

Sur quelques "figures littéraires" de Nietzsche chez Foucault

Philippe Sabot

Professor de Filosofia da Universidade de Lille
philippe.sabot@univ-lille.fr

Resumé: Il s'agirait en particulier de montrer comment, entre l'article consacré à Bataille en 1963 (*Préface à la transgression*) et la préface aux oeuvres de Brisset en 1970 (*7 propos sur le 7ème ange*), Foucault passe insensiblement d'un Nietzsche lu à partir de la thématique de la "mort de Dieu" (enveloppant la "mort de l'homme") à un Nietzsche généalogiste des passions humaines et de leur inscription dans le mouvement d'une histoire. Ces figures de Nietzsche, qui ne sont pas les seules repérables chez Foucault, accompagnent donc une certaine réflexion sur la littérature et sur les pouvoirs du désir et du langage.

Mots-clés: Foucault; Nietzsche; figures littéraires; langage.

Je souhaite dans les pages qui vont suivre explorer différentes modalités du rapport de Foucault à Nietzsche en partant notamment de ce que j'appelle des "figures littéraires de Nietzsche chez Foucault". Mais pourquoi évoquer des "figures littéraires" de Nietzsche? En ce qui concerne Foucault, il me semble que cela permet de prendre en considération le rapport très particulier que Foucault a entretenu aussi bien avec la pensée nietzschéenne qu'avec une certaine littérature à partir des années 1950. Cela permet surtout de comprendre comment le rapport de Foucault à Nietzsche a imprégné en profondeur son intérêt pour cette littérature, et inversement comment l'intérêt de Foucault pour cette littérature et même sa compréhension de ce qu'est la littérature a déterminé son usage ou ses usages de Nietzsche.

La relation de Foucault à Nietzsche a connu des modulations et des variations importantes, liées par exemple à des moments de fréquentation plus intenses que d'autres ou encore au choix préférentiel de certaines thématiques suivant les différents développements de la pensée de Foucault lui-même: pour n'en citer que quelques-unes, le dépassement de l'homme, la critique du moi, le langage (entre métaphore et concept), la généalogie, ou encore l'histoire de la vérité. Il reste que, si l'on veut comprendre le rapport singulier qui s'est noué entre Foucault et Nietzsche, il faut prendre en compte pour commencer deux éléments majeurs et convergents: d'une part, l'événement de la rencontre avec la pensée nietzschéenne elle-même; et d'autre part, la nature même de cette pensée et de la "marque" qu'elle imprime durablement sur le développement de celle de Foucault. C'est à partir de ces éléments que peut se comprendre l'importance et le déploiement successif des "figures littéraires" de Nietzsche. Je me propose d'étudier la variation de ces figures entre les années 1960 et le début

des années 1970, en insistant sur la manière dont Foucault investit différemment la question de la "littérature" dans le développement de sa propre réflexion au cours de cette séquence.

L'effet-Nietzsche: une pensée-expérience

On connaît les entretiens, nombreux, dans lesquels Foucault rappelle l'effet de rupture provoqué par la lecture de Nietzsche au début des années 1950. Je pense notamment à l'entretien avec Duccio Trombadori ("Conversazione con Michel Foucault") qui date de fin 1978 et qui a été publié en 1980. Cet effet de rupture (Foucault parle aussi de choc, de fracture) provoqué par la découverte de Nietzsche concerne en premier lieu la formation intellectuelle de toute une génération, une génération formée dans un contexte où le champ philosophique se distribuait principalement entre marxisme, hégélianisme et phénoménologie: pour Foucault, cette distribution correspond aux figures tutélaires qui ont présidé à sa formation philosophique, avec Althusser, Hyppolite et Merleau-Ponty. La pensée de Nietzsche apparaît donc d'abord, pour reprendre les termes de Foucault, comme une "issue", un "échappatoire" par rapport aux deux grands écueils que représentaient à ce moment-là une philosophie de l'histoire qui avait pris l'allure d'un système rationnel global (et qui avait été ébranlée par l'expérience de la guerre) et une philosophie transcendantale du sujet fondateur, source originaire du sens et de l'expérience.

Pourquoi alors la pensée nietzschéenne a-t-elle pu apparaître si disruptive par rapport à ce cadre de formation initial? Il y a d'abord, bien entendu, les contenus de pensée qu'elle offre et qui contribuent déjà à mettre à mal le déploiement d'une rationalité homogène à partir d'une subjectivité fondatrice. Mais il y a aussi qu'elle a été associée à un mode de penser tout à fait différent de celui qui caractérisait la philosophie d'alors: un mode de penser qui faisait signe vers un renouvellement complet des manières de *faire* de la philosophie, en orientant ce *faire* vers des formes d'écriture et vers des formes d'*expérience* inédites. L'effet-Nietzsche se mesure donc d'abord à l'aune de cette dimension originale d'une *pensée-expérience* qui, du coup, renvoie la pensée philosophique elle-même à ses propres limites, voire à son *dehors*, où elle peut côtoyer des expériences majeures, comme l'expérience littéraire mais aussi l'expérience de la maladie et de la folie (c'est un point sur lequel Karl Jaspers insiste beaucoup et qui a durablement marqué Foucault).

Il faut regarder les choses de plus près pour caractériser plus précisément cet effet-Nietzsche. Dans l'entretien avec Trombadori, c'est bien le thème de l'expérience (voire de l'expérimentation) qui est mobilisé pour qualifier le geste nietzschéen. Ce geste est alors associé à ceux de Bataille et de Blanchot qui lui font clairement écho et qui ont même sans doute préparé le jeune Foucault à accueillir si favorablement la pensée de Nietzsche: Foucault laisse d'ailleurs entendre qu'il a lu Nietzsche à travers Bataille et Blanchot, et non seulement grâce à eux. À cet égard, il est possible de relever la valeur critique dont cette pensée-expérience est créditée aux yeux de Foucault et qui se retrouve au cœur de ses dits et écrits littéraires dans les années 1960. Il s'agit en effet de mesurer un écart par rapport à la conception dite "phénoménologique" de l'expérience en amenant à une révision radicale du rapport entre sujet et expérience:

