

Przekłady

Paul de Man

Retoryka perswazji (Nietzsche)*

Kwestia relacji między filozoficznym i literackim dyskursem wiąże się u Nietzschego z jego krytyką głównych pojęć leżących u podstaw zachodniej metafizyki: pojęcia jedna [*hen*], dobra [*agathon*] i prawdy [*aletheia*]¹. Krytyka ta nie jest prowadzona w tonie i środkami argumentacji kojarzonymi zwykle z klasyczną krytyczną filozofią. Często posługuje się tak pragmatycznymi i demagogicznymi opozycjami wartościującymi, jak słabość i siła, choroba i zdrowie, stado i „kilku szczęśliwców”, terminami o tak arbitralnej waloryzacji, że trudne staje się ich poważne traktowanie. Skoro jednak zwykle przyjmuje się, że zwodnicze wartości są tolerowane (a nawet podziwiane) w tak zwanych tekstach literackich w sposób, jaki nie uszedłby w pismach „filozoficznych”, wartość samych tych wartości wiąże się z możliwością odróżnienia tekstów filozoficznych od literackich. Jest to również po prostu empiryczny poziom, na którym po raz pierwszy napotyka się specyficzną trudność dzieł Nietzschego: jawna literackość tekstów, które stawiają wymagania kojarzone zwykle raczej z filozofią niż z literaturą. Dzieło Nietzschego stawia odwieczne pytanie o różnicę między filozofią i literaturą dekonstruując wartość wartości.

„Wartość” najbardziej ze wszystkich fundamentalna, zasada niesprzeczności, podstawa zasady tożsamości, jest tematem opublikowanego pośmiertnie fragmentu datującego się na jesień 1887 roku:

„Jesteśmy niezdolni do uznawania i zaprzeczania jednej i tej samej rzeczy; jest to subiektywne prawo empiryczne, nie wyraz «konieczności», lecz tylko niemożności.

* Rozdział 6 pt. *Rhetoric of Persuasion (Nietzsche)* z książki Paula de Mana *Allegories of Reading*, Yale University Press, New Haven and London 1979, s. 119-131 [przyp. tłum.].

¹ Eugen Fink, *Nietzsches Philosophie*, Stuttgart 1960.

Jeśli, według Arystotelesa, *prawo sprzeczności* jest najpewniejszą ze wszystkich zasad, jeśli jest ostateczną podstawą, na której opiera się wszelkie dowodzenie, jeśli zawiera się w niej zasada wszelkich aksjomatów; tym dokładniej rozważyć trzeba, jakie założenia [*Voraussetzungen*] leżą już u jej podstawy. Albo stwierdza ona coś o rzeczywistych bytach tak jakby wiadome to już było z innego źródła; mianowicie że nie *mogą* być im przypisane atrybuty przeciwne [*können*]. Albo sąd ten oznacza: przeciwne atrybuty nie *powinny* być im przypisywane [*sollen*]. W tym przypadku logika byłaby imperatywem, aby *nie* poznawać prawdy [*erkennen*], lecz ustanawiać i organizować świat, który *ma być prawdą dla nas*.

Krótko mówiąc, kwestia pozostaje otwarta: czy aksjomaty logiki odpowiadają rzeczywistości, czy są one dla nas środkami i miernikami do *tworzenia* rzeczywistości tego, co rzeczywiste, pojęcia «rzeczywistości» dla nas samych? [...] Aby uznać pierwsze, trzeba by, jak już powiedziano, posiadać wcześniejszą wiedzę o bytach; co oczywiście nie ma miejsca. Stwierdzenie to zatem nie zawiera żadnego *kryterium prawdy*, lecz imperatyw dotyczący tego, co *powinno* uchodzić za prawdziwe.

Jeśli się założy [*gesetzt*], że nie istniałoby samo-tożsame *A*, jakie założone jest [*vorausgesetzt*] przez każde twierdzenie logiki (i matematyki) i że *A* byłoby już tylko *zjawiskiem*, to logika miałaby wtedy za swe założenie [*Voraussetzung*] tylko świat *zjawiskowy*. Faktycznie wierzymy w to twierdzenie pod wpływem nieprzerwanego doświadczenia, które zdaje się wciąż je *potwierdzać*. «Rzecz» — oto właściwa podstawa *A*; *nasza wiara w rzecz* jest założeniem [*Voraussetzung*] naszej wiary w logikę. *A* tej logiki jest, jak atom, rekonstrukcją [*Nachkonstruktion*] «rzeczy» [...] Jeżeli tego nie pojmujemy, lecz z logiki czynimy kryterium prawdziwego bytu, jesteśmy na drodze do ustanawiania [*setzen*] jako rzeczywiste wszystkich owych hipotaz: substancji, atrybutu, przedmiotu, podmiotu, działania, itd.; to znaczy pojmowania świata metafizycznego, to znaczy «świata prawdziwego» (*ten jednak jest ponownie światem zjawiskowym* [...]).

