

Tradução

Sobre algumas “figuras literárias” de Nietzsche em Foucault

Mauricio Pelegrini

Doutorando em História Cultural pela Unicamp

Bolsista CNPq

idaho.mauricio@gmail.com

Philippe Sabot

Nas páginas que seguem, desejo explorar diferentes modalidades da relação de Foucault com Nietzsche, partindo do que chamo de “figuras literárias de Nietzsche em Foucault”. Mas por que evocar “figuras literárias” de Nietzsche? No que concerne a Foucault, parece-me que elas permitem levar em consideração a relação muito particular que Foucault manteve tanto com o pensamento nietzschiano quanto com certa literatura, a partir dos anos 1950. Isto permite, sobretudo, compreender como a relação de Foucault com Nietzsche impregnou profundamente seu interesse por essa literatura e, inversamente, como o interesse de Foucault por essa literatura, e mesmo a sua compreensão do que é a literatura, determinou seu uso ou seus usos de Nietzsche.

A relação de Foucault com Nietzsche conheceu modulações e variações importantes, ligadas, por exemplo, a momentos de frequência mais intensos que outros, ou ainda à escolha preferencial de certas temáticas, seguindo os diferentes desenvolvimentos do próprio pensamento de Foucault: para citar apenas alguns, o ultrapassamento do homem, a crítica do eu, a linguagem (entre metáfora e conceito), a genealogia, ou ainda a história da verdade. De modo que, se se quer compreender a relação singular que liga Foucault a Nietzsche, é preciso levar em conta, para começar, dois grandes elementos convergentes: de um lado, o *acontecimento* do encontro com o próprio pensamento nietzschiano; e, de outro, a própria natureza desse pensamento e a *marca* durável que imprimiu sobre o desenvolvimento do pensamento de Foucault. É a partir desses elementos que se pode compreender a importância e o desdobramento sucessivo das “figuras literárias” de Nietzsche. Proponho, a seguir, estudar a variação dessas figuras entre os anos 1960 e o início dos anos 1970, insistindo sobre a maneira pela qual Foucault investiu de modo específico a questão da “literatura” no desenvolvimento de sua própria reflexão, no decorrer desse período.

O efeito Nietzsche: um pensamento-experiência

Conhecemos as diversas entrevistas nas quais Foucault recorda o efeito de ruptura provocado pela leitura de Nietzsche no início dos anos 1950. Penso, particularmente, na entrevista com Duccio Trombadori (“Conversazione con Michel Foucault”), realizada no final de 1978 e publicada em 1980. Esse efeito de ruptura (Foucault fala também em

choque, fratura) provocado pela descoberta de Nietzsche concerne, em primeiro lugar, à formação intelectual de toda uma geração, formada em um contexto onde o campo filosófico se distribuía principalmente entre marxismo, hegelianismo e fenomenologia: para Foucault, essa distribuição corresponde às figuras tutelares que presidiram sua formação filosófica, com Althusser, Hyppolite e Merleau-Ponty. Assim, o pensamento de Nietzsche aparecia, a princípio, para retomar os termos de Foucault, como uma “saída”, uma “escapatória” em relação aos dois grandes obstáculos que representavam, nesse momento, uma filosofia da história que assumiu a forma de um sistema racional global (e que havia sido abalada pela experiência da guerra), e uma filosofia transcendental do sujeito fundador, fonte originária do sentido e da experiência.

Por que, então, o pensamento nietzschiano pôde aparecer como tão disruptivo, em relação a esse quadro de formação inicial? Primeiramente, há, bem entendido, os conteúdos de pensamento que ele oferece e que já contribuem para minar o desenvolvimento de uma racionalidade homogênea a partir de uma subjetividade fundadora. Mas há também o fato de que foi associado a um modo de pensar totalmente diferente do que caracterizava a filosofia de então: um modo de pensar que sinalizava uma renovação completa das maneiras de *fazer* a filosofia, orientando esse *fazer* em direção a formas de escritura e formas de *experiência* inéditas. Assim, o efeito-Nietzsche é determinado, primeiramente, por essa dimensão original de um *pensamento-experiência*, que leva o próprio pensamento filosófico a seus próprios limites, ou seja, ao seu *exterior*, onde pode estar ao lado de outras grandes experiências, como a experiência literária, e também a experiência da doença e da loucura (é um ponto sobre o qual Karl Jaspers insiste muito, e que marcou Foucault por muito tempo).

É preciso olhar as coisas mais de perto para caracterizar mais precisamente esse efeito-Nietzsche. Na entrevista com Trombadori, é bem o tema da experiência (ou seja, da experimentação) que é mobilizado para qualificar o gesto nietzschiano. Esse gesto é, então, associado ao de Bataille e ao de Blanchot, que claramente lhe fazem eco e que, sem dúvida, prepararam o jovem Foucault a acolher tão favoravelmente o pensamento de Nietzsche: Foucault dá a entender que leu Nietzsche *através* de Bataille e Blanchot, e não somente por causa deles. Nesse sentido, é possível ressaltar o valor crítico que esse pensamento-experiência possui aos olhos de Foucault, e que se encontra no centro dos seus ditos e escritos literários nos anos 1960. Trata-se de mensurar a diferença em relação à concepção dita “fenomenológica” da experiência, levando a uma revisão radical da relação entre sujeito e experiência:

[...] a fenomenologia procura recobrar a significação da experiência cotidiana para reencontrar em que o sujeito que sou é efetivamente fundador, em suas funções transcendentais, dessa experiência e dessas significações. Em compensação, a experiência em Nietzsche, Blanchot, Bataille tem por função arrancar o sujeito de si próprio, de fazer com que não seja mais ele próprio ou que seja levado a seu aniquilamento ou à sua dissolução. É uma empreitada de dessubjetivação¹.