[...] la phénoménologie cherche à ressaisir la signification de l'expérience quotidienne pour retrouver en quoi le sujet que je suis est bien effectivement fondateur, dans ses fonctions transcendantales, de cette expérience et de ces significations. En revanche, l'expérience chez Nietzsche, Bataille, Blanchot a pour fonction d'arracher le sujet à lui-même, de faire en sorte qu'il ne soit plus lui-même ou qu'il soit porté à son anéantissement ou à sa dissolution. C'est une entreprise de dé-subjectivation. (FOUCAULT, 1994a, p. 43)

Ce sont donc bien deux modèles ou deux schémas de l'expérience qui s'affrontent et qui vont décider de l'intérêt prévalent porté à la pensée nietzschéenne. Suivant le premier schéma, issu de la réflexion phénoménologique, on va de l'expérience au sujet. Il s'agit d'assurer la fondation transcendantale de cette expérience et la clôture de son sens dans le recueil ordonné des significations. Il s'agit donc de circonscrire l'expérience possible et d'en garantir l'origine et la validité, non seulement pour le sujet lui-même mais aussi en vue du déploiement progressif des connaissances: le sujet devient ainsi la source d'une vérité, dont la valeur peut ensuite s'étendre à l'ensemble de l'être. Ce schéma d'analyse, qui rabat en quelque sorte l'expérience sur le sujet en tant que donateur du sens et promoteur de la vérité, est celui que Foucault a lui-même cherché à "éprouver" (c'est-à-dire à mettre à l'épreuve) lorsqu'il s'est lancé dans un projet de thèse consacré à Husserl au début des années 1950, avec l'idée de contrer de cette manière les développements empiriques de la science psychologique aussi bien que certaines des altérations existentialistes du projet phénoménologique¹.

Or, la lecture de Nietzsche est strictement contemporaine de cette exploration du thème phénoménologique du monde, et des développements existentialistes sur les thèmes de l'expérience et du sujet transcendantal. Cette lecture semble avoir provoqué une réorientation complète de la conception de l'expérience: ce n'est plus le sujet qui est le dépositaire ultime de la vérité de l'expérience, mais au contraire c'est l'expérience qui est désormais envisagée comme ce qui conduit le sujet à sa perte, à son éclatement ou à sa dissolution. Avec Nietzsche, l'expérience est soustraite à l'horizon du vécu pour être projetée dans la dimension (vitale) de l'effraction, du danger, de l'impossible même: c'est seulement dans cette dimension que peut se conquérir, pour celui qui s'y confronte et s'y risque, la position d'une souveraineté et d'une vitalité extrême (cette vitalité qui côtoie la possibilité de la mort – comme dans la définition de l'érotisme selon Bataille):

[...] l'expérience, c'est essayer de parvenir à un certain point de la vie qui soit le plus près possible de l'invivable. Ce qui est requis est le maximum d'intensité et en même temps, d'impossibilité. Le travail phénoménologique, au contraire, consiste à déployer tout le champ de possibilités liées à l'expérience quotidienne. (FOUCAULT, 1994a, p. 43)

Tel est le mouvement de pensée dans lequel s'insère Nietzsche selon Foucault: il ne s'agit pas de donner forme et sens à l'expérience possible (dans l'ordre homogène

¹ Ce projet de thèse, consacré à "La notion de 'Monde' dans la phénoménologie", date de 1953-1954. On en trouve une version manuscrite dans la boîte n°46 du fonds d'archives Foucault déposé à la Bibliothèque nationale de France sous la cote NF 28730. Je prépare actuellement l'édition critique de ce manuscrit intitulé "Phénoménologie et psychologie" pour les éditions du Seuil-Gallimard (à paraître en 2021). Ce manuscrit défend notamment l'idée d'une exigence transcendantale de la phénoménologie husserlienne, conduisant jusqu'à une ontologie du monde qui contourne les présupposés anthropologiques d'une philosophie existentialiste de l'expérience vécue.

des significations quotidiennes), à partir des ressources transcendantales du sujet; mais il s'agit de déployer plutôt les conditions d'impossibilité de l'expérience. Et ces conditions sont liées à l'absence, voire à l'effondrement de toute assise transcendantale, de toute position d'une subjectivité originaire et identique à elle-même vers laquelle il faudrait faire retour.

Cette thématization non-phénoménologique, voire anti-phénoménologique, de l'expérience rend compte d'un certain usage de Nietzsche chez Foucault et elle permet d'approcher ce que je nomme des "figures littéraires de Nietzsche". À un premier niveau, un tel usage définit un certain mode de penser, lui-même fondé sur l'expérimentation et la mise à l'épreuve de soi dans une pratique de la philosophie qui passe elle-même par l'écriture de "livres-expériences" :

L'idée d'une expérience-limite, qui arrache le sujet à lui-même, voilà ce qui a été important pour moi dans la lecture de Nietzsche, de Bataille, de Blanchot, et qui a fait que, aussi ennuyeux, aussi érudits que soient mes livres, je les ai toujours conçus comme des expériences directes visant à m'arracher à moi-même, à m'empêcher d'être le même. (FOUCAULT, 1994a, p. 43)

Pour illustrer ce point, Foucault fait référence, dans la suite de l'entretien, à son "livre sur les prisons", *Surveiller et punir*. Les réactions, d'adhésion ou de rejet, auxquelles ce livre a donné lieu, le fait donc qu'il n'ait pas laissé indifférent ses lecteurs montre qu'il a réussi, au sens où il a été pour celui qui l'a écrit comme pour ceux qui s'en sont emparés dans leur lecture, une expérience et une expérience transformatrice:

[Ce livre,] on le lit comme une expérience qui change, qui empêche d'être toujours les mêmes, ou d'avoir avec les choses, avec les autres, le même type de rapport que l'on avait avant la lecture. Cela montre que, dans le livre, s'exprime une expérience bien plus étendue que la mienne. Il n'a rien fait d'autre que de s'inscrire dans quelque chose qui était effectivement en cours; dans, pourrions-nous dire, la transformation de l'homme contemporain par rapport à l'idée qu'il a de lui-même. D'autre part, le livre a aussi travaillé pour cette transformation. Il en a été même, pour une petite partie, un agent. Voilà ce qu'est pour moi un livre-expérience par opposition à un livre-vérité et à un livre-démonstration. (FOUCAULT, 1994a, p. 47)

