



O sol negro da linguagem: Nietzsche, Foucault e a questão do sentido

The dark sun of language: Nietzsche, Foucault and the question of meaning

Fabiano Lemos¹

Universidade Federal do Rio de Janeiro (UERJ), Rio de Janeiro, RJ, Brasil

Resumo

O artigo pretende discutir de que modo a filosofia da linguagem de Nietzsche se desdobra em sua genealogia e como, nesse percurso, ela é apropriada por Foucault em seu trabalho. Além disso, procura identificar as diferenças entre esse viés genealógico e a perspectiva metafísica da linguagem de textos como *O nascimento da tragédia*, investigando até que ponto a leitura de Foucault deixa de lado aspectos universalistas presentes nas primeiras obras de Nietzsche.

Palavras-chave: Nietzsche. Foucault. Filosofia da linguagem.

¹ Bolsista do CNPQ

Abstract

This paper intends to discuss in which way Nietzsche's philosophy of language develops into his genealogy and how, within such a path, it is appropriated by Foucault in his own works. Further, it aims to identify the differences between this genealogical concern and the metaphysical perspective of texts like *The birth of the tragedy*, analyzing to which extent Foucault's reading leaves such universalist issues aside.

Keywords: Nietzsche. Foucault. Philosophy of Language.

Wie, wenn ich aber reden müsste? und dieser Sprachtrieb zu sprechen das Kennzeichen der Eingebung der Sprache, der Wirksamkeit der Sprache in mir wäre?

Novalis, Monolog.

A linguagem como signo.

A longa discussão sobre o possível pertencimento de Michel Foucault ao círculo dos estruturalistas franceses pode parecer à primeira vista, sob muitos aspectos, se limitar a um conjunto de problemas de ordem histórica ou, na melhor das hipóteses, ao cuidado com certos refinamentos conceituais não totalmente indispensáveis à leitura de seus textos. Essa impressão se desfaz, contudo, não apenas à medida em que nos aprofundamos na direção dos aspectos políticos em jogo na querela sobre o Estruturalismo – que perseguiu toda a geração de intelectuais franceses do final dos anos de 1960² – mas, mais fundamentalmente, quando identificamos as diferenças entre as reflexões sobre a linguagem desenvolvidas em *A arqueologia do saber* e a noção de *estrutura*, que ainda condicionava as análises do discurso que

² Recentemente, discuti as posições gerais dessa querela e sua importância para a consolidação do projeto de Foucault como um todo. Cf. LEMOS (2013).

Roland Barthes e Jacques Lacan, por exemplo, empreendiam à época. Dessa perspectiva, a distância com o Estruturalismo se organiza em torno de uma *filosofia da linguagem*. Quando articulamos as inúmeras respostas que Foucault teria dado, de 1968 em diante, à pergunta sobre seu suposto estruturalismo, o que vemos surgir é uma recusa muito mais enfática do que aquela apenas sugerida implicitamente nos trabalhos anteriores: desde então, é a noção mesma de *estrutura* que parece carregar consigo os últimos e mais insistentes resquícios do universalismo iluminista e positivista.

Evidentemente, Foucault não foi o único a esclarecer sua posição em relação às implicações políticas da universalidade estrutural, já que os eventos de maio de 1968 haviam colocado essa questão como a mais urgente. O que as críticas ao modelo estruturalista permitiram ver, ou, ao menos, trouxeram à luz, aos olhos de todos – muitas vezes, é verdade, por meios insuspeitos ou imprecisos –, era que os próprios instrumentos de desideologização disponíveis na década de 1960 (antisartriana, antihumanista, antifenomenológica) que esse modelo proclamava ter construído não estavam isentos de uma inscrição política.

A politização do estruturalismo revelou, portanto, sua inconsistência ideológica enquanto *modelo* heurístico. A *estrutura*, elemento central de suas hipóteses, aparece, desde então, sob a luz suspeita de uma identidade difícil. A ela, um certo grupo de autores, que incluía Foucault, se esforçou para opor uma filosofia da diferença, e, em termos mais precisos, uma *linguagem da diferença*. É sintomático, nesse sentido, que duas obras extremamente significativas no cenário intelectual imediatamente anterior e posterior a 1968 trouxessem no título e no centro de seus questionamentos essa ideia: *A escritura e a diferença*, de Jacques Derrida, publicado em 1967, e *Diferença e repetição*, de Gilles Deleuze, que aparece no ano seguinte.³ No que se refere a Foucault, *A arqueologia do saber*, de 1969, constitui justamente a tentativa de apresentar os processos de desmontagem das identidades universais operados em *História da loucura*, *O nascimento da clínica* e *As palavras e as coisas*. Sua publicação