Najpierwsze akty myślowe, potwierdzenie i zaprzeczenie, uznawanie za prawdziwe i uznawanie za nieprawdziwe, są, w tym stopniu, w jakim zakładają [*voraussetzen*] nie tylko nawyk uznawania rzeczy za prawdziwe i uznawania za nieprawdziwe, ale i *prawo*, by tak czynić, zdominowane już wiarą, że *istnieje taka rzecz, jak wiedza dla nas i że sądy rzeczywiście mogą osiągnąć prawdy*; — krótko mówiąc, logika nie wątpi w swą zdolność stwierdzania czegoś o prawdziwości samej w sobie (a mianowicie, że nie *może* mieć przeciwnych atrybutów).

Panuje tu prymitywny sensualistyczny przesąd, że wrażenia uczą nas *prawd* o rzeczach — że nie mogą w tym samym czasie o jednej i tej samej rzeczy powiedzieć, że jest *twarda* i że jest *miękka*. (Instynktowny dowód «nie mogą mieć tym samym czasie dwóch przeciwstawnych wrażeń» — *dość prymitywny i fałszywy*).

Pojęciowy zakaz sprzeczności bierze się z wiary, że *możemy* tworzyć pojęcia, że pojęcie nie tylko oznacza [*bezeichnen*] istotę rzeczy, ale i ją *ujmuje* [*fassen*]. [...] Faktycznie *logika* (jak geometria i arytmetyka) stosuje się tylko do *fikcyjnych prawd* [*fingierte Wahrheiten*], które stworzyliśmy. Logika jest próbą zrozumienia świata rzeczywistego przez schemat bytu przez nas ustanowionego [*gesetzt*], a dokładniej: uczynienia go łatwiejszym do sformalizowania i obrachowania [*berechnen*]"².

W tekście tym biegunami nie są już takie przestrzenne własności, jak wewnętrzność i zewnętrzność, czy kategorie takie, jak przyczyna i skutek, czy też doświadczenia takie, jak przyjemność i ból, wszystkie, które wyraźnie figurują w wielu fragmentach, w których świadomość lub ja są obiektami Nietzscheańskiej krytyki. Mamy do czynienia z bardziej nieuchwytną opozycją między możliwością i koniecznością, między *können* i *setzen*, a zwłaszcza między poznawaniem i ustanawianiem *erkennen* i *setzen*. Poznawanie [*erkennen*] jest funkcją przechodnią, która zakłada wcześniejsze istnienie poznawanego bytu i która orzeka zdolność poznawania przez własności. Sama nie orzeka tych atrybutów, lecz, by tak rzec, otrzymuje je od samego bytu przez jedynie pozwolenie mu, aby był tym, czym jest. W swym werbalnym wymiarze jest ona *we właściwy sposób* opisowa i konstatuująca. Zależna jest od ciągłości wbudowanej w system, który jednoczy byt z jego atrybutami, w gramatykę, która łączy przymiotnik z rzeczownikiem przez orzekanie. Specyficznie werbalna interwencja bierze się z orzekania, lecz skoro predykat jest nieustanowiony w odniesieniu do własności, nie może ona być nazwana *aktem* mowy. Moglibyśmy nazwać ją *faktem* mowy lub faktem, który *może* być wypowiedziany, a w konsekwencji poznany bez koniecznego wprowadzania odstępstw. Taki fakt *może*, z jednej strony, być wypowiedziany [*können*] bez zmieniania porządku rzeczy, lecz, z drugiej strony, nie *musi być* wypowiedziany [*sollen*], skoro porządek rzeczy w ich istnieniu nie zależy od jego mocy orzekania. Poznanie [*Erkenntnis*] zależy od tej nieprzymuszającej możliwości i faktycznie wyraża ją przez zasadę samo-tożsamości bytów, „samo-tożsamego A”.

Z drugiej strony, język może również orzekać byty: w tym tekście Nietzschego nazywane jest to „setzen” (ustanawianiem), kluczowe słowo, wokół którego logika tego fragmentu owija się niczym wąż. Odnosi się do czystych *aktów* mowy, gdzie kwestią jest, czy zasada tożsamości to obligatoryjny akt mowy, czy fakt jedynie poddający się wypowiedzeniu. Klasyczna epistemologia, twierdzi Nietzsche, obstała przy drugiej możliwości co najmniej od czasów Arystotelesa: «według Arystotelesa, prawo sprzeczności jest najpewniejszą ze wszystkich zasad [...], ostateczną podstawą, na której opiera się wszelkie dowodzenie»; jest podstawą wszelkiej wiedzy i może nią być tylko jako dana *a priori*, a nie „ustanowiona”, „gesetzt”. Dekonstrukcja próbuje pokazać, że niekoniecznie tak jest.

² F. Nietzsche, *Wola mocy*, przeł. S. Frycz i K. Drzewiecki, Warszawa 1911, s. 303-305 (fragment 271) [przekład zmodyfikowany]. Por. również przypis 9.