Esses são, portanto, dois modelos, ou dois esquemas, de experiência, que se confrontam e que vão decidir o interesse prevalecente dado ao pensamento nietzschiano. Seguindo

1 FOUCAULT, M. Conversa com Michel Foucault. In: *Ditos e Escritos VI: Repensar a política*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010, p. 291.

o primeiro esquema, saído da reflexão fenomenológica, vai-se da experiência ao sujeito. Trata-se de assegurar a fundação transcendental dessa experiência e o fechamento de seu sentido no volume ordenado das significações. Assim, trata-se de circunscrever a experiência possível e de garantir sua origem e validade, não somente para o próprio sujeito, mas também em vista do desenvolvimento progressivo dos conhecimentos: o sujeito se torna, dessa maneira, a fonte de uma verdade, cujo valor pode, em seguida, estender-se ao conjunto do ser. Esse esquema de análise, que de certa forma reduz a experiência ao sujeito, entendido como doador de sentido e promotor da verdade, é o que o próprio Foucault procurou “provar” (quer dizer, colocar à prova) quando se lançou a um projeto de tese consagrado a Husserl, no início dos anos 1950, com a ideia de combater, dessa maneira, os desenvolvimentos empíricos da ciência psicológica, bem como algumas das alterações existencialistas do projeto fenomenológico².

Ora, a leitura de Nietzsche é estritamente contemporânea dessa exploração do tema fenomenológico do mundo e dos desenvolvimentos existencialistas sobre os temas da experiência e do sujeito transcendental. Essa leitura parece ter provocado uma reorientação completa da concepção de experiência: não é mais o sujeito que é o depositário último da verdade da experiência, mas, ao contrário, é a experiência que agora é considerada como o que conduz o sujeito à sua perda, explosão ou dissolução. Com Nietzsche, a experiência é subtraída do horizonte do vivido, para ser projetada na dimensão (vital) da ruptura, do perigo, do próprio impossível: é somente nessa dimensão que se pode conquistar, para aquele que a confronta e a arrisca, a posição de uma soberania e de uma vitalidade extrema (essa vitalidade que margeia a possibilidade da morte – como na definição de erotismo em Bataille):

[...] a experiência é tentar chegar a um certo ponto da vida que seja o mais perto possível do não passível de ser vivido. O que é requerido é o máximo de intensidade e, ao mesmo tempo, de impossibilidade. O trabalho fenomenológico, ao contrário, consiste em desdobrar todo o campo de possibilidades ligadas à experiência cotidiana³.

Tal é o movimento de pensamento no qual se insere Nietzsche, de acordo com Foucault: não se trata de dar forma e sentido à experiência possível (na ordem homogênea das significações cotidianas), a partir dos recursos transcendentais do sujeito; mas de desdobrar, sobretudo, as condições de impossibilidade da experiência. Essas condições estão ligadas à ausência, ou seja, ao colapso de toda fundação transcendental, de toda posição de uma subjetividade originária e idêntica a si mesma, à qual se deveria retornar.

Essa tematização não fenomenológica, ou seja, antifenomenológica, da experiência exprime certo uso de Nietzsche por Foucault, e permite abordar o que chamo de “figuras literárias de Nietzsche”. Em um primeiro nível, tal uso define certo modo de pensar,

2 Esse projeto de tese, consagrado à “Noção de ‘Mundo’ na fenomenologia”, data de 1953-1954. Encontra-se uma versão manuscrita na caixa nº 46 do fundo de arquivos Foucault, depositado na Biblioteca Nacional da França sob o código NF 28730. Preparo atualmente a edição crítica desse manuscrito, intitulado “Fenomenologia e psicologia”, para a editora Seuil-Gallimard (publicação prevista para 2021). Esse manuscrito defende, principalmente, a ideia de uma exigência transcendental da fenomenologia husserliana, conduzindo até uma ontologia do mundo que contorne os pressupostos antropológicos de uma filosofia existencialista da experiência vivida.

3 Conversa com Michel Foucault, op. cit., p. 291.

fundado na experimentação e em colocar-se à prova, em uma prática da filosofia que passa pela escritura de “livros-experiências”:

A ideia de uma experiência-limite, que arranca o sujeito de si mesmo, eis o que foi importante, para mim, na leitura de Nietzsche, de Bataille, de Blanchot, e que, tão aborrecidos, tão eruditos que sejam meus livros, eu os tenha sempre concebido como experiências diretas, visando a me arrancar de mim mesmo, a me impedir de ser o mesmo⁴.

Para ilustrar esse ponto, Foucault faz referência, na sequência da entrevista, a seu “livro sobre as prisões”, *Vigiar e Punir*. As reações, de apoio ou rejeição, às quais esse livro levou, e, portanto, o fato de que não deixou seus leitores indiferentes, mostra que ele obteve sucesso, no sentido de que foi, tanto para aquele que o escreveu quanto para aqueles que foram arrebatados por sua leitura, uma experiência, e uma experiência transformadora.

[Esse livro] é lido como uma experiência que muda, que impede que se seja sempre o mesmo, ou de ter-se com as coisas, com os outros, o mesmo tipo de relação que se tinha antes da leitura. Isso mostra que, no livro, exprime-se uma experiência bem mais extensa do que a minha. Ele nada mais fez do que se inscrever em alguma coisa que estava, efetivamente, em curso; na, poderíamos dizer-nos, transformação do homem contemporâneo em relação à ideia que tem de si mesmo. Por outro lado, o livro também trabalhou para essa transformação. Ele foi mesmo, para uma pequena parte, um agente. Eis o que é, para mim, um livro-experiência, em oposição a um livro-verdade e a um livro-demonstração⁵.

Transformar-se a si mesmo e transformar sua relação com o mundo e com os outros: tais são, portanto, as operações do livro-experiência. Ora, essas orientações são claramente identificadas por Foucault àquelas colocadas em obra por Nietzsche, Bataille e Blanchot, em um registro que não pode ser exclusivamente o do pensamento filosófico, mas que concerne tanto à literatura quanto à filosofia. Eis como Foucault termina por recapitular o que pôde representar para ele “a leitura de Bataille e de Blanchot e, *através deles*, de Nietzsche”:

Primeiramente, um convite a recolocar em questão a categoria do sujeito, sua supremacia, sua função fundadora. Em seguida, a convicção de que uma tal operação não teria nenhum sentido se ficasse limitada às especulações; recolocar em questão o sujeito significava experimentar alguma coisa que terminaria com sua destruição real, sua dissociação, sua explosão, sua volta a toda uma outra coisa⁶.