Se transformer soi-même et transformer son rapport au monde et aux autres: telles sont donc les opérations du livre-expérience. Or, ces orientations sont clairement identifiées par Foucault à celles mises en œuvre par Nietzsche, Bataille et Blanchot dans un registre qui ne peut pas être exclusivement celui de la pensée philosophique mais qui concerne aussi bien la littérature que la philosophie. Voici comment Foucault finit par récapituler ce qu'a pu représenter pour lui "la lecture de Bataille et de Blanchot et, à travers eux, de Nietzsche":

D'abord une invitation à remettre en question la catégorie du sujet, sa suprématie, sa fonction fondatrice. Ensuite, la conviction qu'une telle opération n'aurait eu aucun sens si elle restait limitée aux spéculations; remettre en question le sujet signifiait expérimenter quelque chose qui aboutirait à sa destruction réelle, à sa dissociation, à son explosion, à son retournement en tout autre chose. (FOUCAULT, 1994a, p. 48)

La découverte de Nietzsche est donc portée par cette possibilité de lier l'exercice de la pensée à la puissance transformatrice d'une expérimentation. Et c'est à ce titre qu'elle vient prolonger (de manière souvent implicite) les effets de la lecture de Bataille et de Blanchot. Cela explique également que les figures littéraires de Nietzsche se trouvent d'abord pour Foucault chez ces écrivains-penseurs (il faut absolument ajouter Klossowski à la série) pour lesquels il en va avant tout de ces expériences de rupture, des expériences où le sujet vient à "se dissocier", à "briser le rapport avec lui-même", à "perdre son identité" (FOUCAULT, 1994a, p. 50) et où se profile quelque chose comme une "pensée du dehors".

Les figures littéraires de Nietzsche correspondent donc à cette espèce de contamination réciproque entre le mode d'expérimentation propre à la pensée nietzschéenne et une certaine littérature. Ces figures s'organisent d'abord à partir d'une constellation thématique qui se déploie au cours des années 1960 dans une série d'articles, d'essais consacrés à Bataille, Blanchot, Klossowski. On notera à cet égard que, dans ces dits et écrits littéraires, les références directes à Nietzsche lui-même sont à la fois insistantes et discrètes, comme s'il n'était pas nécessaire de citer Nietzsche ou de mentionner telle ou telle de ses œuvres pour impliquer la présence de sa pensée et pour signaler sa puissance d'éclairage pour une littérature qui éclaire elle-même notre rapport au présent, à ce que nous sommes et à ce que nous pouvons penser aujourd'hui. Foucault indique que Nietzsche fait partie pour lui des penseurs qu'il connaît mais ne cite pas et dont l'importance se mesure avant tout aux effets qu'ils provoquent en lui et dans l'ordre de la pensée. Citer de manière trop appuyée Nietzsche, lui consacrer un commentaire systématique (ce que Deleuze fait au début des années 1960), ce serait au fond lui faire perdre cette dimension expérimentale et rabattre du côté de l'histoire de la philosophie une pensée qui vaut surtout dans sa fonction inactuelle, critique et diagnostique à la fois. C'est la raison pour laquelle les figures littéraires de Nietzsche se déploient principalement dans les interstices du travail de pensée de Foucault, comme pour rappeler ce travail à son exigence critique et au péril de l'expérience qu'il engage: c'est une expérience périlleuse pour celui qui s'y livre et c'est aussi une expérience qui n'est jamais assurée de ses propres résultats (Nietzsche parle lui-même de *Versuch* – tentative, essai – ou d'une *Erfahrung* qui comporte une dimension de danger – *Gefahr* – pour l'expérimentateur lui-même). Mais, depuis ces interstices, de telles figures contribuent aussi à éclairer certains reliefs, à alimenter le développement de la pensée de Foucault, en lui donnant une autre tournure, en le faisant apparaître sous une autre perspective aussi.

L'expérience littéraire: désobjectivation et simulacres

Il serait fastidieux de relever toutes les occurrences de cette présence nietzschéenne dans les différentes études que Foucault consacre à la littérature dans les années 1960. Je me contenterai d'insister dans un premier temps sur l'importance plus marquée de quelques thèmes associés autour desquels s'organisent les analyses de Foucault et à partir desquels il est possible de voir se dessiner la trame de l'expérience-Nietzsche telle qu'elle parcourt ses dits et écrits littéraires.

Au premier rang des relais de l'expérience-Nietzsche sous la forme de l'expérience littéraire, on peut retrouver le thème de l'élimination du moi dont la littérature et son langage constituent le site privilégié.

On connaît la formule fameuse de l'introduction de *L'Archéologie du savoir* où Foucault décrit le rapport à son propre travail, en tant qu'il doit s'envisager à la fois comme un travail de pensée et un travail d'écriture: "Plus d'un, comme moi sans doute, écrivent pour n'avoir plus de visage" (FOUCAULT, 1969, p. 28). Cette proposition explicite le thème de la disparition, de l'élimination du soi, en tant que cette disparition est liée au mouvement même de l'écriture, soit à la désappropriation qu'il implique dans ses déplacements successifs, dans son "jeu" propre:

Dans l'écriture, il n'y va pas de la manifestation ou de l'exaltation du geste d'écrire; il ne s'agit pas de l'épinglage d'un sujet dans un langage; il est question de l'ouverture d'un espace où le sujet écrivant ne cesse de disparaître. (FOUCAULT, 1994b, p. 793)

Le visage singulier de l'auteur ne résiste donc pas à l'érosion de l'écriture. Celle-ci ne ramène pas à un centre unique de perspectives, mais elle produit plutôt le décentrement continu du moi suivant la dynamique centrifuge de l'éloignement et de la perte, voire de l'éparpillement dans le jeu des simulacres. Ce thème générique de l'effacement du sujet procède bien chez Foucault d'une certaine analyse de l'expérience littéraire qui, *via* Blanchot, renvoie aussi bien à Mallarmé et à l'impersonnalité concertée du *Livre* qu'à Beckett et au "Qu'importe qui parle", cité dans la conférence sur "Qu'est-ce qu'un auteur ?" (FOUCAULT, 1994b, p. 792).