Przekonująca siła zasady tożsamości wiąże się z analogicznym, metaforycznym podstawieniem zmysłowego postrzegania rzeczy za wiedzę o bytach. Przygodna właściwość bytów (fakt, że jako „rzecz”, mogą być dostępne zmysłom) jest, jak ujmuje to Nietzsche w swym wczesnym traktacie o retoryce, „wydobywana z ich nosicieli”³ i fałszywie utożsamiana jest z bytem jako całością. Podobnie jak Rousseau, Nietzsche łączy oszukańczą „abstrakcję” „prymitywnego sensualistycznego przesądu” z możliwością tworzenia pojęć: przygodne, metonimiczne ogniwo wrażenia [*Empfindung*] staje się koniecznym, metaforycznym ogniwem pojęcia: „Pojęciowy zakaz sprzeczności bierze się z wiary [...] że pojęcie nie tylko oznacza istotę rzeczy, ale i ją *ujmuje*”. Moment semiologiczny [*bezeichnen*], który można po prostu opisać jako metonimiczną dekonstrukcję konieczności w przygodność, jest wyraźnie obecny w tym zdaniu. Przyznaje ono, że — dla Nietzschego, jak i dla Rousseau — tworzenie pojęć jest w przede wszystkim procesem werbalnym, tropem opartym na zastąpieniu substancjalnego sposobu odnośzenia się semiotycznym, zastąpieniu posiadania [*fassen*] oznaczaniem [*bezeichnen*]. Jest to jednakże tylko jeden z wielu dekonstrukcyjnych gestów i wybrany jest raczej ze strategicznych i historycznych niż z zasadniczych powodów.

Bowiem tekst znacznie wykracza poza stwierdzenie, że wymóg poznawania jest tylko nieuzasadnioną totalizacją wymogu postrzegania i odczuwania. W innym miejscu Nietzsche poświęci sporo energii, by zakwestionować epistemologiczny autorytet percepcji i eudajmonicznych wzorców doświadczenia. Lecz tu ma inne zastrzeżenia. Nieuzasadnione zastąpienie samego wrażenia wiedzą staje się wzorcem dla szerokiego wachlarza aberracji, z których każda wiąże się z ustanawiającą siłą języka w ogóle i dopuszcza radykalną możliwość, że wszelki byt, jako podstawa dla rzeczy, może być językowo „gesetzt”, że może być korelatem aktów mowy. Tekst stwierdza to jednoznacznie: „Aby uznać [że aksjomaty logiki odpowiadają rzeczywistości] trzeba by [...] posiadać wcześniejszą wiedzę o rzeczach: *co z pewnością nie ma miejsca* [kursywa moja]”. Co prawda nie zostało pokazane wprost, że nie mamy żadnej apriorycznej wiedzy o bycie rzeczy. Co ma być i będzie pokazane w obrębie tego określonego fragmentu, to możliwość nieuzasadnionego zastąpienia prowadzącego do ontologicznych roszczeń opartych na błędnie interpretowanych systemach relacji (takich, jak na przykład zastąpienie oznaczania tożsamością). Możliwość powstania takiego podejrzenia wystarcza do zakwestionowania postulatu logicznej odpowiedniości, która z powodzeniem mogłaby opierać się na podobnej aberracji. A skoro ta aberracja nie musi być zamierzona, lecz jest ugruntowana w strukturze retorycznych tropów, nie może być zrównana ze świadomością, ani nie można wykazać, że jest słuszna lub błędna. Nie może być odrzucona, ale możemy uświadomić sobie retoryczne podłoże i wynikającą stąd możliwość błędu, który umyka naszej kontroli. Nie

³ F. Nietzsche, *Przedstawienie retoryki starożytnej*, przeł. B. Baran, w: *Nietzsche 1900–2000*, red. A. Przybysławski, Kraków 1997, s. 42.

możemy powiedzieć, że znamy „das Seiende”, ani też że go nie znamy. Co można powiedzieć, to to, że nie wiemy, czy go znamy, czy nie, ponieważ wiedza, o której niegdyś sądziliśmy, iż ją posiadamy — jak się okazało — podlega podejrzeniom; nasza ontologiczna pewność została na zawsze nadszarpnięta.