³ No livro de Deleuze, por exemplo, trata-se, antes de tudo, de exorcizar o fantasma hegeliano da negatividade. Sua principal crítica à noção de estrutura parte justamente da negação da tese de Saussure que associa *diferença* e *negatividade*: esse vínculo acaba, segundo o texto, por sabotar o projeto estruturalista, reintroduzindo “o ponto de vista da consciência e da representação atuais naquilo que deveria ser a exploração transcendente da Ideia de inconsciente linguístico (...)”. Como ausência, o negativo faz a diferença reencontrar a figura humanista da consciência como uma espécie de limite

assinala, portanto, uma tomada de posição política, mas, ao mesmo tempo, uma revisão inequívoca, capaz de não apenas esclarecer aquilo que havia sido feito de modo ainda excessivamente experimental antes, mas, mais do que isso, constituir a recorrência de um *projeto filosófico*. Como em nenhum outro texto anterior, a ideia de *enunciado* [énoncé] opera um deslocamento fundamental em relação à noção, certamente vaga, mas persistente nos livros anteriores, de *estrutura*: esta última ainda era “um conjunto de relações entre modelos variáveis, autorizando, assim, um número talvez infinito de modelos concretos” (FOUCAULT, 1969, p. 115). Como alternativa, a tendência à transitividade dos sistemas de estruturas é substituída por uma diferencialidade determinada de modo singular, em função dos objetos que se busca analisar. Esses objetos, ainda que não possam, também na arqueologia, ser definidos positivamente senão segundo sua diferencialidade, impõem uma singularidade negativa que torna qualquer generalização impossível. O modelo da unidade linguística de Saussure, principal referência dos trabalhos estruturalistas, como o de Lévi-Strauss⁴, tomava como dado a própria ideia de *unidade* como universal. Já a ideia de unidade discursiva desenvolvida na *Arqueologia* reintegrava na pergunta sobre o sentido a questão das condições da formação de sua universalidade: “A partir de que critérios isolar as unidades a que nos referimos; o que é *uma* ciência? O que é *uma* obra? O que é *uma* teoria? O que é *um* conceito? O que é *um* texto?” (FOUCAULT, 1969, p. 161).⁵ Perspectiva kantiana, certamente, na medida em que se interroga pelas condições de emergência das sínteses significativas. Mas somente enquanto se conjuga com a perspectiva nietzscheana, ou seja, com a compreensão de que essas condições são históricas e seus objetos, discursos.

⁴ Como aponta Jacques Derrida (1967), pp. 409-428. Derrida começa por reconhecer a importância do projeto estruturalista, que tenta pensar a “estruturalidade da estrutura”. Em seguida, passa a assinalar até que ponto a pretensão da etnologia de Lévi-Strauss de utilizar certas categorias como *instrumento* de análise, limitando-se a criticar seu valor *ontológico*, do ponto de vista da *constituição de uma ciência etnográfica*, seria paradoxal: pois todo instrumento que, na esteira da *Antropologia estrutural*, se pretende *vazio* de determinação, descentrado, recupera seu centro na medida em que se encontra *no interior de um sistema fechado*, ou seja, de um sistema que reclama para si uma diferença em relação aos outros – o que garantiria a distância entre a *ciência do mito* e o *mito*, por exemplo. Por fim, Derrida indica que o próprio Lévi-Strauss teria chamado atenção para essa dificuldade e afirmado que nenhuma síntese poderia determinar a especificidade das análises míticas.

⁵ Essa passagem é citada e brevemente comentada também por Hans Sluga em seu texto “Foucault à Berkeley: l’auteur et son discours”, pp. 844 e ss..

Muito já foi dito sobre a importância da leitura de Nietzsche no trabalho de Foucault, tanto por ele mesmo quanto por seus comentadores.⁶ O empreendimento *genealógico* de obras como *A genealogia da moral* e *A gaia ciência* é, admitidamente, uma referência inescapável para o modo como Foucault orientou seu trabalho, não apenas depois do que ficou conhecido como sua “fase arqueológica”, mas mesmo antes. Em 1971, o artigo *Nietzsche, a genealogia e a história* insistia em definir o método de trabalho nietzscheano em termos que praticamente coincidiam com os pressupostos abordados em *A arqueologia do saber*:

A história ‘efetiva’ se distingue daquela dos historiadores no fato de que ela não se apóia sobre nenhuma constância: nada no homem – nem mesmo seu corpo – é fixo o suficiente para compreender os outros homens e se reconhecer neles. Tudo aquilo em que podemos nos apoiar para retornarmos em direção à história e apreendê-la em sua totalidade, tudo aquilo que permite retrazá-la como um paciente movimento contínuo, tudo isso, trata-se sistematicamente de quebrar. Deve-se colocar em pedaços o que permite o jogo consolador dos reconhecimentos (FOUCAULT, 1994, vol. II, p. 147).

Do mesmo modo, o artigo definia um conjunto de problemas na obra de Nietzsche que também caracterizaria os trabalhos de Foucault na década de 1970, como nas passagens que relacionam o sentido da origem e a emergência das sínteses: “A emergência é, assim, a entrada em cena das forças; é sua irrupção, o elo pelo qual elas saltam da coxia ao teatro, cada uma como vigor, a juvenilidade que é a sua” (FOUCAULT, 1994, vol. II, p. 144). Especificamente nesse texto, o problema da linguagem, no entanto, se deixa eclipsar. Assim, preocupado com a questão da “vontade de saber” (FOUCAULT, 1994, vol. II, p. 156), Foucault não a associa, nessa ocasião, a outros textos de Nietzsche, como o importante e bem conhecido fragmento *Sobre verdade e mentira no sentido extramoral*, de 1873.