L'expérience littéraire sert donc ici de modèle pour penser l'être du langage sur fond de disparition du sujet. Ceci est particulièrement clair à la fin des *Mots et les choses* lorsque Foucault annonce que le retour du langage (à travers la montée en puissance du paradigme linguistique et à travers certains usages littéraires) conduit à ce que la figure de l'homme s'efface "comme à la limite de la mer, un visage de sable" (FOUCAULT, 1966, p. 398). Cette métaphore de l'effacement, qui paraît tout droit sortie de *Thomas l'obscur* de Blanchot, évoque ainsi la manière dont "l'écoulement nu et anonyme du langage" vient recouvrir, disperser et finalement dissoudre la forme provisoire et instable du sujet moderne pour faire apparaître l'espace vide d'où "ça parle": "[Depuis Mallarmé,] la littérature est le lieu où l'homme ne cesse de disparaître au profit du langage. Où 'ça parle', l'homme doit disparaître" (FOUCAULT, 1994c, p. 544).

Or, cette thématique de la dissolution et de l'effacement du sujet écrivant dans le déploiement de l'être du langage est bien au cœur de la pensée-expérience de Nietzsche telle que Foucault dit l'avoir découverte à travers Blanchot, Bataille ou Klossowski. On a bien affaire, ici et là, à une même entreprise de desubjectivation, qui s'inscrit elle-même sous l'horizon d'une critique des ressorts anthropologiques de la pensée moderne. On peut le comprendre à la lecture des dernières pages des *Mots et les choses* justement: il y a, en écho au souci contemporain pour l'être du langage, le thème nietzschéen de la fin (ou du dépassement) de l'homme qui vient résonner une dernière fois, et qui resserre ainsi la conclusion de l'"archéologie des sciences humaines" autour de l'alternative historique majeure de l'Homme et du Langage:

Plus que la mort de Dieu – ou plutôt dans le sillage de cette mort et selon une

corrélation profonde avec elle, ce qu'annonce la pensée de Nietzsche, c'est la fin de son meurtrier; c'est l'éclatement du visage de l'homme dans le rire, et le retour des masques. (FOUCAULT, 1966, pp. 396-397)

Ce jeu ironique des doubles qui renvoie l'homme à la multiplicité de ses simulacres plutôt qu'à la forme pleine et positive de son identité, est au cœur de l'œuvre de Klossowski, une œuvre à laquelle le nietzschéisme de Foucault doit beaucoup et sur lequel je vais revenir dans un instant. J'ajoute juste que la mort de l'homme, que Foucault envisage comme le prolongement nécessaire de la mort de Dieu, prend ici la forme d'une "absolue dispersion" (FOUCAULT, 1966, p. 397). Et c'est bien le nouveau mode d'être du langage, tel que le réfléchit, directement sur le plan de l'expérience, la littérature contemporaine, qui commande et qui met en œuvre cette dispersion.

L'archéologie foucauldienne dévoile par conséquent son inspiration profondément nietzschéenne : il s'agit de "penser au plus près de cette disparition de l'homme [...] dans sa corrélation avec notre souci du langage" (FOUCAULT, 1966, p. 397). Nietzsche est crédité d'avoir à la fois prophétisé le dépassement de l'homme et "rapproché la tâche philosophique d'une réflexion radicale sur le langage" (FOUCAULT, 1966, p. 316). Dans cette "réflexion", la philologie sert d'instrument critique pour aborder les faits de langage depuis leur instance énonciatrice: qui parle? Avec cette réponse: qu'importe *qui* parle, seul importe *l'être du langage* lui-même.

La corrélation qui est établie par Foucault en 1966 entre la mort de Dieu, la dissolution du moi et le souci du langage innerve une grande partie des études consacrées à des écrivains depuis le début des années 1960. On la retrouve par exemple dans l'article de 1964, "La Prose d'Actéon", qui est consacré à Klossowski. La lecture de Foucault prend ici une tournure particulièrement intéressante dans la mesure où la présence de Nietzsche se signale à nouveau à travers certaines thématiques de l'écrivain (notamment le jeu des simulacres vs l'identité du sujet) mais cette présence se marque aussi et d'abord au niveau du cadre plus général de son expérience d'écriture et de pensée. Ce cadre renvoie à la perspective d'une archéologie de la culture occidentale (telle qu'elle était engagée depuis *l'Histoire de la folie*) et plus précisément à une réflexion centrée sur l'ambivalence des figures du christianisme. Ce qui décale un peu les enjeux précédemment évoqués.

À travers sa lecture des essais et des romans de Klossowski, Foucault prolonge en effet un questionnement sur les prestiges et sur les pouvoirs discriminants de la *ratio* occidentale. Or, ce questionnement est mené, chez Foucault comme chez Klossowski d'ailleurs, "sous le soleil de la grande recherche nietzschéenne" (FOUCAULT, 1994d, p. 162). C'est ici que l'entrée klossowskienne dans la pensée de Nietzsche est intéressante et originale. Foucault retrouve en effet chez Klossowski ce geste critique dont il avait défini l'exigence dans les premières pages de sa préface de 1961. Pour lui, l'écrivain-essayiste développe une interrogation sur les "frontières de notre culture" (FOUCAULT, 1994d, p. 161), soit tout autant sur ses partages fondateurs que sur cette inséparation originaire qui les précède et qui les rend à la fois possibles et problématiques. La lecture foucauldienne de Klossowski se déploie donc avant tout à travers le prisme proprement nietzschéen d'une interrogation sur les "expériences-limites du monde occidental" (FOUCAULT, 1994d, p. 161), c'est-à-dire sur ces limites par lesquels l'Occident a cherché et finalement réussi à imposer dans l'histoire l'identité d'une culture (chrétienne) face

au débat plus primitif de ses possibilités tragiques. Et ce sont ces possibilités que Foucault, comme Klossowski, s'efforce d'expliciter...

La démarche de Klossowski mérite donc, selon Foucault, d'être replacée dans l'ouverture nietzschéenne de *l'Histoire de la folie*. Mais en même temps, cette démarche prolonge et relance le geste critique de cette "histoire", tout en en déplaçant le point d'application. En fait, le point remarquable est que, dans l'expérience d'écriture et de pensée de Klossowski, la *ratio* occidentale n'est plus interrogée depuis le seul partage de la folie et de la Dérison. Avec Klossowski, c'est par un autre biais, tout aussi nietzschéen, que l'expérience de la raison occidentale se trouve mise en question: à savoir, par le biais du grand partage entre les figures malicieuses et instables de la tentation et celles du discours de la théologie en tant que discours de vérité sur le désir, le péché, la faute et le salut. On pourrait dire alors que la démarche de Foucault et celle de Klossowski se font écho l'une à l'autre, à partir de leur commune provenance nietzschéenne qui fixe avant tout le programme d'une analyse de la volonté de vérité et de ses effets sur les pratiques (du sujet désirant) et les discours (portant sur la vérité du sujet et de son désir).