Nietzsche zdaje się iść dalej i stwierdza: „[zasada sprzeczności] *zatem* [kursywa moja] nie zawiera żadnego *kryterium prawdy*, lecz *imperatyw* dotyczący tego, co powinno uchodzić za prawdziwe”. Wniosek wydaje się nieodwołalny. Jak stwierdza się na początku fragmentu (w formie tezy), niemożność sprzeczności — stwierdzania w tym samym czasie, że A jest i nie jest A — nie jest koniecznością, lecz niemożnością, „ein Nicht-vermögen”. Coś, czego nie udało się zrobić, staje się wykonalne tylko w trybie przymusu; performatywnym korelatem „nie mogę” jest „muszę [lub musisz]”. Język tożsamości i logiki potwierdza się w trybie rozkazującym i tak rozpoznaje swą własną aktywność jako ustanawianie rzeczy. Logika składa się z ustanawiających aktów mowy. Jako taka, zyskuje wymiar czasowy, bowiem ustanawia jako przyszłe to, czego ktoś nie jest w stanie zrobić obecnie: wszelkie „setzen” jest „voraussetzen”, ustanawiający język jest z konieczności hipotetyczny⁴. Lecz to hipotetyczne „voraussetzen” jest błędem, ponieważ przedstawia przed-ustanowione twierdzenie tak jakby było już ustaloną, obecną wiedzą. To przekonanie może być zdekonstruowane przez pokazanie, że prawdy logiki oparte na niesprzeczności są „prawdami fikcyjnymi”. Lecz przy wykonaniu tego porządek czasowy również został odwrócony: teraz okazuje się, że projektowane w przyszłość, prospektywne stwierdzenie było faktycznie zdeterminowane wcześniejszymi założeniami, że przyszła prawda była faktycznie przeszłym błędem. Wszelkie „voraussetzen” jest „Nachkonstruktion” (jak gdy mówi się, że A logiki jest „eine Nachkonstruktion des Dinges”). Dekonstrukcja metafory wiedzy w metonimii wrażenia jest powierzchownym przejawem bardziej inkluzywnej dekonstrukcji, która odsłania metaleptyczne odwrócenie kategorii uprzedniości i następności, „przed” i „po”. „Prawda” tożsamości, która miała zostać ustalona w przyszłości następującej po jej sformułowaniu, okazuje się już zawsze istnieć jako przeszłość swego aberracyjnego „ustanowienia”.

Czy oznacza to, że możemy teraz chronić się (choć trudno o bezpieczeństwo) w wiedzy, że zasada sprzeczności jest aberracją i że w konsekwencji cały język jest aktem mowy, który musi się odbywać w trybie rozkazującym? Czy możemy zatem uwolnić się raz na zawsze od ograniczeń tożsamości potwierdzając i przecząc temu samemu zdaniu w tym samym czasie? Czy język jest aktem, „sollen” lub „tun” i teraz, gdy wiemy, że nie ma już takich iluzji jak iluzja wiedzy, lecz tylko udawane prawdy, czy możemy zastąpić wiedzę działaniem? Tekst zdaje się to niekwestionowanie przyznawać: działa przez zaprzeczanie jedności i jednako-

⁴ „man sollte erwägen was (der Satz vom Widerspruch) im Grunde schon an Behauptungen voraussetzt”. F. Nietzsche, *Werke. Kritische Gesamtausgabe*, red. G. Colli i M. Montinari, Berlin 1970, 8 (2):53, l. 9-10.

wości rzeczy. Lecz czyniąc to, nie czyni tego, do czego, jak twierdził, jest upoważniony. Tekst jednocześnie nie potwierdza i nie zaprzecza tożsamości, lecz zaprzecza potwierdzeniu⁵. To nie to samo, co w tym samym czasie potwierdzić i zaprzeczyć tożsamości. Tekst dekonstruuje autorytet zasady sprzeczności pokazując, że ta zasada jest aktem, lecz kiedy spełnia ten akt, nie udaje mu się dokonać czynu, któremu tekst zawdzięcza swój status jako akt.

Tę niespójność można prześledzić, obserwując grę pewnego rdzenia czasownikowego „setzen” w następującym zdaniu: „Jeśli się założy [*gesetzt*], że nie istniałoby samo-tożsame *A*, jakie założone jest [*vorausgesetzt*] przez każde twierdzenie logiki (i matematyki) i że *A* byłoby już tylko *zjawiskiem*, to logika miałaby wtedy za swe założenie [*Voraussetzung*] tylko świat *zjawiskowy*”. Dekonstrukcja logicznej i matematycznej prawdy oparta jest na fakcie, że nie jest ona rdzenną wiedzą, lecz że zależy ona od wcześniejszego aktu założenia [*Voraussetzen*]. Ten wcześniejszy akt sam jest celem i rezultatem dekonstrukcji. Lecz wniosek, który zdawałby się stąd wynikać, a mianowicie że zasada sprzeczności ma być odrzucona, znów jest sformułowany w trybie ustanawiania: „*Gesetzt*, es gäbe ein solches Sich-selbst-identisches *A* gar nicht...” Terminologia ta jest jak najbardziej poprawna, bowiem widzieliśmy, że zdanie przeczące (nie ma żadnej takiej rzeczy jak *A*, które jest równe *A*) nie zostało ustalone jako wiedza (dowodzona), lecz jedynie jako możliwość, podejrzenie — a jakakolwiek hipotetyczna wiedza jest ustanawiana. Jednakże wszelkie „setzen” zostało zdyskredytowane jako niezdolne do kontroli epistemologicznego rygoru swej własnej retoryki i ta dyskredytacja sięga teraz również do zaprzeczenia zasady tożsamości. Ciężar dowodu przenosi się tam i z powrotem między niewspółmiernymi zdaniami takimi jak $A=A$, lepiej by *A* było równe *A*, czy też *A* nie może być równe *A* itd. Ta komplikacja charakterystyczna jest dla całego dekonstrukcyjnego dyskursu: dekonstrukcja stwierdza upadek odnoszenia się w trybie z konieczności odnoszącym. Nie ma od tego ucieczki, bowiem tekst ustala również, że dekonstrukcja nie jest czymś, o zrobieniu czego możemy dowolnie decydować. Jest jednocześnie z jakimkolwiek użyciem języka i to użycie jest przymusem lub, jak ujmuje to Nietzsche, imperatywem. Co więcej, przeskok od zaprzeczenia do potwierdzenia implikowany dyskursem dekonstrukcyjnym nie osiąga nigdy symetrycznego odpowiednika tego, czemu przeczy. W dyskutowanym zdaniu na przykład, stwierdzenie, że język jest aktem (symetrycznym odpowiednikiem twierdzenia przeczącego, że nie jest wiedzą opartą na zasadzie tożsamości), nie może być uznane za ostateczne: termin „gesetzt” funkcjonuje jako wskazanie, które podkopuje autorytet takiego wniosku. Lecz nie wynika stąd, że jeśli nie można powiedzieć, iż język jest aktem, to musi on być wiedzą. Negatywna wiara dekonstrukcji pozostaje nienaruszona; po Nietzschem (a faktycznie po jakimkolwiek „tekście”) nie możemy już mieć nadziei, by kiedy-