Escrito por Nietzsche como parte de um projeto nunca concluído, denominado, em algumas ocasiões, como *O livro do filósofo*, esse texto se destaca entre outros fragmentos do período pela sua extensão e relativo acabamento. Foi Jacques Derrida quem chamou a atenção para a importância desse texto no

⁶ Para as discussões erguidas neste artigo, cf. por exemplo, MAHON (1992); GOUGELET, D.-O. & FEDER, E. K.. (2013), pp. 472-489, BEHLER, E. (2001); SCHMAUS, M. (2000), pp. 257-379.

destino da filosofia francesa do século XX e de sua preocupação com a relação entre hermenêutica da verdade e arbitrariedade semiológica, associando-o a uma tradição na qual Ferdinand de Saussure ocuparia o ponto referencial (Cf. DERRIDA, 1972, p. 259). Sem pretendermos esquematizar um texto cuja complexidade desperta as mais variadas interpretações, poderíamos identificar ao menos dois pontos problemáticos que fizeram dele o lugar de emergência de um certo *ethos* na filosofia moderna – naquela mesma em que Foucault viria se inscrever ao falar de uma “ontologia formal da verdade”.⁷

De um lado, a recusa de uma estrutura fundadora universal – e, portanto, trans-histórica – é formulada desde as primeiras linhas de *Sobre verdade e mentira*. Toda a história da humanidade (compreendida como história do espírito e do mundo [*Weltgeschichte*] e, ao mesmo tempo, como história da verdade) é apresentada como uma ficção, em uma espécie de antecipação do breve capítulo de *O crepúsculo dos ídolos* intitulado, justamente, “Como o ‘mundo verdadeiro’ se transformou, enfim, em uma fábula”⁸:

Em algum recanto esquecido do universo, onde desaguum fulgurantemente inúmeros sistemas solares, havia uma vez uma estrela, na qual animais astuciosos inventaram o conhecimento [das Erkennen erfanden]. Foi o mais arrogante e mentiroso minuto da ‘História do Mundo’: mas, de fato, apenas um minuto” (VM 1).

Princípio primeiro do projeto genealógico, essa radicalização da historicidade dos universais aparece ainda, no fragmento de 1873, como o ensaio de uma reação progressivamente mais violenta contra as heranças do hegelianismo nas tradições filosófico-científicas de meados do século XIX na Alemanha. Independentemente da intrincada circunscrição institucional do texto, o que importa aqui é o fato de que sua crítica ao hegelianismo se dá como uma crítica aos paradigmas identitários de onde a história do espírito precisa partir – e onde ela pretende chegar, em última análise.

⁷ FOUCAULT, M. La technologie politique des individus In.: *Dits et écrits*, vol. IV, pp. 813-814. De fato, em outras ocasiões, Foucault remete essa desconstrução ontológica ao empreendimento kantiano, o que nos levaria a compreender as premissas da filosofia da linguagem de Nietzsche como uma radicalização e uma reconfiguração da filosofia crítica, ao menos desde o ponto de vista de sua preocupação com as condições de síntese. Sobre isso, cf. ENTRÈVES, M. P. “Between Nietzsche and Kant: Michel Foucault’s reading of ‘What’s Enlightenment?’” In.: *History of Political Thought*, vol. XX, n. 2 e FIMIANI, M. *Foucault et Kant*, especialmente pp. 17-44.

⁸ Cf. NIETZSCHE, F. *Kritische Studienausgabe*, vol. 6, p. 80. Essa edição é citada, doravante, como *KS4*, seguida do número do volume e das páginas, respectivamente.

Ora, é justamente esse ponto que é instrumentalizado por Foucault em suas análises, e sua interpretação dos conceitos de *Ursprung* e *Herkunft* no artigo de 1971 é bastante clara quanto a isso.

Mas talvez o aspecto mais importante do fragmento de Nietzsche para o problema da linguagem em Foucault seja sua compreensão da imposição do sentido identitário como uma dissimulação que pretende escamotear a arbitrariedade dos juízos. Essa dissimulação – há aqui um jogo de palavras intraduzível entre *Verstellung* e *Vorstellung* – se revela no momento preciso em que o filósofo conduz a questão hermenêutica ao lugar que lhe é próprio: o da linguagem, aqui desabrigada da universalidade com que os iluministas do século anterior ainda a podiam caracterizar. Em uma tal sobreposição, “a legislação da linguagem fornece as leis primeiras da verdade” (VM 1), e o elo entre sentido e arbitrariedade do signo se deixa explicitar:

O que é, então, a verdade? Um exército móvel de metáforas, metonímias, antropomorfismo, resumindo, uma suma das relações humanas, ressaltadas, transportadas e ornamentadas poética e retoricamente e que, após um longo uso, parecem a um povo firmes, canônicas e obrigatórias (...) (VM 1).

