

O arqueólogo do saber é um leitor de Nietzsche? Nietzsche como enunciado

Carlos Eduardo Ribeiro*

Resumo: Assumindo como referência geral alguns aspectos da “leitura” que Foucault faz de Nietzsche durante a fase arqueológica do seu pensamento, investigamos a função que as noções de modernidade, interpretação e história desempenham nesse contexto. Procuramos conduzir a análise de modo a mostrar que, se há uma “leitura” do arqueólogo do saber do pensamento de Nietzsche, ela está atrelada ao intento de fazer deste nome um *enunciado* para experimentar a história.

Palavras-chave: Foucault – interpretação – modernidade – arqueologia - enunciado

Nietzsche-enunciado

É sempre um imenso desafio explicar um percurso intelectual complexo como o de Foucault, partindo da suposta leitura ou do uso que fez de outros autores para refletir sobre seus objetos, para reconstituir seus projetos ou programas de estudo. Procedimentos comuns do comentário especializado, as aproximações, as filiações, as heranças possíveis, os desvios propositais multiplicam-se, caso nos coloquemos a inquirir que espécie de vínculo liga dois pensadores. O desafio reside, sobretudo, na tentativa de tomarmos um pensamento pelo outro, de darmos a um o solo teórico de que o outro precisava, de fazermos deste um bom ou mau leitor daquele outro. Em suma, uma complexidade de interligações – portadora de

* Professor da Universidade Federal de São Paulo (UNIFESP), Campus Diadema, São Paulo, Brasil. E-mail: ceribeiro@unifesp.br.

descontinuidades ou reformulações conceituais clandestinas— que podem ser facilmente negligenciadas em categorias totalizantes como a de influência, leitura, espírito da época, entre outras.

Tais categorias, entretanto, não podem ser deixadas de lado, alegando-se sua simples ineficácia. O alcance delas é aquele da designação, a indicação de um sentido que parte da associação de elementos do mundo extralinguístico a um signo linguístico. Sob o nome de arqueologia do saber, Foucault praticou distintas histórias dos discursos com as quais se recusava, justamente, a realizar uma história significativa.

Marcando sua originalidade, Foucault propõe-se a fazer, na aurora de seu pensar, uma arqueologia do *saber*, conceito operatório que deriva da tradição da epistemologia histórica francesa, cuja inspiração direta veio a Foucault pelas mãos de G. Canguilhem.¹ A categoria foucaultiana do saber identifica-se com a análise de diferentes práticas discursivas: ele é uma pergunta sobre as condições de existência de um enunciado, sobre suas regras de formação que acontecem como discursos. A arqueologia é, assim, tanto a possibilidade de uma história dos discursos quanto uma crítica da ideia de racionalidade: por um lado, descreve práticas discursivas e a instauração de alguma positividade sempre submetida a regularidades e modificações; por outro, ela destitui os discursos da autolegitimação por meio de normas internas, procedimento bem próprio do discurso científico e, sem dúvida, determinante de sua história tradicional. O que é, por exemplo, uma história da loucura da perspectiva arqueológica? É a arqueologia desse saber, é uma descrição de como a *desrazão* se desenvolveu em *loucura* sob distintas práticas discursivas, do século XVI ao surgimento da psiquiatria moderna. Naquele longo período, a história da loucura é o que foi

¹ Cf. CANGUILHEM, G. Mort de l'homme ou épuisement du cogito? *Critique*. Paris: Éditions de Minuit, t. 24, n. 242, p. 599-618, juillet 1967. MACHADO, R. *Ciência e saber: a trajetória da arqueologia de Foucault*. Rio de Janeiro, RJ: Graal, 1981.

efetivamente dito sobre o louco e a loucura, um dizer que culminaria no grande objeto da própria piscopatologia, a doença mental.