A descoberta de Nietzsche é, portanto, sustentada por essa possibilidade de ligar o exercício do pensamento à potência transformadora de uma experimentação. É desse modo que ela vem prolongar (de maneira muitas vezes implícita) os efeitos da leitura de Bataille e de Blanchot. Isto explica igualmente que as figuras literárias de Nietzsche se encontrem primeiramente, para Foucault, nos escritores-pensadores (é preciso absolutamente acrescentar Klossowski ao conjunto), para os quais se trata,

4 *Ibidem*.

5 *Ibid.*, p. 296.

6 *Ibid.*, p. 297. [tradução modificada]

sobretudo, dessas experiências de ruptura, experiências nas quais o sujeito venha a “se dissociar”, a “romper a relação consigo mesmo”, a “perder sua identidade”⁷, e onde se localiza algo como um “pensamento do exterior”.

As figuras literárias de Nietzsche correspondem, portanto, a essa espécie de contaminação recíproca entre o modo de experimentação próprio ao pensamento nietzschiano e uma certa literatura. Essas figuras se organizam, primeiramente, a partir de uma constelação temática que se desenvolve ao longo dos anos 1960 em uma série de artigos e de ensaios consagrados a Bataille, Blanchot e Klossowski. A esse respeito, note-se que, nesses ditos e escritos literários, as referências diretas ao próprio Nietzsche são, simultaneamente, insistentes e discretas, como se não fosse necessário citar Nietzsche ou mencionar suas obras para evidenciar a presença de seu pensamento e sinalizar sua potência de esclarecer uma literatura, que esclarece ela mesma nossa relação com o presente, com que somos e com o que podemos pensar hoje. Foucault indica que Nietzsche faz parte dos pensadores que ele conhece, mas não cita, e cuja importância é medida, sobretudo, pelos efeitos que provocam nele e na ordem do seu pensamento. Citar Nietzsche demasiadamente, consagrar-lhe um comentário sistemático (o que Deleuze faz no começo dos anos 1960), seria, no fundo, perder essa dimensão experimental e reduzir ao campo da história da filosofia um pensamento que importa, sobretudo, por sua função extemporânea, simultaneamente crítica e diagnóstica. Esta é a razão pela qual as figuras literárias de Nietzsche se desdobram, principalmente, nos interstícios do trabalho de pensamento de Foucault, como que para lembrar a esse trabalho sua exigência crítica e o perigo da experiência que ele traz: é uma experiência perigosa àquele que se dedica, e é também uma experiência jamais segura dos seus próprios resultados (Nietzsche fala de *Versuch* – tentativa, ensaio – ou de uma *Erfahrung* que comporta uma dimensão de perigo – *Gefahr* – para o próprio experimentador). Porém, nesses interstícios, tais figuras contribuem também para esclarecer certas passagens, para alimentar o desenvolvimento do pensamento de Foucault, dando-lhe outra direção, fazendo-lhe aparecer também sob outra perspectiva.

A experiência literária: dessubjetivação e simulacros

Seria fastidioso levantar todas as ocorrências dessa presença nietzschiana nos diferentes estudos que Foucault consagrou à literatura nos anos 1960. Eu me contentarei em insistir, primeiramente, sobre a importância mais acentuada de alguns temas associados, em torno dos quais se organizam as análises de Foucault, e a partir dos quais é possível ver se desenhar a trama da experiência-Nietzsche tal como ela percorre seus ditos e escritos literários.

Entre as primeiras etapas da experiência-Nietzsche sob a forma da experiência literária, pode-se encontrar o tema da elisão do eu, em que a literatura e sua linguagem constituem o local privilegiado.

Conhece-se a famosa fórmula da introdução de *A Arqueologia do Saber*, onde Foucault descreve a relação com seu próprio trabalho, que deve ser considerado simultaneamente como um trabalho de pensamento e um trabalho de escritura: “vários,

7 *Ibid.*, p. 298.

como eu sem dúvida, escrevem para não ter mais um rosto". Essa proposição explícita o tema do desaparecimento, da elisão de si, na medida em que esse desaparecimento está ligado ao movimento mesmo da escritura, ou seja, à desapropriação que ela implica em seus deslocamentos sucessivos, em seu "jogo" próprio:

Na escrita, não se trata da manifestação ou da exaltação do gesto de escrever; não se trata da amarração de um sujeito em uma linguagem; trata-se da abertura de um espaço onde o sujeito que escreve não para de desaparecer⁸.

O rosto singular do autor não resiste, portanto, à erosão da escritura. Esta não leva a um centro único de perspectivas, mas produz, sobretudo, o descentramento contínuo do eu, seguindo a dinâmica centrífuga do afastamento e da perda, ou seja, da dispersão, no jogo dos simulacros. Esse tema genérico do apagamento do sujeito provém, em Foucault, de certa análise da experiência literária que, *via* Blanchot, remete tanto a Mallarmé e à impossibilidade concertada do *Livre* quanto a Beckett e ao "Que importa quem fala", citado na conferência "O que é um autor?"⁹.

Portanto, a experiência literária serve aqui de modelo para pensar o ser da linguagem no contexto do desaparecimento do sujeito. Isto é particularmente claro ao final de *As Palavras e as Coisas*, quando Foucault anuncia que o retorno da linguagem (por meio da potente ascensão do paradigma linguístico e por meio de certos usos literários) leva a figura do homem a desvanecer, "como, na orla do mar, um rosto de areia"¹⁰. Essa metáfora do apagamento, que parece retirada diretamente de *Thomas l'obscur* de Blanchot, evoca assim a maneira pela qual "o fluxo nu e anônimo da linguagem" vem recobrir, dispersar e, finalmente, dissolver a forma provisória e instável do sujeito moderno, para revelar o espaço vazio de onde "isso fala". "[Desde Mallarmé,] a literatura é o lugar onde o homem não cessa de desaparecer, em benefício da linguagem. Onde 'isso fala', o homem deve desaparecer"¹¹.