Não é difícil compreender, como, aliás, o fez Angèle Kramer-Marietti, o quanto essa abordagem nietzscheana da linguagem comporta, já em si, uma arqueologia do saber (Cf. KRAMER-MARIETTI, 1991, p. 23) E, embora o artigo *Nietzsche, a genealogia, a história* seja razoavelmente lacônico em relação a esse problema, a publicação do primeiro curso de Foucault no Collège de France, intitulado *Leçons sur la volonté de savoir*, nos confirma a importância de *Sobre verdade e mentira*. Na verdade, é no texto publicado em apêndice a esse curso, uma conferência pronunciada em abril de 1971 nos Estados Unidos, intitulada *Como pensar a história da verdade com Nietzsche sem se apoiar na verdade*, é que nos permite essa aproximação. Nele, as primeiras linhas do fragmento de 1873, citadas acima, servem de texto de abertura (cf. FOUCAULT, 2011, p. 195), e os problemas em torno dos signos linguísticos em Nietzsche é apresentado como um programa no interior do projeto de desconstrução das homogeneidades identitárias. O signo é introduzido, em sua radical arbitrariedade e em sua incontornável violência, “no lugar do *cogito*” da filosofia da consciência. (cf. FOUCAULT, 2011, p. 204). Dessa virada genealógica da história da verdade, Foucault extrai cinco consequências,

todas elas espelhando os esforços filosóficos de Nietzsche em seus próprios trabalhos:

De maneira mais geral, uma tal análise permite:

- falar de signo e de interpretação, de sua indissociabilidade, fora de uma fenomenologia;
- falar de signos fora de todo ‘estruturalismo’;
- falar de interpretação fora de toda referência a um sujeito originário;
- articular as análises dos sistemas de signos à análise das formas de violência e dominação;
- pensar o conhecimento como um processo histórico antes de toda problemática da verdade, e mais fundamentalmente que na relação sujeito-objeto. O conhecimento liberado da relação sujeito-objeto é o saber (FOUCAULT, 2011, p. 205).

Assim, ao tratarmos dos desdobramentos da filosofia da linguagem de Nietzsche nas pesquisas de Foucault, estamos sempre nos movendo no plano delimitado por esses cinco vetores: são eles, enfim, que definem as prerrogativas mais gerais de uma genealogia que reúne os esforços de ambos e lhes permite uma inscrição muito particular na trajetória da filosofia moderna.

Entretanto, o que as análises de Foucault parecem deixar de lado, em função de seus interesses específicos, é o fato de que o tratamento do problema da linguagem elaborado por Nietzsche em 1873 se encontra, em larga, mas equívoca medida, em ruptura com obras como *O nascimento da tragédia*. Essa hipótese, que foi discutida em detalhe por Phillippe Lacoue-Labarthe (1971), acaba por colocar um problema importante para o modo como Foucault inscreve Nietzsche no exercício incessante da “ontologia crítica de nós mesmos” (FOUCAULT, 1994, vol. IV, p. 574) a partir da linguagem. Isso porque, se a leitura de Lacoue-Labarthe se mostra consistente – como acredito, particularmente, que seja o caso – e se, portanto, há uma ruptura entre a filosofia da linguagem de Nietzsche em 1873 e aquela desenvolvida por ele no período anterior, isso significa que a própria *genealogia da genealogia* operada por Foucault precisa ser reconsiderada. Ou seja, é preciso que avaliemos a distância entre o empreendimento genealógico de *Sobre verdade e mentira* – e de alguns textos que lhe são contemporâneos – contrapondo-o

ao modelo metafísico da linguagem apresentado, sobretudo, em *O nascimento da tragédia*. No destino crítico da filosofia moderna, Nietzsche é um autor dividido em dois. Aqui, gostaria de esboçar, muito provisoriamente, os contornos da filosofia da linguagem apresentada por esse Nietzsche que escapa a Foucault – ou que ele não se interessou em ver. Nela, não apenas os universais ainda operam na constituição do sentido, mas, mais do que isso, é uma insuspeita analítica da verdade (ainda que uma não-conceitual) que se impõe.

A linguagem como mito.

“Tomem sua língua a sério!” (IE/KSA 1, 676), aconselha Nietzsche, entusiasticamente, em uma de suas conferências sobre os estabelecimentos de ensino pronunciadas em Basileia, na Suíça, no começo de 1872. Esse imperativo ético-linguístico não deve ser avaliado apenas como uma formulação sintética das demandas profissionais a serem cumpridas pelo jovem professor de Filologia Clássica. Muito mais do que isso, ele constitui um ponto paroxístico em uma tradição filosófica que, há mais de um século, havia passado a considerar a linguagem como um elemento com realidade autônoma, com poderes próprios – e que não se limitava mais a servir de instrumento para os abismos da representação. Entre o final do século XVIII e o começo do século XIX uma nova sensibilidade se instala: para além do modelo clássico, a linguagem agora se torna muito mais que um conjunto de signos cujas estruturas de funcionamento se articulam de acordo com a referencialidade objetiva. Novas dimensões dos atos de fala emergem nesse horizonte. O sujeito *fala e escreve*, ele *ouve e lê*, e esses gestos não se esgotam em nenhum tipo de isomorfismo ingênuo entre linguagem e mundo, nem mesmo na providência divina considerada como a luminosidade pura vinda do exterior. É de um poder interior que a língua e a escrita emanam, e se elas se harmonizam com o mundo é porque a interioridade do sujeito se torna idêntica à interioridade do mundo – e é essa a única condição de sua manifestação, de sua expressão objetiva.