O núcleo desse tipo de história é definido como enunciado:

A análise enunciativa é, pois, uma análise histórica, mas que se mantém fora de qualquer interpretação: às coisas ditas, não se pergunta o que escondem, o que nelas estava dito e o não-dito que involuntariamente recobrem, a abundância de pensamentos, imagens ou fantasmas que as habitam; mas, ao contrário, de que modo existem, o que significa para elas o fato de se terem manifestado, de terem deixado rastros e, talvez, de permanecerem para uma reutilização eventual; o que é para elas o fato de terem aparecido - e nenhuma outra em seu lugar. Desse ponto de vista, não se reconhece nenhum enunciado latente: pois aquilo a que nos dirigimos está na evidência da linguagem efetiva ².

Situado no campo de uma história dos discursos, o que seria ler um autor para o arqueólogo do saber? Ou, como é nossa direção, o que é para Foucault ler Nietzsche, em particular? É bem certo que para responder a essas questões precisaríamos desenvolver toda a fundamentação da teoria do discurso posta em *A arqueologia do saber* (1969). Para nossos fins, basta que retomemos as quatro prescrições necessárias da arqueologia do saber. O saber deve buscar a especificação de um domínio de verdade (científica ou não): domínio constituído por diversificados objetos que assumirão tal *status* de veracidade. Em conjunto desse domínio, o saber precisa determinar *a posição de um sujeito* para que se perceba, unicamente, de quais objetos ele se ocupa em seu discurso e o que o constitui nessa função. O saber movimenta ainda um *campo de coordenação e subordinação de enunciados* pelo qual os conceitos desfilam suas mutações, isto é, é um campo no qual os enunciados realizam a

2 FOUCAULT, M. *A arqueologia do saber*. Tradução de Luiz Felipe Baeta Neves. 6. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002, p. 124.

apropriação dos conceitos. Por fim, o saber não pode operar sem uma relação com uma prática discursiva definida. Ele opera por uma articulação num conjunto de práticas oferecidas pelos discursos: são as possibilidades de utilização e apropriação que o saber retém.

É em *A arqueologia do saber* que essas prescrições encontram-se desdobradas em alguns conjuntos de conceitos e visam, outrossim, a definir um tipo de análise que se livre da antropologia e do humanismo. Por isso, para o sujeito ser reconhecido, a segunda prescrição é a que mais nos interessa: sujeito-posição *do que fala*, sujeito-posição dos *objetos* falados, sujeito-posição da *função* que o determina.³ O arqueólogo pergunta-se: “qual é o *status* dos indivíduos que têm - e apenas eles - o direito regulamentar ou tradicional, juridicamente definido ou espontaneamente aceito, de proferir semelhante discurso?”⁴ Os enunciados não se referem a “uma subjetividade soberana”, mas devem, antes, buscar “nas diferentes formas da subjetividade que fala efeitos próprios do campo enunciativo”⁵. São as chamadas *modalidades enunciativas* que formam *tipos enunciativos*. Descartam-se neles o *sujeito cognoscente* e a *individualidade psicológica* em favor de um novo status do sujeito a cada tipo enunciativo: a arqueologia de sua complexa posição.

Nietzsche é um daqueles nomes que será convocado durante toda a produção intelectual de Foucault. É forçoso aqui deixar ao leitor do filósofo alemão que avalie, em sua exegese atenta, os acertos e os tráficos conceituais foucaultianos. Gostaríamos de desenvolver outro aspecto. É bem verdade que Foucault, sobretudo a partir da publicação do conhecido trabalho *Nietzsche, a genealogia, a história* (1971), explicita a utilização de conceitos nietzschianos em seus trabalhos, sendo o procedimento genealógico

3 O leitor consentirá na impossibilidade de avaliarmos o nítido kantismo de Foucault nessa noção de *posição*. Vide HAN (1998).

4 FOUCAULT, M. *A arqueologia do saber*. Trad. Luiz Felipe Baeta Neves. 6. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002, p. 56.

5 *Ibidem*, p. 138.

o mais evidente deles. Até mesmo poderíamos dizer que no caso do referido artigo, Foucault aproxima-se muito de uma exegese conceitual e que teria praticado, *estritamente*, uma leitura do pensamento nietzschiano. Contudo, e especialmente durante a fase da arqueologia do saber (1961-1970), à qual limitamos a presente análise, Nietzsche não é apenas um autor lido e presente na realização de histórias dos discursos, ele é pressuposto dessas histórias como condição de existência para a própria arqueologia desenvolver-se em aspectos essenciais.