C'est dans cette perspective que Klossowski, comme l'écrit Foucault au tout début de son article de 1964, "renoue avec une expérience perdue depuis longtemps" (FOUCAULT, 1994e, p. 326). De quelle expérience s'agit-il? Il s'agit d'une expérience qui en quelque sorte contourne ce que notre culture doit au christianisme (la division essentielle du Bien et du Mal, du Ciel et de l'Enfer, de la vie et de la mort) et qui cherche à rejoindre l'Autre du christianisme, son double insistant et inquiétant – un double dont les "querelles de la démonologie" (FOUCAULT, 1994e, p. 326) ou la prolifération des simulacres constituent autant de ressources actives et inquiétantes. Au fond, une inquiétude fondamentale vient miner ce que "nous" ("nous", occidentaux, marqués par l'influence voire par la domination de la pensée chrétienne) sommes devenus; elle vient contaminer les fausses évidences qui établissent la domination symbolique de l'ordre culturel occidental.

Dans sa lecture de Klossowski, Foucault rend compte alors de ce qu'il nomme le "grand péril des Identités" (FOUCAULT, 1994e, p. 327). Pour Klossowski, l'expérience chrétienne, qui est l'héritière du dualisme et de la Gnose, mais sous la forme apaisée et maîtrisée d'une mise en scène ritualisée de la tentation, ne cesse d'être confrontée dans ses récits à la "théophanie resplendissante des dieux grecs" - "comme si elle en était le double, peut-être le simulacre" (FOUCAULT, 1994e, p. 327). Ce renversement anachronique marque en quelque sorte le retour du (refoulé) dionysiaque dans la pensée binaire de la théologie chrétienne (Dieu/Diable, Bien/Mal). Il réintroduit de la confusion au cœur même des partages fondateurs du christianisme en venant troubler le sens du désir et de la faute. Les simulacres de la Rome païenne ne se laissent ainsi déchiffrer qu'à partir de la conscience chrétienne de la faute, qu'ils hantent littéralement comme s'ils étaient son propre fantasme inassouvi.

Foucault cherche à retrouver dans sa lecture la logique complexe de ces simulacres, compris comme opérateurs d'une transgression, c'est-à-dire comme les manifestations du rapport étroit qui lie, dans le même instant, la Limite et son franchissement et qui, comme Foucault l'avait suggéré en 1963 à propos de Bataille, ouvre vers l'illimitation

du désir et vers la dépense souveraine, toutes deux rendues possibles à partir de l'événement de la "mort de Dieu"².

L'effet-Nietzsche consiste ici à interroger les constructions de la raison occidentale et de l'expérience chrétienne, et à faire surgir à la fois le jeu de ses origines, la mobilité d'une signification à l'état naissant, et les conditions de leur effacement. Il s'agit donc avant tout de confronter la culture européenne à sa propre altérité, à sa propre démesure. La logique des simulacres, logique anti-dialectique s'il en est, renvoie surtout de ce point de vue à la logique de la fiction, aux ruses par lesquelles le langage retrouve cet écart constitutif à soi et aux choses, cet écart qui dérobe le jeu des signes à une interprétation univoque de leur sens et laisse place à une opération subversive dont le point d'application est justement le sens de l'expérience chrétienne. Ce sens est comme emporté par la prolifération tumultueuse des simulacres qui fait communiquer, au sein même cette expérience, les figures jumelles du Diable et de Dieu, ou encore de Dionysos et du Crucifié. Il apparaît alors que le christianisme repose (sans le dire) sur une rationalisation de l'usage des signes, sur une raréfaction du sens et sur une régulation des formes de l'interprétation. Bref, sur un nouvel ordre du discours. Faire l'archéologie de la culture occidentale, cela revient donc à réinscrire ce discours dans une histoire de la vérité qui est l'histoire de la réduction successive et massive de la "puissance du faux" et de la dimension événementielle du simulacre à une logique univoque des signes et du sens à déchiffrer en vue d'établir ou de découvrir une vérité originaire :

[...] le simulacre ne détermine pas un sens; il est de l'ordre de l'apparaître dans l'éclatement du temps: illumination de Midi et retour éternel. Peut-être la religion grecque ne connaissait-elle que les simulacres. Les sophistes d'abord, puis les stoïciens et les épicuriens ont voulu lire ces simulacres comme des signes, lecture tardive où les dieux grecs se sont effacés. L'exégèse chrétienne, qui est de patrie alexandrine, a hérité de cette interprétation... (FOUCAULT, 1994e, pp. 330-331)

On voit ainsi s'ouvrir, dans les marges de l'essai sur Klossowski, la perspective toute nietzschéenne d'une histoire de cette exégèse chrétienne qui est à la fois l'histoire d'un partage (entre le vrai et le faux, le bien et le mal) et l'histoire de l'oubli de la décision qui le fonde. Heidegger n'est ici pas très loin...

L'infamie et la bataille: le pouvoir du langage

Les *figures littéraires de Nietzsche* apparaissent, dans ces dits et écrits des années 1960, comme les effets en miroir d'une *figure nietzschéenne de la littérature* qui se déploie aux confins de l'archéologie des sciences humaines à partir du double mouvement d'une critique de l'anthropologie et d'un souci pour le langage ressaisi dans la vigueur de son être. Il est donc logique que Foucault semble tourner le dos à l'expérience littéraire lorsque, au début de la décennie suivante, il commence à envisager le problème des pratiques à l'intérieur des relations de pouvoir.

² Voir sur ce thème FOUCAULT, M. Préface à la transgression. In: *Dits et écrits I* [1954-1975]. Paris: Gallimard, 1994.