Ora, essa temática da dissolução e do apagamento do sujeito da escrita, no desdobramento do ser da linguagem, está no centro do pensamento-experiência de Nietzsche, tal como Foucault afirma ter descoberto *através* de Blanchot, Bataille ou Klossowski. Está-se falando, aqui e lá, do mesmo procedimento de dessubjetivação, que se inscreve sob o horizonte de uma crítica das motivações antropológicas do pensamento moderno. Pode-se compreender isto justamente com a leitura das últimas páginas de *As Palavras e as Coisas*: há, ecoando a preocupação contemporânea com o ser da linguagem, o tema nietzschiano do fim (ou do ultrapassamento) do homem, que vem ressoar uma última vez, e que estreita assim a conclusão da "arqueologia das ciências humanas" em torno da principal alternativa histórica do Homem e da Linguagem:

Mais que a morte de Deus – ou antes, no rastro desta morte e segundo uma correlação profunda com ela, o que anuncia o pensamento de Nietzsche é o

8 FOUCAULT, M. O que é um autor?. In: *Ditos e Escritos III: Estética: literatura e pintura, música e cinema*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2009, p. 268.

9 *Ibid.*, p. 267.

10 FOUCAULT, M. *As Palavras e as Coisas*. São Paulo: Martins Fontes, 1992, p. 404.

11 FOUCAULT, M. L'homme est-il mort? Entretien avec C. Bonnefoy. In: *Dits et écrits I*. Paris: Gallimard, 1994, p. 544.

fim de seu assassino; é o esfacelamento do rosto do homem no riso e o retorno das máscaras¹².

Esse jogo irônico dos duplos, que remete o homem à multiplicidade dos seus simulacros, mais que à forma plena e positiva de sua identidade, está no centro da obra de Klossowski, uma obra à qual o nietzscheísmo de Foucault deve muito, e sobre a qual voltarei em breve. Acrescento apenas que a morte do homem, que Foucault considera como o prolongamento necessário da morte de Deus, toma aqui a forma de uma “absoluta dispersão”¹³. E é propriamente o novo modo do ser da linguagem, tal como o reflete, diretamente sobre o plano da experiência, a literatura contemporânea, que comanda e coloca em obra essa dispersão.

A arqueologia foucaultiana revela, por conseguinte, sua inspiração profundamente nietzschiana: trata-se de “pensar mais de perto esse desaparecimento do homem [...] na sua correlação com nossa preocupação com a linguagem”¹⁴. Nietzsche tem o mérito tanto de haver profetizado o ultrapassamento do homem quanto de ter “aproximado a tarefa filosófica de uma reflexão radical sobre a linguagem”¹⁵. Nessa “reflexão”, a filologia serve de instrumento crítico para abordar os fatos da linguagem desde sua instância enunciativa: quem fala? Com essa resposta: pouco importa *quem* fala, só importa o próprio *ser da linguagem*.

A correlação estabelecida por Foucault em 1966 entre a morte de Deus, a dissolução do eu e a preocupação com a linguagem irrigam uma grande parte dos estudos consagrados a escritores desde o início dos anos 1960. Encontramo-la, por exemplo, no artigo de 1964, “A Prosa de Acteão”, que é consagrado a Klossowski. A leitura de Foucault dá aqui uma guinada particularmente interessante, na medida em que a presença de Nietzsche se destaca novamente, por meio de certas temáticas do escritor (notadamente o jogo de simulacros vs a identidade do sujeito), mas essa presença é também marcada, inicialmente, ao nível de um quadro mais geral de sua experiência de escritura e de pensamento. Esse quadro remete à perspectiva de uma arqueologia da cultura ocidental (tal como foi colocada desde a *História da Loucura*) e, mais precisamente, a uma reflexão centrada sobre a ambivalência das figuras do cristianismo – o que altera um pouco os problemas anteriormente evocados.

Por meio da leitura dos ensaios e romances de Klossowski, Foucault prolonga, de fato, um questionamento sobre os prestígios e os poderes discriminatórios da *ratio* ocidental. Ora, esse questionamento é levado, em Foucault como também em Klossowski, “sob a luz da grande pesquisa nietzschiana”¹⁶. É aqui que a entrada klossowskiana no pensamento de Nietzsche é interessante e original. Foucault encontra em Klossowski, com efeito, esse gesto crítico do qual ele havia definido a exigência nas primeiras páginas do seu prefácio de 1961. Para ele, o escritor-ensaísta desenvolve uma interrogação

12 FOUCAULT, M. *As Palavras e as Coisas*, op. cit., p. 402.

13 *Ibidem*.

14 *Ibid*, p. 403.

15 *Ibid.*, p. 321..

16 FOUCAULT, M. *Prefácio (Folie et déraison)*. In: *Ditos e Escritos I: Problematização do sujeito: psicologia, psiquiatria e psicanálise*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1999, p. 143.

sobre as “fronteiras de nossa cultura”¹⁷, tanto sobre as divisões fundadoras quanto sobre essa inseparabilidade originária que as precede e que as torna simultaneamente possíveis e problemáticas. A leitura foucaultiana de Klossowski se desdobra, portanto, e antes de tudo, por meio do prisma propriamente nietzschiano de uma interrogação sobre as “experiências-limites do mundo ocidental”¹⁸; quer dizer, sobre os limites pelos quais o Ocidente procurou, e finalmente conseguiu, impor na história a identidade de uma cultura (cristã), em face ao debate mais primitivo de suas possibilidades trágicas. São essas as possibilidades que Foucault, como Klossowski, se esforça em explicitar...