Parece-nos haver fortes motivos para lançar a hipótese de que o nome de Nietzsche preenche, no desenvolvimento de alguns temas foucaultianos, a condição de um enunciado. Em outros termos, Nietzsche está para Foucault na condição de um enunciado convocado exatamente como tal conceito, isto é, como “essa singularidade que as faz (as coisas) existirem, as oferece à observação, à leitura, a uma reativação eventual, a mil usos ou transformações possíveis, entre outras coisas, mas não como as outras coisas”.⁶

Um Nietzsche à fenomenologia

Um exemplo inicial dessa posição aparece logo no Prefácio da *História da loucura* (1961). Foucault antevia outras histórias arqueológicas que poderiam ser feitas. Elas se desenvolveriam sob o sol nietzschiano: “o estudo que vamos ler” diz Foucault “não seria senão o primeiro, e o mais fácil, sem dúvida, desta longa pesquisa que, *sob o sol da grande pesquisa nietzschiana* gostaria de confrontar as dialéticas da história com as estruturas imóveis do trágico”⁷. Possivelmente, Foucault considerasse com a expressão “sol da grande pesquisa” o diagnóstico nietzschiano sobre o meio-dia da

6 *Ibidem*, p. 124.

7 FOUCAULT, M. Préface. *Dits et écrits I – 1954-1975*. Paris: Gallimard, 2001, p. 190.

humanidade com o qual o filósofo alemão caracterizava seu pensamento como *o ponto alto da humanidade* e anunciava o crepúsculo dos ideais ascéticos e de seus ídolos (GM/GM dissertação II, 24, KSA 5.336), Nietzsche prenunciava o homem do futuro, isto é, o fim dos ideais de humanidade, os quais se dedicara a destituir pela crítica do valor dos valores.

Foucault estaria, porventura, lançando-se, desde sua *História da loucura*, a um projeto de destituição de valores eternos, ao pretender um tipo de história que interligasse as dialéticas da história – suas narrativas sempre repostas – e as estruturas imóveis do trágico – seus desvelamentos em discursos que tornam possível explicar a confrontação incessante entre elas? Leiamos:

No centro destas experiências-limites do mundo ocidental explode, bem compreendido, aquela do trágico mesmo – Nietzsche mostrando que a estrutura trágica, a partir da qual se faz a história do mundo ocidental, não é outra coisa que a recusa, o esquecimento e a recaída silenciosa da tragédia. Em torno disto, que é central, já que liga o trágico à dialética da história na recusa mesma da tragédia pela história, igualmente outras experiências gravitam. Cada uma, nas fronteiras de nossa cultura traça um limite que significa, ao mesmo tempo, uma partilha originária.⁸

O que Foucault chama de trágico nessa introdução? Aparentemente, com a noção do trágico, embora não definida, trata-se de enfrentar a questão de como um discurso *começa*, isto é, no caso do livro em questão, de que modo as partilhas entre razão e desrazão estruturam-se a ponto de se oferecerem na positividade científica como discurso psiquiátrico. Segundo Foucault, a loucura ocupara, no espírito do tempo renascentista, o lugar do fascínio enquanto experimentação do desatino, cedendo lugar, na Idade Clássica,

⁸ *Ibidem*, grifo nosso.

à experiência crítica da loucura, experiência notadamente da linguagem. As referências a Nietzsche ao longo de *História da loucura* serão muitas, mas notaremos que prevalece a ideia de que o filósofo representa uma espécie de “latência” dessa consciência trágica da loucura:

No entanto, a crítica de Nietzsche, todos os grandes valores investidos na partilha dos asilos e a grande procura que Artaud, após Nerval, efetuou implacavelmente em si mesmo, *são suficientes testemunhos de que todas as outras formas de consciência de loucura ainda vivem no âmago de nossa cultura*. O fato de só poderem receber uma formulação lírica não prova que estão perecendo, nem que prolongam, apesar de tudo, uma existência que o saber recusou há muito tempo, mas que, mantidas (todas essas formas de consciência) nas trevas, *elas vicejam nas formas mais livres e mais originárias da linguagem*.⁹