Pourtant, comme on le sait, à la faveur de ce déplacement théorique majeur, l'effet-Nietzsche ne s'estompe nullement mais semble plutôt changer de point d'appui. C'est-à-dire qu'il ne se fait plus tant sentir à partir des expériences d'un langage libéré de la tutelle du sujet. Mais il s'opère à partir de la mise à l'épreuve de ce sujet par des relations de pouvoir qui décident de son être et de son action et qui définissent de nouveaux partages entre les comportements individuels (normaux/déviant). L'expérience-Nietzsche survit donc à l'adieu à la littérature que semble provoquer l'attention nouvelle aux pratiques non discursives. Pour le dire autrement: l'histoire de la vérité vient désormais se loger dans une politique de la vérité, dont la généalogie assure le déploiement suivant les lignes négatives ou "déviantes" de la folie, du crime et de la sexualité.

À la faveur de ces évolutions, on pourrait donc penser que la pensée-expérience de Nietzsche et l'expérience de pensée offerte par la littérature se trouvent dissociées et que la première suit désormais un développement autonome. Les choses sont pourtant plus complexes. C'est ce que je voudrais faire apparaître sur deux exemples assez différents.

Le premier concerne le recours, par Foucault, à la catégorie d'"infamie" qui apparaît notamment dans le texte-manifeste rédigé en 1977 sous le titre: "La vie des hommes infâmes". Ce texte retient particulièrement l'attention dans la mesure où s'y opère à la fois une distinction claire entre l'archive et la littérature et l'analyse d'une sorte de recomposition des rapports entre discours, vérité et pouvoir qui correspond à ce que Foucault nomme "la ligne de pente de la littérature depuis le 17^e siècle, depuis qu'elle a commencé à être littérature au sens moderne du mot" (FOUCAULT, 1994f, p. 252). On a donc d'un côté l'idée que, pour lui permettre de livrer sa dimension proprement politique, il faut "nettoyer" l'archive, c'est-à-dire la constituer hors de la littérature et dans un strict rapport au réel. Et on a, d'un autre côté, l'idée que la littérature a pu recueillir elle-même à partir d'un certain moment l'ambition de "dire les derniers degrés, et les plus ténus, du réel" (FOUCAULT, 1994f, p. 252): donc de devenir, peut-être plus que tout autre discours, le "discours de l'infamie" (FOUCAULT, 1994f, p. 253). Pour le dire encore autrement: l'adieu à la Littérature, envisagée comme expérience pure du langage, se justifie donc par les partages que Foucault dessine et accentue dans les années 1970 entre archive et littérature, entre réel et imagination. Mais, le plus important à noter, c'est que cette mise à distance du modèle autotélique d'une littérature qui serait vouée au ressassement infini du langage (c'est le modèle blanchotien), débouche elle-même sur la fonction généalogique d'une littérature du réel et de l'infamie, telle qu'elle émerge à travers le projet d'une anthologie des vies ordinaires. Cela signifie donc que l'infamie représente aussi chez Foucault un champ d'expériences dont la littérature peut se saisir en racontant des histoires qui seront des histoires de vies minuscules, ordinaires, des histoires d'existences vulnérables, heurtées ou hantées par le pouvoir.

C'est ainsi que l'on voit surgir, dans les travaux de Foucault des années 1970, des figures "critiques" (et lyriques) du sujet. Ces sujets portent des noms propres qui singularisent des individualités dans le champ des discours (Pierre Rivière, Herculine Barbin). Ces noms propres sont aussi, si l'on veut, des "noms d'auteurs" puisque l'un et l'autre laissent derrière eux un texte, un récit de vie, une histoire qui est leur histoire singulière: ici un mémoire qui est une espèce de "procédé" criminel (comment "moi,

Pierre Rivière”, j’ai tué ma mère, ma sœur et mon frère...); et là un journal intime où sont consignées les joies et les peines, les doutes et les souffrances d’une jeune femme à qui l’on a fait savoir que son attirance pour les filles devait faire d’elle un jeune homme, avec désormais l’obligation de se comporter comme tel pour rester dans la norme du “vrai sexe”.

Je fais l’hypothèse qu’il s’agit là de nouvelles figures “littéraires” de Nietzsche dans la production foucauldienne. Car ce que Foucault cherche à mettre en valeur à travers ces récits de vie, ce sont, au sens fort du terme, des expériences (vie et langage confondus) qui surgissent de la machinerie du pouvoir et des savoirs comme des styles de vie noués à un nouvel art du langage, à une nouvelle poétique de l’infamie. Et ces expériences ont aussi valeur “généalogique” au sens où elles rendent compte à la fois de la construction des normes qui les ensèrent et de la possibilité d’en rejouer la partition sur un mode mineur, en laissant filtrer la possibilité (critique) de *dire sa vérité au pouvoir*.

Dans cette perspective, le “Mémoire” de Pierre Rivière est très intéressant. Il offre en effet le témoignage direct de l’un de ces hommes obscurs qui n’aurait pas dû avoir accès à cette parole, à ce dire-vrai. Foucault s’interroge clairement sur la dimension transgressive de cette prise de parole qui selon lui contribue à mettre en échec le pouvoir de normalisation l’ayant produite. Il serait ainsi possible de retrouver un point d’articulation avec l’entreprise de désubjectivation qui forme le cœur de l’expérience littéraire. Mais il ne s’agit plus cette fois de céder la parole au langage lui-même. Il s’agit plutôt de reconsidérer la place et la parole d’un individu assujéti au sein de l’ordre des discours, lorsque cet ordre se trouve contraint d’avouer ses propres limites ou ses propres failles.

Le mémoire de Rivière est, selon Foucault, une production de “langage extraordinaire”. Et ce langage a pour “étrange pouvoir [...] de prendre au piège toute interprétation totalisante” (FOUCAULT, 1973, p. 314). Le texte de Rivière est en effet programmé pour répondre aux injonctions de l’institution et pour répondre à la question (judiciaire et psychiatrique) de l’imputabilité du crime au sujet criminel; mais, dans son flux verbal, il devient incontrôlable, il échappe à tous les savoirs et à tous les pouvoirs, à tous les dispositifs de normalisation et à cette morale d’état civil et d’état pénal qui l’ensèrent et qui lui demandent des comptes. Avec son mémoire embarrassant, Rivière “généalogise” son crime, et il produit une archive inédite qui se hisse selon Foucault à la hauteur d’un poème: c’est alors du coup une archive impraticable pour le pouvoir qui l’a commandée, et un document illisible dans les termes du savoir qui pourtant cherche à lui imposer son désir de vérité. *En un sens*, ce récit-poème appartient pleinement à cette “légende des hommes obscurs” que Foucault s’est donné la tâche de raconter à son tour dans la forme d’une anthologie. *Mais en un autre sens*, ce récit lui échappe car si le pouvoir “incite, suscite, produit”, s’il “fait agir et parler”, il apparaît ici que ce qui est dit et écrit ne se tient pas dans les limites du prescrit, de l’attendu. Pierre Rivière devient ainsi le nom de cette insurrection du discours auquel on a voulu “faire dire l’invouable” et qui finit par “prendre sur lui la charge du scandale, de la transgression et de la révolte” (FOUCAULT, 1994f, p. 252): c’est-à-dire de l’infamie.