A abordagem de Klossowski merece, desse modo, de acordo com Foucault, ser recolocada na abertura nietzschiana da *História da Loucura*. Ao mesmo tempo, essa abordagem prolonga e recoloca o gesto crítico dessa “história”, deslocando o ponto de aplicação. De fato, o ponto notável é que, na experiência de escritura e pensamento de Klossowski, a *ratio* ocidental não é mais interrogada a partir apenas da divisão da loucura e da Desrazão. Com Klossowski, é por outro viés, ainda nietzschiano, que a experiência da razão ocidental se encontra posta em questão: a saber, pelo viés da grande divisão entre as figuras maliciosas e instáveis da tentação e as do discurso da teologia, como discurso de verdade sobre o desejo, o pecado, a falta e a salvação. Poderíamos dizer então que a abordagem de Foucault e a de Klossowski fazem eco uma a outra, a partir de sua proveniência nietzschiana comum, que fixa, antes de tudo, o programa de uma análise da vontade de verdade e de seus efeitos sobre as práticas (do sujeito desejante) e os discursos (portadores da verdade do sujeito e de seu desejo).

É nessa perspectiva que Klossowski, como escreve Foucault logo no início de seu artigo de 1964, “reata com uma experiência perdida há muito tempo”¹⁹. De qual experiência se trata? Trata-se de uma experiência que, de todo modo, contorna o que nossa cultura deve ao cristianismo (a divisão essencial entre o Bem e o Mal, o Céu e o Inferno, a vida e a morte) e que procura reunir o Outro ao cristianismo, seu duplo insistente e inquietante – um duplo cujas “querelas da demonologia”²⁰ ou a proliferação dos simulacros constituem tantas possibilidades ativas e inquietantes. No fundo, uma inquietude fundamental vem minar o que “nós” (“nós”, ocidentais, marcados pela influência, ou seja, pela dominação do pensamento cristão) nos tornamos; ela vem contaminar as falsas evidências que estabelecem a dominação simbólica da ordem cultural ocidental.

Em sua leitura de Klossowski, Foucault dá conta, então, do que chama “o grande perigo das Identidades”²¹. Para Klossowski, a experiência cristã, que é herdeira do dualismo e da Gnose, mas sob a forma apaziguada e controlada de uma encenação ritualizada da tentação, não cessa de ser confrontada nas narrativas com a “teofania resplandecente dos deuses gregos” – “como se dela fosse o duplo, talvez o simulacro”²².

17 *Ibid.*, p. 142.

18 *Ibidem.*

19 FOUCAULT, M. A Prosa de Acteão. In: *Ditos e Escritos III: Estética: literatura e pintura, música e cinema*, op. cit., p. 110.

20 *Ibid.*, p. 111.

21 *Ibidem.*

22 *Ibid.*, p. 112.

Essa inversão anacrônica marca, de todo modo, o retorno do (recalcado) dionisíaco no pensamento binário da teologia cristã (Deus/Diabo, Bem/Mal). Ela reintroduz a confusão no próprio centro das divisões fundamentais do cristianismo, vindo perturbar o sentido do desejo e da falta. Os simulacros da Roma pagã só se deixam decifrar, assim, a partir da consciência cristã da falta, que literalmente assombra como se fossem o seu próprio fantasma insaciável.

Foucault procura encontrar, em sua leitura, a lógica complexa desses simulacros, compreendidos como operadores de uma transgressão, ou seja, como as manifestações da estreita relação que liga, no mesmo instante, o Limite e seu ultrapassamento, e que, como Foucault havia sugerido em 1963 a propósito de Bataille, abre para uma ilimitação do desejo e para uma despesa soberana, ambos tornados possíveis a partir do acontecimento da “morte de Deus”²³.

O efeito-Nietzsche consiste, aqui, em interrogar as construções da razão ocidental e da experiência cristã, e em fazer surgir simultaneamente o jogo de suas origens, a mobilidade de uma significação em estado nascente e as condições de seu apagamento. Trata-se, assim, antes de tudo, de confrontar a cultura europeia com sua própria alteridade, com sua própria desmedida. A lógica dos simulacros, lógica antidialética talvez, refere-se, sobretudo, desse ponto de vista, à lógica da ficção, aos subterfúgios pelos quais a linguagem encontra essa distância constitutiva entre si e as coisas, essa distância que subtrai o jogo dos signos de uma interpretação unívoca de seu sentido e dá lugar a uma operação subversiva, cujo ponto de aplicação é justamente o sentido da experiência cristã. Esse sentido é, de certo modo, levado pela proliferação tumultuosa dos simulacros, que faz comunicar, no próprio seio dessa experiência, as figuras gêmeas do Diabo e de Deus, ou ainda de Dionísio e do Crucificado. Parece, então, que o cristianismo repousa (sem dizê-lo) sobre a racionalização do uso dos signos, sobre uma rarefação do sentido e sobre uma regulação das formas de interpretação. Em suma, sobre uma nova ordem do discurso. Fazer a arqueologia da cultura ocidental significa, portanto, reinscrever esse discurso em uma história da verdade que é a história da redução sucessiva e massiva da “potência do falso” e da dimensão acontecimental do simulacro a uma lógica unívoca dos signos e do sentido a decifrar, visando estabelecer ou descobrir uma verdade originária:

[...] o simulacro não determina um sentido; ele é da ordem do aparecer na fragmentação do tempo: iluminação do Meio-dia e retorno eterno. Talvez a religião grega só conhecesse simulacros. Inicialmente, os sofistas, depois os estoicos e os epicuristas, quiseram ler esses simulacros como signos, leitura tardia em que os deuses gregos se apagaram. A exegese cristã, que é de pátria alexandrina, obteve por herança essa interpretação²⁴.

Vê-se abrir, assim, nas margens do ensaio sobre Klossowski, a perspectiva inteiramente nietzschiana de uma história dessa exegese cristã, que é, simultaneamente, a história de uma divisão (entre o verdadeiro e o falso, o bem e o mal) e a história do esquecimento da decisão que a funda. Heidegger não está tão longe daqui...

23 Sobre esse tema, ver FOUCAULT, M. Prefácio à transgressão. In: *Ditos e Escritos III: Estética: literatura e pintura, música e cinema*, op. cit.

24 FOUCAULT, M. A prosa de Acteão, op. cit., p. 115.

A infâmia e a batalha: o poder da linguagem

As *figuras literárias de Nietzsche* aparecem, em seus ditos e escritos dos anos 1960, como os efeitos em espelho de uma *figura nietzschiana da literatura*, que se desdobra até os confins da arqueologia das ciências humanas, a partir do movimento duplo de uma crítica da antropologia e de uma preocupação com a linguagem retomada no vigor do seu ser. É lógico, portanto, que Foucault pareça virar as costas à experiência literária quando, no começo do decênio seguinte, começa a visar o problema das práticas no interior das relações de poder.