Trata-se do tema da originalidade do discurso. Nos primeiros trabalhos de Foucault, inclusive em *História da loucura*, há fortes indícios da aproximação do pensamento de Heidegger e Merleau-Ponty. Foucault assistiu às conferências do autor de *Fenomenologia da percepção*, bem como “apresentou, favoravelmente, a hermenêutica ontológica de Heidegger, em seu primeiro trabalho publicado, uma longa introdução a um ensaio do psicanalista heideggeriano, Ludwig Binswanger”.¹⁰ Pierre Macherey desenvolve a ideia quando afirma que a crítica ao saber positivo da doença mental, já nos trabalhos de Foucault dos anos 1950, teria sido a história que aconteceu à loucura, portanto, a história da ocultação

9 FOUCAULT, M. *História da loucura na Idade Clássica*. Trad. José Teixeira Coelho Neto. 8. ed. São Paulo: Perspectiva, 2005, p. 171.

10 DREYFUS, H. L.; RABINOW, P. *Michel Foucault: uma trajetória filosófica – para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Trad. Vera Porto Carrero. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

de uma ausência. Sobre as investigações de Foucault dos anos de 1960, declara ele:

Nelas se esboça uma interpretação da história como processo de ocultação da verdade, cuja inspiração é evidentemente heideggeriana: se não existe verdade psicológica da loucura – *o homo psychologicus* não passando de uma invenção tardia de nossa cultura – é porque a própria loucura, em sua verdade essencial e intemporal, rasga a história com seus relâmpagos que, embora intermitentes (Hölderlin, Nietzsche, Artaud), não deixam de ser os sinais indiscutíveis de sua inalterável permanência¹¹.

É bem provável que ao intentar, ao modo de Nietzsche, uma história da verdade, só que no interior dos discursos das ciências, o jovem Foucault tenha assumido, como diz René Major, uma concepção da verdade similar a de Heidegger e a de Lacan, com “uma estrutura de *velamento-desvelamento* de uma falta que, para a loucura, diz a verdade que a razão oculta de si mesma [...]”¹². Isso se mostra evidente na ideia de uma recaída nas estruturas do trágico, como mote pelo qual a história poderia *ser feita* e como ponto de emersão de uma partilha originária de um discurso. Confirmamos isso quando Foucault, mais tarde, substituiu o prefácio fenomenológico de *História da loucura* por um prefácio ao estilo nietzschiano da subjeção, na segunda edição do escrito em 1972. Em *A arqueologia do saber*, por fim, faz a *mea culpa* explícita: ao procurar uma teoria geral para suas histórias arqueológicas, ele considera que *História da loucura* padecia de uma indefinição problemática em relação à noção de “experiência”, já que levava o leitor a conjecturar – erroneamente – sobre o anonimato de um sujeito geral da história.

11 MACHEREY, Pierre. Nas origens da História da loucura. In: RIBEIRO, Renato Janine (org.). *Recordar Foucault*. São Paulo: Brasiliense, 1985, p. 70.

12 MAJOR, RENÉ. Crises da razão, crises de loucura, ou a 'loucura' de Foucault. In: *Foucault – Leituras da História da Loucura*. São Paulo: Relume-Dumara, 1994, p. 51).

Talvez sejamos forçados a lembrar que Nietzsche empreendeu em seu primeiro livro, *O Nascimento da Tragédia*, aquilo mesmo que pretendeu Foucault com sua história da loucura. A ideia de um luta ou contraste entre o apolíneo e o dionisíaco que, em permanente oposição, fazem nascer o trágico, depende de um fundamento ou de um começo (O Uno- primordial), espécie de condição caótica prévia ao *cosmos* e à individuação.