Le projet porté par le texte-manifeste de 1977 (“La vie des hommes infâmes”) contribue par conséquent à requalifier la littérature dans le travail de Foucault. Celle-ci

n'est plus le lieu de déploiement d'un langage rendu à lui-même; elle désigne désormais (aussi) la possibilité d'organiser, à partir de récits de vie, une généalogie des formes de la domination.

Il existe cependant, au point de jonction de ces deux figures (nietzschéennes) du littéraire (langage et pouvoir), une expérience d'écriture et de pensée originale qui permet d'en mesurer la complémentarité et les niveaux d'intégration. Cette expérience est celle d'un auteur obscur, Jean-Pierre Brisset, auquel Foucault consacre en 1970 une préface intitulée *Sept propos sur le septième ange*. À première vue, ce qui retient surtout l'attention de Foucault dans les recherches linguistiques de Brisset (consignées dans *La Grammaire logique* ou *La Science de Dieu...*), c'est son procédé de reconstitution systématique des origines du langage. En un sens, ce procédé reprend dans sa forme et dans son intention les entreprises les plus éprouvées des grammairiens classiques. Sauf qu'avec Brisset, cette intention débouche sur un délire total. Pour Brisset, comme pour Nietzsche en un sens, à l'origine, il y a une langue "à l'état de jeu", un "langage en émulsion" (FOUCAULT, 1986, p. 15) qui livre sa propre origine instable lorsqu'on le parcourt et qu'on le répète un peu au hasard ou en s'autorisant des approximations révélatrices. La folie de Brisset, qui est aussi son génie, consiste à restituer la polyphonie des origines du langage humain. Il joue avec le langage, il fait défiler le signifiant, le laisse se défiler plutôt que l'assigner à un signifié fixe. Il le laisse dériver, non à partir d'une origine, mais en roue libre. Jeu *sur* et *avec* le langage donc pour réinventer ses origines³.

Il est cependant un autre aspect de l'étude de Foucault sur Brisset qui mérite d'être relevé et qui permet aussi d'inscrire ce texte dans une autre séquence du travail de Foucault sur la littérature en même temps que dans une autre perspective nietzschéenne. Avec Brisset, en effet, le langage devient en quelque sorte la représentation grandeur nature du Drame des origines. Et il s'agit d'une représentation interminable qui a lieu de nouveau à chaque fois que nous parlons. Brisset dresse donc sous nos yeux cette scène fantastique d'une fragmentation-recomposition du langage de tous les jours. Et de cette manière, il ne parvient pas seulement à nous communiquer la jubilation du savant qui fait part de ses découvertes (même les plus folles). Il inquiète aussi notre rapport au langage.

Quelle est cette inquiétude? C'est l'inquiétude qui jaillit des choses dites, de leur bruissement et de leur ruissellement hors de tout contrôle, ou du moins hors du contrôle définitif que leur imposerait un "ordre du discours" ou un sujet parlant. Autrement dit, il faut entendre ici, en écho à cette inquiétude née du délire d'un linguiste "allumé", la question par laquelle s'ouvre la leçon inaugurale au Collège de France: "Mais qu'y a-t-il donc de si périlleux dans le fait que les gens parlent, et que leurs discours indéfiniment prolifèrent? Où donc est le danger?" (FOUCAULT, 1970, p. 10).

Il y a bien un danger. Or, ce danger est clairement identifié par Foucault dans des termes qui renvoient à la lecture qu'il propose de la généalogie nietzschéenne. En effet, les scènes de langage déployées par Brisset "forment une histoire" (FOUCAULT, 1986, p. 31). Mais cette histoire, ces histoires sont déliées de toute fondation originaire,

3 Pour une analyse plus détaillée de la lecture que Foucault propose de Brisset, voir SABOT, P. Le langage au pouvoir. Foucault lecteur de Brisset. *Phantasia*, n. 8, 2019. En ligne: <https://popups.uliege.be/0774-7136/index.php?id=945>.

c'est-à-dire du rapport à une *Ursprung* [origine] d'où jaillirait le sens premier des mots et à laquelle s'accrocherait la "genèse lente" de leur formation. Ces histoires retracent plutôt de manière chaotique et ouverte "comment des discours pris dans des scènes, dans des luttes, dans le jeu incessant des appétits et des violences, forment peu à peu ce grand bruit répétitif qui est le mot, en chair et en os" (FOUCAULT, 1986, p. 34). L'histoire, les histoires que nous raconte Brisset ne sont donc pas des retours à l'origine ni la pure et simple restitution d'une origine des langues. Son délire le conduit ailleurs, c'est-à-dire dans la dimension de ce que Foucault au même moment analyse avec Nietzsche, comme une "généalogie".

Brisset reconduit en effet l'origine elle-même à sa "provenance" (*Herkunft*) corporelle et sexuelle, aux débats du corps avec lui-même et avec ce flux incessant des choses dites. Il la reconduit aussi à la loi d'une "émergence" (*Entstehung*) qui dit "le principe et la loi singulière d'une apparition" (FOUCAULT, 1994g, p. 143), mais de cette sorte d'apparition qui est aussitôt menacée de disparition puisqu'elle est inscrite d'emblée dans un rapport de forces, dans une lutte à l'issue incertaine. Pour Foucault, d'après Brisset, lui-même relu par-dessus l'épaule de Nietzsche, c'est alors le langage tout entier qui est le fruit et l'objet d'une lutte, et d'une lutte continue. Les mots que nous utilisons pour désigner les choses ne sont que les dépôts, les indices, les symptômes matériels et provisoires de cette lutte à l'issue toujours incertaine.