Essa nova topografia da linguagem, ao fazer dela um elemento vivo e ativo, estabelece uma das principais divisas do Romantismo alemão e uma herança duradoura para o século XIX. Por mais que Nietzsche tenha procurado recusar, posteriormente, essa herança, responsabilizando

o Romantismo pelo enfraquecimento do espírito germânico, é inegável que muitos traços de suas argumentações, sobretudo no âmbito do projeto estético greco-wagneriano, reproduzem os contornos gerais das teses românticas. O próprio estabelecimento da filologia como disciplina científica nos primeiros anos do século XIX tinha como pressuposto a relação entre os fundamentos universais para o estudo da língua e a cultura de um povo. Em suas lições sobre a ciência da antiguidade Friedrich Wolf, considerado em geral – inclusive pelo próprio Nietzsche – como fundador da filologia, ao referir-se aos gregos, formula a tese que reverberará em muitas passagens de textos como *O nascimento da tragédia*:

Quando uma nação é, desse modo, original, e cria para si mesma uma cultura [*und Cultur sich selbst schafft*] é então na língua [*Sprache*] que se aprende a progredir em tal importância, por meio de um pensamento adequado, de modo mais claro e mais feliz (WOLF, 1853, vol. 1, p. 32).

De fato, a pergunta sobre o valor da filologia para a educação do povo – e não somente individual – encontrada em quase todo manual de filologia clássica do século XIX parece recorrer sempre, de uma ou outra forma, a esse aspecto indexador dos estudos da língua. É desse modo, aliás, que a filologia ultrapassa as fronteiras de sua restrita cientificidade e se encontra com a arte. Sabemos como Nietzsche considerava seu livro sobre a tragédia: um centauro, em que arte, ciência e filosofia se conjugavam harmoniosamente. A defesa desse hibridismo garante, sob a perspectiva de Nietzsche, uma autonomia dos processos linguísticos que somente a ciência, somente a arte ou somente a filosofia, tomadas isoladamente, acabariam por destruir, ao submetê-los a suas visões de mundo excessivamente fragmentadas.

Em 1869, logo que assumiu sua cadeira de filologia na Universidade de Basileia, Nietzsche pronuncia uma conferência que toca diretamente nessa questão, intitulada *Homero e a filologia clássica*. A questão colocada aí é, a essa altura, já antiga – ela havia sido colocada pelo próprio Wolf, quase um século antes: saber se Homero de fato existiu ou se sua personalidade é o resultado de inúmeras interpolações de um texto criado em conjunto, ao longo dos séculos, por vários e desconhecidos autores. A resposta de Nietzsche pode ser lida diretamente na esteira de muitas teses românticas, ao propor a indiscernibilidade entre a interioridade do sujeito e a interioridade do objeto. Ou seja, entre subjetividade e objetividade há menos uma relação

de contraposição que de indiferenciação. “Se um conceito foi criado, então, a partir de uma pessoa, ou se uma pessoa a partir de um conceito” (NIETZSCHE, 1956, vol. III, p. 164), isso é completamente irrelevante, uma vez que esses dois níveis são intercambiáveis. Não é o sujeito-autor de uma obra ou o sujeito-intérprete da mesma que importam aqui, mas uma aproximação criativa com o texto e com a língua, uma filologia liberta dos limites impostos pelo *organon* da ciência, uma filologia filosófica e, sobretudo, artística. O filólogo, portanto, cede sua cátedra ao poeta – ou, ao menos, faz dela o palco onde sua pesquisa é porta-voz de uma mensagem vinda de outra parte. É Goethe e Hölderlin – e não Wolf, como era de se esperar – que Nietzsche parece ter em mente quando se refere aos modelos de uma filologia reformada, aquele refletido na figura do filólogo como “artista recriador [nachschaaffende Künstler] e não como homem (FP 7[2] de 1875).

Olhando mais de perto, no entanto, o tratamento híbrido da linguagem impõe dificuldades especificamente relacionadas às definições de sua natureza, função e finalidade. Podemos tomar como exemplo um fragmento escrito em 1869, *Vom Ursprung der Sprache*. O que Paul De Man chamou de prevalência de um “padrão” romântico em Nietzsche (cf. DE MAN, 1979, pp. 79 e ss.) se aplica exemplarmente ao seu ponto de partida teórico, segundo o qual a origem da linguagem seria anterior ao processo de antropomorfização da cultura, e mesmo aos mecanismos intelectuais dos indivíduos. É dessa forma que o texto apresenta, esquematicamente, sua solução para o “antigo enigma [*Altes Räthsel*]” que é a essência do discurso: “A linguagem não é nem o trabalho consciente de um nem o de muitos” (*Mus.* V, 467). Anterior à toda diferenciação, a origem residiria na característica mais dionisíaca da natureza, aquela que nos reuniria com o uno primordial, ou aquilo que Claudia Crawford denomina, a partir de uma série de fragmentos de 1870/71, o *Ur-Eine* (cf. CRAWFORD, 1988, pp. 62-64; 160-163)¹⁰, cuja medida não é o entendimento e seus conceitos, mas a intuição e seu *pathos*: “Resta, então, apenas considerar que a linguagem é o produto dos instintos [*Erzeugniß des Instinktes*], como entre as abelhas – o formigueiro etc.” (*Mus.* V, 468). É o núcleo unívoco e informal do mundo, a essência mesma das coisas,