Entretanto, como se sabe, graças a esse grande deslocamento teórico, o efeito-Nietzsche não se desvanece de forma alguma, mas parece, sobretudo, mudar de ponto de apoio. Quer dizer que ele não se faz mais sentir tanto a partir das experiências de uma linguagem liberada da tutela do sujeito. Contudo, opera a partir da colocação à prova desse sujeito por relações de poder que determinam o seu ser e a sua ação, e definem novas divisões entre os comportamentos individuais (normais/desviantes). A experiência-Nietzsche sobrevive, assim, ao adeus à literatura que parece provocar a nova atenção às práticas não discursivas. Para dizer de outro modo: a história da verdade vem, de agora em diante, alojar-se em uma política da verdade, para a qual a genealogia garante a implementação, seguindo as linhas negativas ou “desviantes” da loucura, do crime e da sexualidade.

Grças a essas evoluções, poder-se-ia, assim, pensar que o pensamento-experiência de Nietzsche e a experiência de pensamento oferecida pela literatura encontravam-se dissociados, e que o primeiro seguiria então um desenvolvimento autônomo. Entretanto, as coisas são mais complexas. É o que gostaria de mostrar em dois exemplos bem diferentes.

O primeiro concerne ao recurso, por Foucault, à categoria de “infâmia”, que aparece notadamente no texto-manifesto redigido em 1977 sob o título “A vida dos homens infames”. Esse texto retém particularmente a atenção na medida em que opera *simultaneamente* uma distinção clara entre o arquivo e a literatura e a análise de uma espécie de recomposição das relações entre discurso, verdade e poder, que corresponde ao que Foucault nomeia “a tendência da literatura a partir do século XVII, depois que ela começou a ser literatura no sentido moderno da palavra”²⁵. Há, *de um lado*, a ideia de que, para poder apresentar sua dimensão propriamente política, é preciso “limpar” o arquivo, quer dizer, constituí-lo fora da literatura e em uma relação estrita com o real. E há, *de outro lado*, a ideia de que a literatura pôde recolher, a partir de certo momento, a ambição de “dizer os últimos graus, e os mais sutis, do real”²⁶; portanto, de se tornar, talvez mais que todos os outros discursos, o “discurso da infâmia”²⁷. Para dizer ainda de outro modo: o adeus à Literatura, considerada como experiência pura da linguagem, justifica-se então pelas divisões que Foucault desenha e acentua nos anos 1970 entre arquivo e literatura, entre real e imaginação. Porém, o mais importante a se notar é que esse distanciamento do modelo autotético de uma literatura que estaria fadada à

25 FOUCAULT, M. *A vida dos homens infames*. In: *Ditos e escritos IV: Estratégia, Poder-Saber*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010, p. 221.

26 *Ibid.*, p. 220.

27 *Ibidem*.

repetição infinita da linguagem (é o modelo blanchotiano) leva à função genealógica de uma literatura do real e da infâmia, tal como emerge por meio do projeto de uma antologia de vidas ordinárias. Isso significa, portanto, que a infâmia representa *também* em Foucault um campo de experiências do qual a literatura pode se apropriar, ao recontar as histórias que seriam histórias de vidas minúsculas, ordinárias, histórias de existências vulneráveis, atingidas ou assombradas pelo poder.

É assim que se vê surgir, nos trabalhos de Foucault dos anos 1970, figuras “críticas” (e líricas) do sujeito. Esses sujeitos carregam nomes próprios que singularizam individualidades no campo dos discursos (Pierre Rivière, Herculine Barbin). Esses nomes próprios são também, se se quiser, “nomes de autores”, pois um e outro deixam atrás de si um texto, uma narrativa de vida, uma história que é a sua história singular: o primeiro, um memorial que é uma espécie de “processo” criminal (como “eu, Pierre Rivière”, que matei minha mãe, minha irmã e meu irmão...); a segunda, um diário íntimo em que se registram as alegrias e as dores, as dúvidas e os sofrimentos de uma jovem mulher, a quem se faz saber que sua atração por garotas deveria fazer dela um rapaz, com a conseqüente obrigação de se comportar como tal, para permanecer na norma do “verdadeiro sexo”.

Levanto a hipótese que se trata aqui de novas figuras “literárias” de Nietzsche na produção foucaultiana. Pois o que Foucault procura destacar, por meio dessas narrativas de vida, são, no sentido forte do termo, experiências (vida e linguagem confundidas) que surgem da maquinaria do poder e dos saberes como estilos de vida ligados a uma nova arte da linguagem, a uma nova poética da infâmia. Essas experiências possuem também valor “genealógico”, no sentido de que demonstram, *simultaneamente*, a construção das normas que as circundam e a possibilidade de refazer a divisão de um modo menor, deixando passar a possibilidade (crítica) de *dizer sua verdade ao poder*.

Nessa perspectiva, o “Memorial” de Pierre Rivière é bastante interessante. Ele oferece, com efeito, o testemunho direto de um desses homens obscuros que não deveria ter tido acesso a essa fala, a esse dizer-verdadeiro. Foucault se interroga claramente sobre a dimensão transgressiva dessa tomada de palavra que, de acordo com ele, contribui para colocar em xeque o poder de normalização que a produziu. Seria possível, assim, encontrar um ponto de articulação com a empreitada de dessubjetivação que forma o núcleo da experiência literária. Porém, não se trata mais, dessa vez, de ceder a fala à própria linguagem. Trata-se, sobretudo, de reconsiderar o lugar e a fala de um indivíduo assujeitado, no seio da ordem dos discursos, quando essa ordem obriga a confessar seus próprios limites ou suas próprias falhas.