Le délire linguistique, dès lors qu'il contourne l'origine des langues, ne nous fait donc pas accéder à la certitude du sens et à la transparence d'une représentation articulée et stabilisée. Il nous donne à entendre à nouveau le bruit de la bataille, le tumulte des origines et la violence des affrontements qui précèdent les désignations et l'ordre du discours. Voici comment Foucault caractérise l'opération propre à Brisset:

Autour d'un mot quelconque de sa langue, [...] il convoque, à grands cris allitératifs, d'autres mots, dont chacun traîne derrière lui *les vieilles scènes immémoriales du désir, de la guerre, de la sauvagerie, de la dévastation* [...]. Il entreprend de restituer les mots aux bruits qui les ont fait naître, et de *mettre en scène les gestes, les assauts, les violences dont ils forment comme le blason maintenant silencieux*. Rendre le *Thesaurus linguae gallicae* au vacarme primitif; retransformer les mots en théâtre; replacer les sons dans ces gorges coassantes; les mêler à nouveau à tous ces lambeaux de chair arrachés et dévorés... (FOUCAULT, 1986, pp. 40-41)

Aux jubilations innocentes des scènes de foire ou des bestiaires fantastiques (les hommes-grenouilles) on voit alors se superposer la violence inattendue de scènes de guerre, qui mettent le langage en contact avec le désir, avec ces cris et ces gestes primitifs par où il fait corps avec celui qui parle et qui prend le pouvoir, ou le perd, dans et par cette parole proférée.

La *Grammaire logique* de Brisset redonne donc le pouvoir au langage (plutôt qu'à celui qui l'énonce). Mais, ce faisant, elle dénonce aussi le rapport entre langage et vérité sur lequel se fondent l'ordre du discours et la maîtrise (illusoire) des sujets parlants sur leurs énoncés. À partir du moment où la langue se décompose d'elle-même et amorce sa propre généalogie, elle rejoint cette dimension d'événementialité qui fait sa puissance propre mais qui inquiète ceux qui souhaitent assurer leur prise sur le discours pour en tirer parti. Les généalogies fantastiques de Brisset événementialisent le langage en le brisant pour le recomposer. Mais il ne se recompose jamais à l'identique puisque ces

recompositions lestent les choses dites d'un bruit sédimentaire (le bruit de la bataille) qui rend désormais les mots instables et qui en ruine toute signification univoque.

Par conséquent, l'"origine" s'entend elle-même comme ce ruissellement sans commencement ni fin; elle est libérée du sens (unique) auquel elle pouvait prétendre tant que son étymologie n'avait pas révélé sa troublante parenté avec l'imagination (origine et imagination ont la même étymologie selon Brisset!) et aussi avec les puissances bestiales du désir sexuel. Brisset, lu par Foucault, est ce fou de langage qui restitue le langage à la matérialité d'une chose dite, mais qui réinscrit également cette matérialité dans la dimension d'une histoire mouvementée, une histoire aimantée par les jeux du pouvoir et du désir.

Après ce parcours de tant de textes, que conclure?

Tout d'abord, que les figures littéraires de Nietzsche ne se réduisent pas à quelques thématiques identifiables qui permettraient de rendre compte du développement d'une certaine littérature (comme le thème archéologique de la mort de l'homme ou le diagnostic critique de la civilisation occidentale). Ces figures sont avant tout *opératoires*, ce qui signifie qu'elles dessinent un certain régime d'expérience de l'écriture, du langage, du sujet.

Ensuite, il est remarquable que l'inflexion donnée par Foucault à son propre travail à partir des années 1970 ne marque pas tant la fin de l'intérêt pour la littérature que la requalification de cet intérêt et de la littérature elle-même. C'est alors une autre figure nietzschéenne de la littérature (ou de l'écriture) qui se fait jour: non plus celle qui dessine, aux confins de notre culture et à partir des puissances infinies du langage, une alternative au savoir anthropologique; mais celle qui, depuis cette culture même et les logiques discursives de la domination qui la façonnent, en creuse les limites, rejoue leur origine et inquiète leur légitimité.

Il semble alors que l'intérêt continu de Foucault pour la pensée-expérience de Nietzsche permet de faire le lien entre ces usages. Il permet surtout de mesurer ce que l'intérêt de Foucault pour ces différentes formes d'écriture et ces différents usages du langage doit à l'exigence nietzschéenne d'une critique des évidences et d'une expérimentation des possibles, au-delà du raisonnable, au-delà du nécessaire, pour inventer de nouvelles formes de vie et préparer inlassablement de futures métamorphoses.

Bibliografia

FOUCAULT, M. *Les mots et les choses*. Paris: Gallimard, 1966.

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

_____. *L'ordre du discours*. Paris: Gallimard, 1970.

_____. *Les meurtres qu'on raconte*. In: *Moi, Pierre Rivière, ayant égorgé ma mère, ma sœur et mon frère... Un cas de parricide au XIX^e siècle*. Paris: Gallimard, 1973.

- _____. *Sept propos sur le septième ange*. Montpellier: Fata Morgana, 1986.
- _____. *Entretien avec Michel Foucault*. In: *Dits et écrits IV [1980-1988]*. Paris: Gallimard, 1994a.
- _____. *Qu'est-ce qu'un auteur?*. In: *Dits et écrits I [1954-1975]*. Paris: Gallimard, 1994b.
- _____. *L'homme est-il mort? Entretien avec C. Bonnefoy*. In: *Dits et écrits I [1954-1975]*. Paris: Gallimard, 1994c.
- _____. *Préface à Folie et déraison*. In: *Dits et écrits I [1954-1975]*. Paris: Gallimard, 1994d.
- _____. *La Prose d'Actéon*. In: *Dits et écrits I [1954-1975]*. Paris: Gallimard, 1994e.
- _____. *La vie des hommes infâmes*. In: *Dits et écrits III [1976-1979]*. Paris: Gallimard, 1994f.
- _____. *Nietzsche, la généalogie, l'histoire*. In: *Dits et écrits II [1976-1988]*. Paris: Gallimard, 1994g.

Recebido em: 10/Out/2019 - **Aceito em:** 23/Jun/2020.