Mas caminhar por aí não nos ajudaria a compreender a leitura foucaultiana. Nietzsche é, na realidade, um enunciado para Foucault porque está situado no momento fenomenológico do arqueólogo do saber. Nietzsche é identificado à possibilidade de crítica advinda de um experiência profunda, de um trágico latente em que a loucura liga-se a um permanente processo de desvelamento. Ainda que Foucault mais tarde reveja essas noções demasiadamente ligadas à fenomenologia, elas foram importantes para consolidar um novo campo de trabalho – uma história dos discursos da loucura e, no limite, do próprio poder psiquiátrico – em que o referencial nietzschiano do trágico foi condição de uma exploração que acompanharia toda vida do pensador francês. Esse Nietzsche à fenomenologia garantiria como instrumental uma renovação na compreensão loucura em que a reestruturação na consciência médica moderna se explicita pela tragicidade latente da insanidade.

Num outro importante momento, Nietzsche novamente surge como condição discursiva para Foucault praticar suas histórias. Nas noções de modernidade e interpretação, desenvolvido no final de *As palavras as coisas* (1966) e em estreita relação com a conferência *Nietzsche, Freud, Marx* (1964).

Nietzsche, filósofo da modernidade. A epistémê moderna

É de fundamental importância alguns dados sobre o que Foucault entende por modernidade para chegarmos ao Nietzsche-enunciado que, como se verá, está a constituir uma Idade da

Interpretação. O que é a modernidade? É o *advento do homem* como categoria epistemológica. A *nossa* Modernidade caracteriza-se por um *fim*: o fim da relação ingênua entre as coisas e as palavras. Ela se dá com um *fim* porque o mesmo homem coloca-se como o grau zero da história, inaugurador da Idade da Interpretação e detentor de uma soberania epistemológica. Ela é *nossa* porque o homem é o termo temporal contrário à natureza das coisas *expressas* nas palavras. Mas tomemos cuidado: quem é o *homem* que rigorosamente realiza por si a modernidade?

A *epistémê* moderna, matriz de reconhecimento dos saberes dessa época, não se confunde com a ideia de que o homem, a partir do século XIX, tenha-se tornado simplesmente objeto do conhecimento sobre si, ou seja, o *seu* próprio objeto. Na verdade, Foucault esclarece algumas vezes que seu empenho não está ligado ao momento em que se almejou aplicar métodos objetivos ao estudo do homem. O *advento do homem*, diferentemente, é uma estagnação dos desdobramentos em quadro da representação clássica. Estagnação da representação que se cristaliza na figura plena de uma autoridade que, epistemologicamente, a si mesma se abona como sujeito que conhece, e que conhece porque se vê como fundamento último da descrição de todos os seres. Trata-se da verdadeira emersão da subjetividade: “[...] uma *consciência epistemológica do homem como tal*”¹³.

O homem não é, portanto, uma figura ou uma busca que nos veio desde o pensamento de Sócrates, mas uma disposição recente no saber, constituída só no começo do século XIX. Ela é resultado de um uma reflexão mista, que confere valor transcendental a certos conteúdos empíricos (viver, falar, trabalhar). Tais conteúdos são organizados, segundo o que Foucault desenvolve em *As palavras e as coisas*, como uma *presunção transcendental*, assim como uma

13 FOUCAULT, M. *As palavras e as coisas*. Trad. Salma Tannus Muchail. 8. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999, p. 425.

função transcendental que se faz ativa para cobrir toda a empiricidade. Diferentemente, na Idade Clássica, “o papel do homem era esclarecer a ordem do mundo [...]. A função do pensador era fazer uma descrição artificial da ordem que já estava aí. Ele não criou o mundo, nem sequer as representações. O que ele fez foi construir uma linguagem artificial que lhes deu sentido”¹⁴.