O memorial de Rivière é, segundo Foucault, uma produção de “linguagem extraordinária”. E essa linguagem tem por “estranho poder [...] pegar numa armadilha toda interpretação totalizante”²⁸. O texto de Rivière é, com efeito, programado para responder às imposições da instituição e para responder à questão (judiciária e psiquiátrica) da imputabilidade do crime ao sujeito criminoso; porém, em seu fluxo verbal, torna-se incontrolável, escapa a todos os saberes e a todos os poderes, a todos os dispositivos de normalização e a essa moral de estado civil e de estado penal que o

28 FOUCAULT, M. *Eu, Pierre Rivière, que degolei minha mãe, meu irmão e minha irmã... um caso de parricídio do século XIX, apresentado por Michel Foucault*. Rio de Janeiro: Graal, 1977, p. 258.

circundam e que lhe demandam prestação de contas. Com seu memorial perturbador, Rivière “genealogiza” seu crime e produz um arquivo inédito, que se levanta à altura de um poema: é então um arquivo impraticável para o poder que o demandou, e um documento ilegível nos termos do saber que, entretanto, procura lhe impor seu desejo de verdade. *Em um sentido*, essa narrativa-poema pertence plenamente a essa “lenda de homens obscuros” que Foucault se encarregou de contar, por sua vez, na forma de uma antologia. Porém, *em outro sentido*, essa narrativa lhe escapa, pois, se o poder “incita, suscita, produz”, se ele “faz agir e falar”, parece aqui que o que é dito e escrito não se restringe aos limites do prescrito, do esperado. Pierre Rivière se torna, assim, o nome dessa insurreição do discurso ao qual se quis “fazer dizer o inconfessável” e que termina por “ocupar-se do escândalo, da transgressão e da revolta”²⁹: ou seja, da infâmia.

O projeto trazido pelo texto-manifesto de 1977 (“A vida dos homens infames”) contribui, por conseguinte, para requalificar a literatura no trabalho de Foucault. Esta não é mais o lugar de desdobramento de uma linguagem retornada a si mesma; ela designa agora (também) a possibilidade de organizar, a partir de narrativas de vida, uma genealogia das formas de dominação.

Existe, contudo, no ponto de conexão dessas duas figuras (nietzschianas) do literário (linguagem e poder), uma experiência de escritura e de pensamento original que permite mensurar a complementaridade e os níveis de integração. Essa experiência é a de um autor obscuro, Jean-Pierre Brisset, ao qual Foucault consagra, em 1970, um prefácio intitulado *Sete proposições sobre o sétimo anjo*. À primeira vista, o que chama, sobretudo, a atenção de Foucault, nas pesquisas linguísticas de Brisset (contidas em *La Grammaire Logique* ou em *La Science de Dieu...*), é o seu procedimento de reconstituição sistemática das origens da linguagem. Em certo sentido, esse procedimento retoma, em sua forma e em sua intenção, os esforços mais reconhecidos dos gramáticos clássicos. Contudo, em Brisset, essa intenção leva a um delírio total. Para Brisset, como para Nietzsche de certo modo, na origem há uma língua “em estado de jogo”, uma “linguagem em emulsão”³⁰ que entrega sua própria origem instável quando se a percorre e se a repete um pouco ao acaso, ou lhe autorizando aproximações reveladoras. A loucura de Brisset, que é também a sua genialidade, consiste em reconstituir a polifonia das origens da linguagem humana. Ele joga com a linguagem, faz desfilar o significante, deixa-o desfilar mais do que o associar a um significado fixo. Ele o deixa derivar, não a partir de uma origem, mas em rota livre. Jogo *sobre* e *com* a linguagem, portanto, para reinventar *suas* origens³¹.

Entretanto, é outro aspecto do estudo de Foucault sobre Brisset que merece ser destacado, e que permite também inscrever esse texto em outra sequência do trabalho de Foucault sobre a literatura, ao mesmo tempo em que o inscreve em outra perspectiva nietzschiana. Com Brisset, com efeito, a linguagem torna-se, de todo modo, a representação em tamanho real do Drama das origens. Trata-se de

29 *A vida dos homens infames*, op. cit., p. 221. [tradução modificada]

30 FOUCAULT, M. *Sete proposições sobre o sétimo anjo*. In: *Ditos e Escritos III: Estética: literatura e pintura, música e cinema*, op. cit.. p. 301.

31 Para uma análise mais detalhada da leitura que Foucault propõe de Brisset, veja SABOT, P. *Le langage au pouvoir. Foucault lecteur de Brisset*. *Phantasia*, n. 8, 2019. Disponível em: <https://popups.uliege.be/0774-7136/index.php?id=945>.

uma representação interminável que tem lugar, novamente, a cada vez que falamos. Brisset, então, desenha sob nossos olhos essa cena fantástica de uma fragmentação-recomposição da linguagem de todos os dias. Dessa maneira, ele não consegue apenas nos comunicar o júbilo do cientista que anuncia suas descobertas (mesmo as mais loucas). Ele inquieta também nossa relação com a linguagem.

Qual é essa inquietude? É a inquietude que brota das coisas ditas, de seu farfalhar e de seu escoamento fora de todo controle, ou ao menos fora do controle definitivo que lhe imporia uma “ordem do discurso” ou um sujeito falante. Dito de outro modo, é preciso entender aqui, ecoando essa inquietude nascida do delírio de um linguista “iluminado”, a questão com a qual se abre a lição inaugural do Collège de France: “Mas, o que há, enfim, de tão perigoso no fato de as pessoas falarem e de seus discursos proliferarem indefinidamente? Onde, afinal, está o perigo?”³².

Há sim um perigo. Ora, esse perigo é claramente identificado por Foucault nos termos que remetem à leitura que ele propõe da genealogia nietzschiana. Com efeito, as cenas de linguagem articuladas por Brisset “formam uma história”³³. Porém, essa história, essas histórias são desatadas de toda fundação originária, ou seja, da relação com uma *Ursprung* [origem] de onde surgiria o sentido primeiro das palavras e à qual se ligaria a “gênese lenta” de sua formação. Essas histórias retraçam, de maneira caótica e aberta, “como discursos tomados em cenas, em lutas, no jogo incessante dos apetites e das violências, formam pouco a pouco esse grande ruído repetitivo que é a palavra, em carne e osso”³⁴. A história, as histórias que nos conta Brisset não são, portanto, retornos à origem nem a pura e simples restituição de uma origem das línguas. Seu delírio lhe conduz a outro lugar, ou seja, à dimensão do que Foucault no mesmo momento analisa, com Nietzsche, como uma “genealogia”.