⁵ Wyraźniej być może po niemiecku: „Der Text bejaht und verneint nicht ein und das selbe, sondern er vernient das Bejahen”.

kolwiek w spokoju „wiedzieć”. Ani też nie możemy oczekiwać, że coś „zrobimy”, a już najmniej, że usuniemy „wiedzieć” i „czynić”, jak również ich ukrytą opozycję z naszego słownika.

Na wypadek gdybyśmy mieli odczytywać ten tekst jako nieodwracalne przejście od koncepcji konstatającego języka do performatywnego, jest kilka innych stwierdzeń ogólnie z tego samego okresu, w których możliwość „czynienia” jest jawnie dekonstruowana, tak jak kwestionowana jest tu zasada tożsamości, podstawa wiedzy. Nie jest to oczywiste: w wielu tekstach, które wyraźnie przeznaczone były do publikacji w odróżnieniu od fragmentów pośmiertnych, waloryzacja spójne zdaje się dawać pierwszeństwo aktywnym formom języka nad pasywnymi czy jedynie reaktywnymi; *Z genealogii moralności* jest oczywiście wyraźnym tego przykładem. Aktywny i pasywny (czy reaktywny) tryb skoordynowany jest z wartościami tego, co wyższe i tego, co niższe lub bardziej prowokacyjnie, z wartościami pana i niewolnika, arystokracji i motłochu, dostojenstwa i pospólności. Fragmenty z *Genealogii o resentymentach* są dobrze znane: *resentyment* jest stanem umysłu „istot, które nie są zdolne do właściwej reakcji, reakcji w formie czynu”; „do swego powstania moralność niewolników zawsze potrzebuje najpierw jakiegoś świata zewnętrznego, świata przeciwnego; fizjologicznie rzecz ujmując: by w ogóle działać, potrzebuje zewnętrznych bodźców — jej akcja jest wyłącznie reakcją. W przypadku dostojnego sposobu wartościowania mamy do czynienia z odwrotną sytuacją”⁶. Trochę dalej w tym samym dziele, w związku z dyskusją o przyczynowości, która antycypuje wiele podobnych wywodów we fragmentach pośmiertnych, hipostaza działania jako horyzontu wszelkiego bytu zdaje się bez zastrzeżeń potwierdzona: „nie ma żadnego «bytu», który by stał za czynieniem, działaniem, stawianiem się; «sprawca» jest fikcją dodaną do samego czynienia — czynienie jest wszystkim” [„es gibt kein «Sein» hinter dem Tun, Wirken, Werden; «der Täter» ist zum Tun bloss hinzugedichtet — das Tun ist alles”]⁷. Użycie terminu „hinzugedichtet” (dodany dzięki poetyckiej inwencji), jak i kontekst, wskazuje, że działanie pojmowane jest tutaj w bliskim związku z językowymi aktami pisania, czytania i interpretacji, a nie w ramach polaryzacji, która przeciwstawia język, jako mowę lub pisanie, działaniu.

Oczywiście nie można spodziewać się tej samej strategii w odniesieniu do waloryzacji w książce takiej, jak *Genealogia*, wyraźnie pomyślanej jako pamflet i przeznaczona do potępienia i przekonywania, jak w bardziej spekulatywnych traktatach, jakimi, między innymi, stać się miały późniejsze książki Nietzschego. W specyficznej kwestii (takiej, jak ontologiczny autorytet aktów) spekulatywne stwierdzenia powinny być rozważane przynajmniej na równi z emfaticznymi i perswazyjnymi. Toteż skonfrontować trzeba hasło typu „Tun ist alles” z fragmentem takim, jak następujący: „«Duch», coś, co myśli [...] tutaj po pierwsze wy-

⁶ F. Nietzsche, *Z genealogii moralności*, przeł. G. Sowiński, Kraków 1997, s. 45.

