszy od Dionizosa, syn od ojca, początek nie jest pierwotny. Bóg umiera nie w tragedii, lecz w retoryce, „jego śmierć jest faktem językowym”, aczkolwiek, ten motyw występować będzie w całej późniejszej filozofii Nietzschego, jako martwy zamieszkuje język, osadzając się w jego głębokich strukturach gramatycznych (O, s. 63, 64).

Wartość analizy Lacoue-Labarthe'a polega jednak w nie mniejszym stopniu na próbie wskazania decydującego znaczenia postawienia kwestii retoryki przez Nietzschego.

Otóż, jak sądzi, zetknięcie się Nietzschego z retoryką niczego pozornie nie zmienia; zostaje ona niejako przez nie zasymilowana, podważając

częściowo zastany projekt, lecz nie naruszając „struktury całości”: symbol jako podstawowa kategoria lingwistyczna zostaje wyparty, ale retoryka wpisuje się „niemal z tego samego tytułu, co tragedia, w ten sam projekt strategiczny, a mianowicie w (współ)konstrytuwne dla samej filozofii przedsięwzięcie zwracania przeciwko niej tego, w opozycji do czego usiłowała ona się ukonstytuować” – to znaczy mitu, poezji, wymowy, doksycznego użycia języka; przedsięwzięcie to ma swoje źródło, jak zauważa Lacoue-Labarthe, w podejrzeniu, „równie starym jak sama filozofia” i jako takie nie jest ono oryginalne, toteż nie ma wątpliwości, że Nietzsche, przeciwstawiającemu w *Narodzinach tragedii* filozofii mit i muzykę, a później retorykę, „nie można nawet przypisać zasług, jeśli chodzi o radykalizm lub systematyczność” (O, s. 34) (weźmy choćby pod uwagę wysiłki Schellinga, Novalisa, F. Schlegla); Nietzsche zająłby się wówczas filozofią języka, zwracając go przeciwko samej filozofii – w imię niszczącej ją zewnętrzności, usiłując więc wyjść w języku poza jego granice.

Byłoby jednak tak, gdyby istniało pojęcie retoryki jako takiej: „I to pojęcie niewinne”. Ale tak nie jest, ponieważ retoryka rozważana jest w optyce fundamentalnej kwestii „istoty samego języka”. Toteż, gdy Nietzsche usiłuje stworzyć jej pojęcie, natychmiast, i z konieczności, ono się zaciera: nie może istnieć „dobrze ugruntowane pojęcie języka retorycznego, jeśli w gruncie rzeczy jest ono istotą tego, czego w zasadzie jest tylko zastosowaniem” (O, s. 42); innymi słowy: sama próba określenia retoryki jest już aktem retorycznym uchylającym swoją ważność, a zatem zaprzeczającym temu, co sam wypowiada. Nietzsche uświadamia więc sobie esencjalną niemożność stworzenia filozofii retoryki – „niemożność wyłożenia, przedstawienia, a nawet zachowania właściwej logiki stawianych przez siebie pytań (i stawiania pytań w ogóle)” (O, s. 36). Raz wprowadzona, retoryka „zaczyna wszystko niszczyć i ostatecznie zmusza do porzucenia wszystkiego. Niszczy bowiem samą możliwość pozostawania przy języku *Narodzin tragedii*. Tym samym niszczy możliwość powrotu do tego, co pierwotne, do mitu, do „jakiegokolwiek muzycznej, mitycznej etc., pierwotności. Retoryka skala wszelką wiarę” (O, s. 66), niszcząc możliwość jakiegokolwiek przeciwstawienia się filozofii i przeciwstawienia jej jakiegóż zewnętrzności sankcjonującej zarazem to przeciwstawienie. Tego wszystkiego nie można jednak stematyzować. Toteż swojego dzieła, pomimo wzmożonych prac z lat 1872–1875, których retoryka stanowiła ukryte centrum, Nietzsche „nie chciał lub nie mógł doprowadzić do końca”, a właściwie rzecz biorąc, pracy nad retoryką nie

tylko nie dokończył, lecz praktycznie jej nie rozpoczął (O, s. 5), niemal od razu jej zaniechał. Lacoue-Labarthe zwraca uwagę, iż w późniejszej filozofii, w której nawiązuje jedynie do wcześniejszych ustaleń, nie podejmując jakiegokolwiek systematycznej pracy nad językiem, Nietzsche w ogóle nie odwołuje się do słownika właściwego retoryce – od 1875 retoryka przestaje być „uprzywilejowanym instrumentem” i „praktycznie przestaje być problemem”.