Brisset reconduz, com efeito, a própria origem à sua “proveniência” (*Herkunft*) corporal e sexual, aos debates do corpo consigo mesmo e com esse fluxo incessante das coisas ditas. Ele a reconduz também à lei de uma “emergência” (*Entstehung*) que diz “o princípio e a lei singular de uma aparição”³⁵, mas dessa espécie de aparição que é logo ameaçada de desaparecimento, pois que ela é inscrita imediatamente em uma relação de forças, em uma luta com resultado incerto. Para Foucault, em Brisset, relido por cima dos ombros de Nietzsche, é então a linguagem inteira que é o fruto e o objeto de uma luta, e de uma luta contínua. As palavras que utilizamos para designar as coisas são apenas os depósitos, os índices, os sintomas materiais e provisórios dessa luta de resultado sempre incerto.

O delírio linguístico, desde que contorne a origem das línguas, não nos dá, então, acesso à certeza do sentido e à transparência de uma representação articulada e estável. Ele nos faz entender novamente o ruído da batalha, o tumulto das origens e a violência dos confrontos que precedem as designações e a ordem do discurso. Eis como Foucault caracteriza a operação própria a Brisset:

32 FOUCAULT, M. *A ordem do discurso*. São Paulo: Loyola, 1999, p. 8.

33 *Sete proposições sobre o sétimo anjo*, op. cit., p. 305.

34 *Ibid.*, p. 306.

35 FOUCAULT, M. *Nietzsche, a genealogia e a história*. In: *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1998, p. 23. [tradução modificada]

Em torno de uma palavra qualquer de sua língua, [...] ele convoca, com grandes gritos aliterativos, outras palavras, das quais cada uma delas arrasta atrás de si *as velhas cenas imemoriais do desejo, da guerra, da selvageria, da devastação* [...]. Ele tenta restituir as palavras aos ruídos que as fizeram nascer, e *recolocar em cena os gestos, os assaltos, as violências dos quais elas constituem o brasão agora silencioso*. Devolver o *Thesaurus linguae gallicae* ao alarido primitivo; transformar novamente as palavras em teatro; recolocar os sons nessas gargantas coaxantes; misturá-las de novo a todos esses nacos de carne arrancados e devorados...³⁶

Aos júbilos inocentes das cenas de festas ou de bestiários fantásticos (os homens-sapos), vê-se então sobrepor-se a violência inesperada de cenas de guerra, que colocam a linguagem em contato com o desejo, com esses gritos e gestos primitivos pelos quais se torna um com quem fala e que toma o poder, ou o perde, na e pela palavra proferida.

A *Grammaire Logique* de Brisset, portanto, devolve o poder à linguagem (mais do que àquele que a enuncia). Porém, ao fazer isso, denuncia também a relação entre linguagem e verdade sobre a qual se fundam a ordem do discurso e a dominação (ilusória) dos sujeitos falantes sobre os enunciados. A partir do momento em que a língua se decompõe de si mesma e inicia sua própria genealogia, ela encontra essa dimensão de acontecimentalização que produz sua própria potência, mas que inquieta os que procuram garantir seu domínio sobre o discurso, para dele tirar partido. As genealogias fantásticas de Brisset acontecimentalizam a linguagem, decompondo-a para recompô-la. Porém, ela nunca se recompõe identicamente, pois essas recomposições preenchem as coisas ditas com um ruído sedimentar (o ruído da batalha), que torna doravante as palavras instáveis e arruína toda significação unívoca.

Consequentemente, a própria "origem" se entende como esse escoamento sem começo nem fim; ela é liberada do sentido (único) que poderia reivindicar se sua etimologia não tivesse revelado seu perturbador parentesco com a imaginação (segundo Brisset, origem e imaginação tem a mesma etimologia!) e também com as potências bestiais do desejo sexual. Brisset, lido por Foucault, é esse louco de linguagem que restitui a linguagem à materialidade de uma coisa dita, mas que reinscreve igualmente essa materialidade na dimensão de uma história movimentada, uma história magnetizada pelos jogos do poder e do desejo.

Após esse percurso de tantos textos, o que concluir?

Primeiramente, que as figuras literárias de Nietzsche não se reduzem a algumas temáticas identificáveis, que permitiriam dar conta do desenvolvimento de uma certa literatura (como o tema arqueológico da morte do homem ou o diagnóstico crítico da civilização ocidental). Essas figuras são, antes de tudo, *operatórias*, o que significa que elas esboçam um certo regime de experiência da escritura, da linguagem, do sujeito.

Em seguida, é notável que a inflexão dada por Foucault a seu próprio trabalho a partir dos anos 1970 não marca tanto o fim do interesse pela literatura, mas sim a requalificação desse interesse e da própria literatura. É, então, outra figura nietzschiana da literatura (ou da escritura) que emerge: não mais aquela que desenha, nos confins

36 Sete proposições sobre o sétimo anjo, op. cit., p. 308.

de nossa cultura e a partir das potências infinitas da linguagem, uma alternativa ao saber antropológico; mas a que, a partir dessa própria cultura e das lógicas discursivas da dominação que a moldam, amplia seus limites, repete sua origem e inquieta sua legitimidade.

Parece, então, que o interesse contínuo de Foucault pelo pensamento-experiência de Nietzsche permite fazer a conexão entre esses usos. Permite, sobretudo, mensurar o que o interesse de Foucault por essas diferentes formas de escritura e por esses diferentes usos da linguagem devem à exigência nietzschiana de uma crítica das evidências e de uma experimentação dos possíveis, para além do racional, para além do necessário, para inventar novas formas de vida e preparar incansavelmente futuras metamorfoses.

Revisão técnica: Carlos Eduardo Ribeiro.