⁷ Tamże, s. 53 [przekład zmodyfikowany].

imaginowano akt, zgoła nie zdarzający się, «myślenie», i *następnie* wyimaginowano substrat podmiotowy, w którym znajduje swe pochodzenie każdy akt tego myślenia i zresztą nic ponadto: to znaczy *zarówno czynność, jak sprawca czynności są zmyślone* [sowohl das Tun, als das Täter sind fingiert]⁸. Paralela, która nas interesuje, to symetria między fikcyjną czynnością [fingiertes Tun] a fikcyjnymi prawdami [fingierte Wahrheiten], która pojawia się w omawianym wcześniej fragmencie o zasadzie tożsamości: „logika (jak geometria i arytmetyka) stosuje się tylko do fikcyjnych prawd”⁹; tu, we fragmencie 271, prawda przeciwstawiona jest działaniu, tak jak fikcja przeciwstawiona jest rzeczywistości. W późniejszym fragmencie (261), ta koncepcja działania jako „rzeczywistości”, przeciwstawionego iluzji jako wiedzy, jest z kolei podkopana. Performatywny język jest nie mniej ambiwalentny w swej funkcji odnoszenia się niż język konstatacji.

Można by oponować, że w dyskutowanym fragmencie (261) to nie rzeczywistość działania w ogóle jest kwestionowana, lecz w szczególności akt myślenia, i co więcej, że nie działanie jako takie, lecz raczej powiązanie między aktem a działającym podmiotem (zasada intencjonalności) jest dekonstruowane. Lecz Nietzschego nie interesuje rozróżnienie między aktami mowy (lub myśli), a z drugiej strony, aktami, które nie byłyby werbalne. Interesuje go rozróżnienie między *aktami* mowy a innymi funkcjami werbalnymi, które nie byłyby performatywne (tak jak wiedza). Niewerbalne akty, jeśli taka rzecz dałaby się pojąć, w ogóle go nie interesują, skoro żaden akt nie może być nigdy oddzielony od próby rozumienia, od interpretacji, która z konieczności towarzyszy mu i go falsyfikuje. Fikcyjne prawdy, które — jak pokazano — są aktami, zawsze ukierunkowane są na próbę „zrozumienia świata rzeczywistego [...] uczynienia go łatwiejszym do sformalizowania i obrachowania [berechnenbar machen]”, a w późniejszym fragmencie myśl jest również opisana jako „sztuczne przysposobienie w celu zrozumienia” [eine künstliche Zurechtmachung zum Zweck der Verständlichkeit] (1296, l. 8-9, kursywa moja). Nawet w *Genealogii* czysty akt, o którym mówi się, że jest wszystkim, pojmuje się jako werbalny: jego paradygmatem jest nazywanie, a dekonstrukcja jego genezy najlepiej prowadzona jest z wykorzystaniem etymologii.

Co się tyczy intencjonalnego połączenia między aktem a podmiotem, było ono atakowane w znacznej liczbie późniejszych tekstów, nie wspominając o kilku wcześniejszych tekstach, które datują się co najmniej na okres *Narodzin tragedii*. W tekstach wydanych pośmiertnie ma to formę retorycznej dekonstrukcji *metalepsis* przyczyny i skutku; dobrze znany fragment o fenomenalizmie świadomości

⁸ F. Nietzsche, *Wola mocy*, przeł. S. Frycz i K. Drzewiecki, Warszawa 1911, s. 239 (fragment 261).

⁹ We wszystkich wcześniejszych wydaniach Nietzschego (z trzytomowym wydaniem Schlechty łącznie) jest „fingierte Wesenheiten” (fikcyjne *istoty*), lecz w krytycznym wydaniu Colliego i Montinariego jest „fingierte Wahrheiten” (fikcyjne *prawdy*). Ta obowiązująca wersja jest stosowniejsza w naszych wywodach.