⁹ NIETZSCHE, F. *Gesammelte Werke*, hrsg. von. Max Oehler und Richard Oehler, vol. V, p. 467. Essa edição é, doravante, citada como *Mus.* seguido do número do volume e da paginação.

¹⁰ Alguns dos fragmentos a que ela faz referência podem ser encontrados em *KS A 7*, 199-202.

da natureza, que se expressa pela primeira vez no discurso. A sequência do texto não deixa nenhuma dúvida quanto a sua dívida com o Romantismo:

Mas o instinto não é o resultado consciente da reflexão [Überlegung], nem a mera consequência da organização física, nem o resultado de um mecanismo localizado no cérebro, nem o desenvolvimento de um mecanismo de um espírito que viesse de fora, estranho ao seu ser, é, antes, a realização própria dos indivíduos ou de uma massa, a partir do caráter. O instinto é sobretudo um com o núcleo mais íntimo de um ser [innersten Kern eines Wesens] (*Idem*).

Esse germe íntimo da natureza ocupa uma posição que se encontra no extremo oposto em relação à cultura histórica, e, portanto, ao desenvolvimento da linguagem como instrumento intelectual e técnico-pragmático. Assim, é evidente que a história insere na cultura uma alienação de seu ser mesmo, de sua origem¹¹ e o antagonismo que Nietzsche pretende estabelecer nesse momento entre o *estado atual* da cultura e a *ideia* transtemporal, originária dessa cultura, encontra-se mais uma vez representado. Contudo, a ideologia que suporta toda sua reflexão filosófica, científica e estética aqui – a que postula a possibilidade mesma de uma reavaliação da cultura alemã – exige que faça parte da epistemologia da linguagem um elemento que se ofereça como princípio *verdadeiro* para o retorno ao não-histórico; a confiança depositada na vitória contra o historicismo hegeliano legitima todo o conteúdo das conferências pedagógicas, e desde sua introdução, a decadência histórica da *Bildung* “vai de encontro aos desígnios [Absichten] igualmente eternos [ewig] da natureza” (*KS A 1*, 647).

Em *Vom Ursprung der Sprache*, Nietzsche se limita a identificar esse elemento nos *instintos*, que são a conexão perene do humano com o natural, da cultura com a origem, mas não propõe, inclusive pelo caráter fragmentário do texto, nenhuma dedução mais detalhada de uma dialética que ele considera “o próprio problema da filosofia”, ou seja, a que se estabelece entre “o completo utilitarismo [*Zweckmässigkeit*] dos organismos e a ausência de consciência [*Bewusstlosigkeit*] em sua emergência [entstehen]” (*Mus.* V, 468). Assim, de acordo com esse panorama esquemático, mas ideologicamente muito preciso, não é surpreendente que o texto termine com uma citação de Schelling que confirma, estrategicamente, suas teses (*Mus.* V, 470).

¹¹ “O desenvolvimento do pensamento consciente é prejudicial à linguagem” *Mus.* V, 467.

Outros textos do mesmo período procuram preencher as lacunas desse esboço, acrescentando uma série de considerações mais extensas e cuidadosas a respeito da dialética entre fim, *Zweck*, e origem, *Ursprung*, da linguagem, em especial por ocasião da redação de *O nascimento da tragédia*, incluindo o longo fragmento que integra o conjunto de seus textos preparatórios, *Über Musik und Wort*¹². Tal como foi concebido, o livro sobre a tragédia pretendia identificar uma origem pré-discursiva do universo mitológico, ao qual contrapunha seu desenvolvimento posterior na linguagem da tragédia grega. Essa dialética entre a gênese pré-individual, inefável – princípio cosmogônico dionísíaco – e seu meio de expressão ou representação – princípio mitológico apolíneo – assumiu entre os gregos, ao menos até Sócrates, uma forma geral, presente no teatro antigo, que justificaria toda a superioridade da cultura antiga. O fato de que essa forma, que denuncia a relação particular do *povo* grego com a construção da *língua* grega, possa ser reconstituída na Alemanha wagneriana através de uma reformulação da *Bildung* é mais um indicativo de que o futuro dos estabelecimentos de ensino depende da transformação da relação do *povo* alemão com a *língua* alemã. Subterrânea em relação à estética que dele deriva, há no livro sobre a tragédia uma dimensão mais fundamental: uma filosofia da cultura, devedora, por sua vez, de uma epistemologia da linguagem, que nos permite ler a obra como um manifesto político-pedagógico.