Ale właśnie to zaniechanie jest dla Lacoue-Labarthe'a samo w sobie znaczące i symptomatyczne: pomimo że dzieło Nietzschego nie prowadzi do żadnych rezultatów, to jednak, i właśnie dlatego, „Nietzsche dokonuje dziwnego wyłomu (...), zarazem w dziele i w filozofii”, który jest tegoż dzieła, jak i filozofii w ogóle, porażką. Właśnie wówczas zaczyna się, zdaniem Lacoue-Labarthe'a, „fragmentaryzacja” dzieła Nietzschego, która jest oznaką „porażki książki” (materialnego świadectwa systemu, teorii, filozofii), którą Nietzsche „aż do samego końca, z «książki» na «książkę» będzie próbował rozpaczliwie napisać”(5): jest to ruch „niewyczerpanego pisania”, „źle skrywana nieskończona cyrkulacja”, „nieprzerwany bieg”. Co więcej, „ów podziemny i mało widoczny ruch nieskończonego wyczerpywania się dzieła Nietzschego” zbiega się z całą konstelacją innych wydarzeń z życia filozofa: z zerwaniem z filologią, z odejściem od „metafizycznej roli uczonego i nauczyciela”, z początkami choroby; mamy do czynienia ze stopniową destrukcją dzieła i życia. Ale cały ten ruch jest powolny i niezauważalny, „bez wstrząsu”, nie istnieje już jakakolwiek alternatywa, zniszczona bowiem została wszelka możliwość krytyki, komentarza, interpretacji: „na powierzchni nic lub prawie nic się nie dzieje. Nietzsche, na przykład, przygotowuje pamflet przeciwko filologom, lecz go nie kończy; nadal uczy; wie już bardzo dobrze, co należy myśleć o Wagnerze, a jednak pisze czwarte *Niewczesne rozważania* etc.” (O, s. 38–40).

A zatem wyłom, którego Nietzsche dokonał w filozofii nie mógł zasadniczo znaleźć swego pozytywnego wyrazu, znaczy – czy też „daje do myślenia” – poprzez nieobecność, poprzez to, co raczej nie zostało, aniżeli przez to, co zostało powiedziane; teksty o retoryce pokazują, jak „kurczy się bądź słabnie pierwotna pewność”, ale czynią to nie w nich samych, ale raczej w sferze ich „skomplikowanych, złożonych i zagmatwanych związków” z językiem i projektem filozofii (*Narodzin tragedii*). Pokazują, iż Nietzsche „wyprzedził nas (...), zaczął podważać, bez rozgłosu (i w taki sposób, że w ogóle nie można tego zauważyć), to długie zwracanie się filozofii przeciwko samej sobie” (O, s. 35). W pewnej

mierze żyjemy, jeśli chodzi o filozofię, a być może nie tylko, w przestrzeni nieobecności i milczenia pozostawionej przez zaniechanie Nietzschego. Nietzsche przemawia do nas poprzez ów „brak”, który pozostawiły teksty o retoryce, czy raczej poprzez to zaniechanie nad dalszą pracą. Ale nie tylko, mamy bowiem do czynienia nie tylko z „prostym procesem rozkładu”: w porażce książki, we fragmentarycznym, nieskończonym i „nie-wyczerpanym pisaniu Nietzschego” „ukazuje się z trudem, i nie bez oporu (czy Nietzsche kiedykolwiek rzeczywiście ją zaakceptuje i czy w ogóle można ją zaakceptować?) inna forma pisania, właśnie ta, której nie zaprzestał praktykować i której nie zaprzestanie praktykować” (O, s. 39) – literatura.

W następnych swoich tekstach Lacoue-Labarthe, wychodząc od *Tako rzecze Zaratustra*, analizuje właśnie literacki status dzieła Nietzschego, a raczej śledzi jego literacką genealogię, tak jak zaznaczyła się ona w, wydawałoby się, peryferyjnych rozważaniach (wykładach) Nietzschego z lat siedemdziesiątych poświęconych literaturze antycznej: to już wówczas Nietzsche odnajduje w antyku zarówno postać *Zaratustry* (podobno miał istnieć dialog Arystotelesa pod tym tytułem), jak i ów hybrydalny gatunek, z którego usytuowaniem w swych klasyfikacjach z *Poetyki* Arystoteles nie mógł sobie poradzić, a którego niezrównany wyraz Nietzsche odnajduje w dialogach platońskich – poprzedzającą współczesne pojęcie literatury „prozę artystyczną”; następnie – w kontekście Heideggerowskiej interpretacji filozofii Nietzschego, rozważa dekonstrukcję podmiotowego autorytetu tekstów (Nietzschego): komplementarną z literacką wielością stylów pluralną podmiotowość tekstów.