jest stosownym przykładem¹⁰. Ten moment w procesie dekonstrukcyjnym jest bez wątpienia nadal obecny we fragmencie, którym się zajmujemy: jest on w końcu zatytułowany *O psychologii i epistemologii*¹¹ i w nim przyjmowanie „między myślami bezpośredniego związku przyczynowego” ogłasza Nietzsche „najgrubszą i najniezdarniejszą obserwacją”¹². Nie ma nic nowego w takich wystąpieniach; tym, co nadaje temu fragmentowi specjalne znaczenie jest to, że fikcja „podmiotu-podłoża” aktu jest wprost nazwana wtórną w porównaniu z wcześniejszą fikcją samego aktu („najpierw wyobrażamy sobie akt, który nie istnieje [...] potem wyobrażamy sobie podmiot-podłoże dla tego aktu” [przekład zmodyfikowany — A.P.]). Aberracyjny autorytet podmiotu przyjęty jest z założenia; nowy atak skierowany jest na bardziej fundamentalne pojęcie „aktu”. Stąd również pozorna sprzeczność między tym tekstem a wspomnianym wcześniej fragmentem dotyczącym fenomenalizmu świadomości (fragment 479). Podczas gdy pojęcia „wewnętrznej” przestrzeni i czasu we fragmencie późniejszym wydają się mniej lub bardziej definitywnie zredukowane do statusu oszustwa, fragment 261 zaczyna się od przyznania: „Obstają także niewzruszenie i przy fenomenalizmie świata *wewnętrznego*...”, lecz ciąg dalszy tego zdania („wszystko, co dochodzi do naszej świadomości, wprzód zostaje gruntownie dopasowane, uproszczone, zeschematyzowane, wytłumaczone [...] i jest, być może, po prostu fantazją”)¹³ wyjaśnia, że fenomenalność nie jest już używana jako autorytatywny termin, który musi być dekonstruowany, lecz jako nazwa metafizycznego pojęcia uważanego za aberrację. Fragment 261 uznaje z założenia dekonstrukcję fenomenalizmu świadomości i podmiotu przeprowadzoną we fragmencie 479 i zmierza ku bardziej zaawansowanemu celowi — „denken” jako akt. Jeśli zapiski Nietzschego miałyby zostać ponownie uporządkowane wedle następstwa logicznego (samo w sobie koszmarnie i absurdałne zadanie), fragment 261 w starej klasyfikacji powinien następować po fragmencie 479.

Dekonstrukcja myśli jako aktu ma również inną retoryczną strukturę niż dekonstrukcja świadomości: jej podstawą nie jest *metalepsis*, lecz *synekdocha*: „«Myślenie», jak je ustalają [*ansetzen*] teoretycy poznania, nie zdarza się zgoła: jest to fikcja całkiem samowolna, którą osiąga się przez wyłączenie jednego pierwiastka z procesu i odjęcie wszystkich innych, sztuczne dopasowanie gwoźli zrozumiałości”¹⁴. Podczas gdy podmiot bierze się z nieuzasadnionego odwrócenia przyczyny i skutku, iluzja myśli jako działania jest rezultatem równie nieuprawnionej totalizacji części na całość.

¹⁰ F. Nietzsche, *Der Wille zur Macht*, Musarion, 19:10, fragment 479 [fragmentu nie udało się zlokalizować w niekompletnym przekładzie polskim — A.P.].

¹¹ Nagłówek pojawia się tylko w nowej edycji krytycznej Colliego i Montinariego, 8 (2):295.

¹² F. Nietzsche, *Wola mocy*, dz. cyt., aforyzm 216.

¹³ Tamże.

¹⁴ Tamże.

Retoryczna struktura tych figur mniej nas tu interesuje niż wynik ich analiz; tekst w oparciu o zasadę tożsamości ustala powszechność lingwistycznego modelu jako aktu mowy, aczkolwiek czyni to przez pozbawienie go epistemologicznego autorytetu i przez pokazanie jego niezdolności do spełnienia tego właśnie aktu. Lecz późniejszy tekst z kolei, pozbawia nawet tego wątpliwego zapewnienia, bowiem kwestionuje nie tylko to, że język może działać poprawnie, lecz i powiedzenie, że w ogóle działa. Pierwszy fragment (271) o tożsamości pokazał, że język konstatający jest faktycznie performatywny, lecz drugi fragment (261) przyznaje, że możliwość performatywności języka jest po prostu tak fikcyjna, jak możliwość, aby język potwierdzał. Skoro analiza była przeprowadzona na fragmentach reprezentatywnych dla Nietzscheańskiej procedury dekonstrukcyjnej na jej najbardziej zaawansowanym poziomie, wynikałoby, że u Nietzschego krytyka metafizyki może być opisana jako dekonstrukcja iluzji, że język prawdy (*episteme*) mógłby być zastąpiony językiem perswazji (*doxa*). To, co zdaje się prowadzić do ustalenia pierwszeństwa „setzen” nad „erkennen”, języka jako działania nad językiem jako prawdą, nigdy całkiem nie trafia w sedno. Trafia zbyt wysoko lub zbyt nisko, a czyniąc to, pokazuje, że cel, który od dawna uważano za wyeliminowany, został jedynie przemieszczony. *Episteme* raczej nie wróci już nienaruszona do swej poprzedniej chwały, ale nie została również definitywnie wyeliminowana. Rozróżnienie między językiem konstatającym a performatywnym (które antycypował Nietzsche) nie jest zdecydowane; dekonstrukcja prowadząca od jednego modelu do drugiego jest nieodwracalna, ale zawsze pozostaje zawieszona, bez względu na to, jak często jest powtarzana.