Ainda que a figuração da polaridade Dioniso/Apolo não tenha sido uma contribuição original de Nietzsche (Cf. DEL CARO (1989), pp. 589-605 e BAEUMER (1976), pp. 165-189), o mais importante é que ela fez funcionar um dispositivo que associa, de um lado, a metafísica da origem à não-representabilidade, absolutamente verdadeira em si mesma, e, do outro, a prática do discurso a uma apropriação formal, intelectual, equívoca em relação à natureza daquilo que ela deve representar, sua gênese. O que essa dicotomia impõe é a ilegitimidade da cultura formal da linguagem, radicalizada no panorama social contemporâneo de *O nascimento da tragédia*:

O contraste entre esta verdade mesma da natureza [eigentlichen Naturwahrheit] e a mentira da cultura [Culturlüge] que se comporta como única realidade é como aquela entre o núcleo eterno das coisas em si e o conjunto do mundo das aparências [Erscheinungswelt] (NT 8).

¹² Esse título aparece somente na edição Musarion; na *KSA* o fragmento aparece no *Nachlass*, sem título, como fora deixado por Nietzsche em seus cadernos.

Não há dúvidas que, já em 1872, Nietzsche postula a completa exterioridade da linguagem em relação às coisas mesmas, e um dos muitos duplos que a polaridade Dioniso/Apolo assume nesse contexto, assim, é o do par música e palavra, a primeira compreendida como manifestação da esfera do pré-individual¹³ e a última como individuação dessa esfera. No entanto, essa polaridade é resgatada dialeticamente,¹⁴ sintetizada sob uma forma lingüística que, mesmo que seja ainda e sempre uma simples representação, formaliza o conteúdo metafísico do mundo de tal forma que algo dele se preserva *sugerido*, e uma relação com a verdade como origem se torna *possível*. Essa é a forma do *mito*¹⁵.

O inferno do sentido.

A distância entre uma concepção mitológica da linguagem e uma outra, que poderíamos denominar semiológica (no sentido de Saussure), é justamente o que separa o Nietzsche de *Sobre verdade e mentira no sentido extramoral* do Nietzsche de *O nascimento da tragédia*. Se podemos defender a hipótese de que aquele primeiro não interessava a Foucault quando este procurou compreender as premissas do projeto genealógico e sua inscrição em um certo *ethos* da filosofia moderna mais tardia, seria impreciso admitir que sua leitura em torno de Nietzsche é unívoca. Na verdade, seus interesses na década de

¹³ “*A origem da música reside além de toda individuação [der Ursprung der Musik liegt jenseits aller Individuation]*” (FP 12 [1] de 1871). Nietzsche afasta uma leitura sentimental de sua tese, considerando os sentimentos sugeridos pela experiência do ouvinte de uma obra musical como já suficientemente individualizada: “O que chamamos de sentimentos [Gefühle] é, na perspectiva dessa vontade, já bastante atravessada pelas representações conscientes e inconscientes, e, assim, não pode mais ser objeto direto da música, menos ainda produzi-la” (FP 12[1] de 1871).

¹⁴ Por uma dialética não-histórica, cuja dinâmica é externa – e muitas vezes antagônica – em relação aos acontecimentos contingentes do tempo cronológico: daí a crítica de Nietzsche a Hegel; cf. HV 8.

¹⁵ Cf. NT 21: “O mito nos protege da música, assim como, por outro lado, lhe dá a mais alta liberdade. A música empresta, em contrapartida, ao mito trágico, um significado [Bedesamkeit] metafísico muito enfático e convincente, o qual a palavra e a imagem, sem essa simples ajuda, não conseguiriam atingir; e através do qual o espectador trágico atinge precisamente esse sentimento seguro de um desejo [Lust] superior, que segue um caminho de aniquilação e negação, para que ele possa parecer ouvir como se o abismo mais profundo das coisas falasse acessivelmente com ele”.

1950, época em que essa leitura teria se dado de modo mais consistente pela primeira vez (Cf. ERIBON, 2011, p. 57), parecem razoavelmente distintos das preocupações historiográficas e hermenêuticas da década de 1970. Nesse primeiro momento, a proximidade com a interpretação de Heidegger e Blanchot ainda orientava Foucault a procurar em Nietzsche a questão de uma experiência do Ser na qual a linguagem emergia quase como uma epifania. É nesse sentido iminentemente místico que suas leituras iniciais compartilham do horizonte no qual Bosch, Hölderlin, Novalis, Bataille e mesmo Blanchot serão descritos em textos como a *História da Loucura* e seus contemporâneos. O arco que os reúne designa propriamente o problema da experiência do fora e de uma linguagem que manifestaria não o tagarelar da cultura e da história, mas o silêncio de um apocalipse. No final da década de 1960, essas questões acabarão por se dissolver nos domínios do discurso. Mas é interessante notar o tom romântico e órfico de uma carta que Foucault escrevera em 27 de abril de 1956 a Jean-Paul Aron, quando ainda se encontrava em Uppsala, na Suécia:

Meus passeios nietzscheanos tomam caminhos cada vez mais [patricistas?], nos confins – para uma tese – do delírio. Estou imerso no corpus hermeticum, nos alquimistas e em Paracelso. O hermetismo – no sentido amplo –, como possibilidade sempre recusada, figura o inferno do pensamento ocidental (uma verdade concebida não como geometria, mas como labirinto; um Logos puro de toda epifania, já que ele não é salvo senão no interior da cova; um discurso, enfim, libertado de todo cuidado dialético, já que ele é transplantado do espaço da agora para as regiões rigorosamente mensuradas do segredo etc.). É esse inferno que se torna, com Nietzsche, o sol negro de uma salvação sem Paraíso (citado em ARTIÈRES, Ph. & BERT, J.-F. 2011, p. 71).

Referências

ARTIÈRES, Ph. & BERT, J.-F. **Um succès Philosophique. L'Histoire de la folie à l'âge classique de Michel Foucault**, Caen: Presses Universitaires de Caen/ IMEC, 2011.

BAEUMER, M. L. "Nietzsche and the tradition of Dionysian" in O'FLAHERTY, J. **Studies in Nietzsche and the Classical tradition**, North Carolina: Chapel Hill, 1976.

BEHLER, E. **Die frühromantische Sprachtheorie und Ihre Auswirkung auf Nietzsche und Foucault** In.: *Athenäum*, vol.11, 2001.

CRAWFORD, C. **The beginnings of Nietzsche's theory of language**, Berlin/ New York: de Gruyter, 1988.

DE MAN, P. **Allegories of reading – figural language in Rousseau, Nietzsche, Rilke, and Proust**, New Haven/ London: Yale University Press, 1979.

DEL CARO, A. **Dionysian Classicism, or Nietzsche's Appropriation of an Aesthetic Norm**, *Journal of the History of Ideas*, Vol. 50, No. 4, 1989.

DELEUZE, G. **L'île déserte**, Paris: Éditions du Minuit, 2002.

DERRIDA, J. "La structure, le signe et le jeu dans les discours des sciences humaines" In: **L'écriture et la différence**, Paris: Seuil, 1967.

DERRIDA, J. **Marges – de la philosophie**, Paris: Seuil, 1971.

DOSSE, F. **Gilles Deleuze et Félix Guattari: biographie croisée**, Paris: La Découverte, 2007.

ENTRÈVES, M. P. **Between Nietzsche and Kant: Michel Foucault's reading of "What's Enlightenment?"** In.: *History of Political Thought*, vol. XX, n. 2, 1999.

ERIBON, D. **Michel Foucault**, 2ème. éd. Paris: Flammarion, 2011.

FIMIANI, M. **Foucault et Kant. Critique Clinique Éthique**, Paris: L'Harmattan, 1998.

FOUCAULT, M. **L'archéologie du savoir**, Paris: Gallimard, 1969.

FOUCAULT, M. **Dits et écrits**, 4v. Paris: Gallimard, 1994.

FOUCAULT, M. **Leçons sur la volonté de savoir**, Paris: Gallimard/ Seuil, 2011.

GOUGELET, D.-O. & FEDER, E. K. Genealogies of Race and Gender In.: In.: FALZON, Ch. et al. (org.) **A Companion to Foucault**, Oxford: Blackwell, 2013.

KRAMER-MARIETTI, A. "Nietzsche sur la vérité et le langage (1872-1875)" In.: NIETZSCHE, F. **Le livre du philosophe**, Paris: Flammarion, 1991.

LACOUÉ-LABARTHE, Ph. **Le détour** In: *Poétique*, n. 5, 1971.

LEMOS, F. **Michel Foucault**: Filosofia, Linguística e Estruturalismo In. *Revista Latinoamericana de Filosofia*, vol. XXXIX, n. 2, 2013.

MAHON, M. **Foucault's Nietzschean Genealogy**: Truth, Power, and the Subject, Albany: State of New York Press, 1992.

NIETZSCHE, F. **Gesammelte Werke**, hrsg. von. Max Oehler und Richard Oehler, München: Musarion, 1920-1922.

NIETZSCHE, F. **Sämtliche Werke**. *Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*, hrsg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, München, Berlin und New York: Deutscher Taschenbuch Verlag und Walter de Gruyter, 1980.

NIETZSCHE, F. **Werke in drei Bänden**, hrsg. von K. Schlechta, München: C. Hanser, 1956.

SCHMAUS, M. **Das poetische Konstruktion des Selbst**, Tübingen, Max Niemeyer, 2000.

SLUGA, H. **Foucault a Berkeley**: l'auteur et son discours In.: *Critique*, n. 471-472, 1986.

WOLF, F. A. **Vorlesungen über die Alterthumwissenschaft**, Leipzig: Verlag der Lehnhold'schen Buchhandlung, 1839.

Fabiano Lemos

Professor Adjunto do Departamento de Filosofia da UERJ, e-mail: fabianolemos@gmail.com

Recebido: 24/02/2015

Received: 02/24/2015

Aprovado: 30/05/2015

Approved: 05/30/2015