Ten wniosek odsyła nas z powrotem do wykładów o retoryce, które poprzedzają o piętnaście lat fragmenty pośmiertne. Wykłady zaczynają się od pragmatycznego odróżnienia między retoryką jako systemem tropów i retoryką jako mającą do czynienia z umiejętnościami perswazji [*Beredsamkeit*]. Nietzsche pogardliwie odrzuca popularne znaczenie retoryki jako krasomówstwa i w zamian koncentruje się na złożonej i filozoficznie prowokującej epistemologii tropów. Rozróżnienie to nie jest faktycznie wyjaśnione, lecz po prostu przejęte z historii retoryki. Uprzywilejowanie figury wobec perswazji jest typowo postromantycznym gestem i zależność Nietzschego od jego poprzedników z niemieckiej tradycji romantycznej, od Friedricha Schlegla począwszy, zostało dobrze udokumentowane¹⁵. Jednakże kwestia ta wiecznie powraca i towarzyszy samemu terminowi „retoryka”. W ramach pedagogicznego modelu *trivium* pozycja retoryki, w równym stopniu co jej godność, zawsze była ambiwalentna: z jednej strony, na przykład u Platona i później w kluczowych momentach filozofii (z których jednym jest Nietzsche), retoryka staje się podstawą dla najdalej sięgających dialektycznych spekulacji, jakie może pojąć umysł; z drugiej strony, jak jawi się w podręcznikach, które przeszły niewielką zmianę od Kwintyliana do chwili obecnej, jest ona

¹⁵ Por. na przykład, Philippe Lacoue-Labarthe, *Le Détour*, „Poétique” 5.

skromną i niezbyt poważaną służebnicą szalbierczej gramatyki używanej w sztuce wymowy. Sam Nietzsche rozpoczyna swe wykłady od wskazania tego rozdzwieku i udokumentowania go przykładami wziętymi z Platona i skądinąd¹⁶. Między tymi dwiema funkcjami dystans jest tak szeroki, że niemal nieprzekraczalny. Jednak te dwa *modi* zdolne są istnieć obok siebie tam, gdzie najmniej się tego można spodziewać. Filozoficzna wzgarda Nietzschego dla sztuki wymowy znajduje imponujące potwierdzenie w rygorze jego epistemologii, choć jak wie każdy czytelnik *Narodzin tragedii*, *Z genealogii moralności* lub nieokielzanych mów Zaratustry, trudno o sztuczkę oratorskiego fachu, której nie chciałby on w pełni wykorzystać. W pewnym sensie Nietzsche uzyskał prawo do tej niespójności przez ogromną pracę dekonstrukcji, która składa się na większą część jego bardziej analitycznych pism. Bowiem dekonstrukcja ta zdaje się kończyć ponownym potwierdzeniem aktywnej performatywnej funkcji języka i rehabilituje perswazję jako ostateczny wynik dekonstrukcji mowy figuratywnej. To pozwoliłoby na ponowne upewnienie się, że uprawnione jest czynienie niemal wszystkiego ze słowami dotąd, dokąd wiemy, że rygorystyczny umysł, w pełni świadomy zwodniczej mocy tropów, pociąga za sznurki. Lecz jeśli okazuje się, że ten sam umysł nie wie nawet, czy coś czyni, czy też nie czyni, wtedy są poważne podstawy do podejrzeń, że nie wie, *co* czyni. Ostateczny взгляд Nietzschego może z powodzeniem dotyczyć samej retoryki, odkrycia, że to, co zwie się „retoryką”, jest dokładnie szczeliną, która staje się widoczna w pedagogicznej i filozoficznej historii tego terminu. Rozważana jako perswazja, retoryka jest performatywna, lecz gdy rozważana jest jako system tropów, dekonstruuje swą własną performatywność. Retoryka jest *tekstem* w tym, że pozwala na dwa niewspółmierne, wzajemnie samodestrukcyjne punkty widzenia, a zatem stawia nieprzezwycięzalną przeszkodę na drodze każdego czytania czy rozumienia. Aporia między językiem performatywnym a konstatującym jest tylko odmianą aporii między tropem a perswazją, która zarówno generuje i paraliżuje retorykę, nadając jej w ten sposób postać historii.

Jeśli krytyka metafizyki jest strukturowana jako aporia między językiem performatywnym a konstatującym, jest to tym samym, co powiedzenie, że jest strukturowana jak retoryka. A skoro, gdy chce się zachować termin „literatura”, trzeba bez wahania zintegrować ją z retoryką, wtedy wynikałoby z tego, że dekonstrukcja metafizyki czy „filozofii” jest niemożliwa dokładnie w tym stopniu, w jakim jest ona „literacka”. To w żaden sposób nie rozwiązuje problemu relacji między literaturą a filozofią u Nietzschego, lecz przynajmniej ustanawia nieco solidniejszy punkt „odniesienia”, z którego można sformułować tę kwestię.

Przełożył Artur Przybysławski

¹⁶ F. Nietzsche, *Przedstawienie retoryki starożytnej*, dz. cyt., s. 15 i n.