Na modernidade, o homem é, portanto, sua invenção. Autonomia epistemológica que lida com uma complexa coincidência. O homem é tomado *como* princípio soberano das leis que regem a vida, a produção e a linguagem e *como* quem fala, *como* quem reside entre os animais e *como* aquele a quem se designa *o princípio e o meio da produção* ¹⁵. A *epistémê* moderna, segundo Foucault, opera essa duplicidade complexa que faz o empírico funcionar como transcendental: as novas empiricidades do trabalho (economia), da vida (biologia) e da linguagem (filologia), funcionam conforme a operação típica da Modernidade, *o aparecimento ambíguo do homem que é objeto finito do saber e sujeito finito do conhecimento*. Nietzsche não é, como veremos, só um representante dessa nova matriz de pensamento. Ele é a condição desse discurso que justamente permitiu a dupla finitude do homem.

Modernidade e interpretação

Se a modernidade para Foucault começa com essa disposição que faz do homem um criador de uma ordem humanamente epistemológica, ela também é a Idade da *multiplicação dos signos*. Afinal, segundo Dreyfus e Rabinow (1995), *é o homem que se coloca como*

14 DREYFUS, H. L.; RABINOW, P. *Michel Foucault: Uma trajetória filosófica – para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Trad. Vera Porto Carrero. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995, p. 22.

15 FOUCAULT, M. *As palavras e as coisas*. Trad. Salma Tannus Muchail. 8. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999, p. 430.

a categoria de *duplicação primordial*, não na condição de criador de sentidos, mas de intérprete de suas operações possíveis.¹⁶ Há quatro operações ontológicas da modernidade do homem que seguem esta duplicação: “[...] o liame das *positividades com a finitude*, a *reduplicação do empírico no transcendental*, a relação perpétua do *cogito com o impensado*, o *distanciamento e o retorno da origem*”¹⁷.

Naturalmente, não podemos aprofundar esta análise. Parece-nos, entretanto, interessante mostrar que, em certo sentido, Nietzsche é o grande filósofo da modernidade, não pelas ideias que veiculou em suas obras, mas pelas possibilidades que essas ideias abriram ao pensamento filosófico no contexto do *advento do homem*. Quem deseja entender que espécie de leitura Foucault faz do pensamento de Nietzsche precisa investigar por que este, no sentido foucaultiano, é um filósofo da modernidade.

Nietzsche é um filósofo da modernidade porque, sobretudo, “é sintoma de uma dissociação se efetuando entre o *homem* e a *linguagem*, diferenciação sentida, de modo vivo e diferente, no século XIX”.¹⁸ Para a arqueologia das ciências humanas, Nietzsche é deflagrador da modernidade, uma vez que foi seu pensar que colocou e experimentou o desnudar radical da metafísica como ligada àqueles que detinham, em definitivo, o direito à palavra. Assim, a própria filosofia convertia-se na “dupla linguagem que carrega em si mesma uma palavra e seu princípio de decifração”. Marietti, por exemplo, entende isso como um novo lugar da palavra filosófica, como “nascimento e fonte” da transgressão. “A genealogia da moral” propõe “comenta esta transgressão de *dizer* o que há por trás dos pretendidos

16 DREYFUS, H. L.; RABINOW, P. *Michel Foucault: Uma trajetória filosófica – para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Trad. Vera Porto Carrero. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995

17 FOUCAULT, M. *As palavras e as coisas*. Trad. Salma Tannus Muchail. 8. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999, p. 463.

18 MARIETTI, ANGÈLE K. *Michel Foucault: archéologie ET généalogie*. Paris: Librairie Générale Française, 1985, p.18.

valores de justiça, de erro, de dever, de consciência moral. [...]. A “loucura filosófica” é, assim, o abandono da metafísica [...].¹⁹

De fato, Foucault, refere-se diretamente ao filósofo alemão quando avalia como as questões da linguagem só *entraram* no pensamento a partir do século XIX. Nietzsche representa o pioneirismo da modernidade ao assumir a decifração dos signos como tarefa filosófica em razão da filologia que praticava: “[...] Nietzsche mantinha até o fim a interrogação sobre aquele que fala, com o risco de fazer afinal a irrupção de si próprio no interior desse questionamento para fundá-lo em si mesmo, sujeito falante e interrogante: *Ecce homo*”²⁰. E ainda, confirma Foucault, esta tarefa é uma suspeita sempre recolocada de quem interpreta. Diz ele:

[...] não se tratava de saber o que eram em si mesmos o bem e o mal, mas quem era designado, ou antes, *quem falava*, quando, para designar-se a si próprio se dizia *Agathós*, e *Deilós* para designar os outros. Pois é aí, naquele que *mantém* o discurso e mais profundamente *detém* a palavra, que a linguagem inteira se reúne. A esta questão nietzschiana: quem fala?²¹

Em *Nietzsche, Freud e Marx* é o mesmo objetivo que persegue para dar ao pensamento de Nietzsche o caráter de uma crítica filológica realizada no campo da filosofia. À época da operação do duplo empírico-transcendental, Nietzsche, Freud e Marx despontam como os fundadores de uma nova possibilidade de hermenêutica que, em *As palavras e as coisas*, Foucault defendia, no nome de Nietzsche, como fruto da própria operação de descentramento da linguagem. Nessa conferência, Foucault continua o apontamento

19 MARIETTI, ANGÈLE K. *Michel Foucault: archéologie et généalogie*. Paris: Librairie Générale Française, 1985.p 100-101.

20 FOUCAULT, M. *As palavras e as coisas*. Trad. Salma Tannus Muchail. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999, p. 421.

21 *Ibidem*, p. 420-421.

feito, estendendo o argumento, o quanto possível, aos outros dois filósofos. Como a possibilidade infinita de interpretar os signos, a interpretação teria sido permitida no século XIX. Com tais pensadores ocorreu uma mutação hermenêutica que é o reescalonamento dos signos num novo espaço: “os signos se escalonaram em um espaço muito mais diferenciado, segundo uma dimensão que poderíamos chamar de profundidade na condição de não entendê-la como interioridade, mas ao contrário, de exterioridade”²²

A dimensão da exterioridade dos signos, no caso de Nietzsche, mostra-se na crítica à profundidade ideal dos valores e sentidos civilizatórios, outro modo de dizer como este filósofo faz sua crítica à noção de verdade. Como vontade de verdade, essa nova dimensão na qual se encontram os signos desvela um jogo pelo qual, de um lado, o filósofo é o intérprete que percorre os signos para denunciá-los e, de outro, é o movimento mesmo de descida por essa linha até o subterrâneo do que dizem os signos. Eis a própria *interpretação*.

Nítido exemplo dessa descida em Nietzsche é sua análise da chamada pré-história da moral da humanidade. O bem e o mal de uma ação eram atribuídos somente às consequências dessa ação na pré-história da moral: “o valor ou não-valor de uma ação era deduzido de suas consequências” (JGB/BM 32, KSA 5.50). O fracasso ou sucesso de uma ação: apenas retroativamente é que eles eram colocados como uma valoração propriamente. Pouco a pouco, a humanidade atinge a era moral, em que o valor de uma ação passou, então, a ser determinado pela procedência desta ação. Segundo o filósofo alemão, foi um lento e gradual refinamento de “olhar e de medida” pelo qual se deu, de modo inconsciente, a preeminência dos valores aristocráticos, cuja crença fundamental se assentava especialmente na procedência da ação. Isso inauguraria para Nietzsche o período moral da humanidade, em que “se fez a primeira

22 FOUCAULT, M. Nietzsche, Freud et Marx. *Dits et écrits I – 1954-1975*. Paris: Gallimard, 2001, p. 596.

tentativa de autoconhecimento. Em vez das consequências, a procedência: que inversão de perspectiva!” (JGB/BM 32, KSA 5.50). Nesse caso, a procedência preparava um estreitamento na avaliação: “uma singular estreiteza de interpretação (*Interpretation*) tornou-se dominante: a procedência de uma ação foi interpretada, no sentido *mais determinado*, como procedência a partir de uma intenção” (JGB/BM 32, KSA 5.50-51). Resultado: o absoluto estreitamento do valor de uma ação, o acordo tácito de que o valor reside apenas na intenção. A interpretação da moral das intenções toma o valor na suposta intenção de uma ação. Assim ela eleva o valor de uma ação à condição de infalibilidade.

Analisa Foucault: “o movimento de interpretação é, ao contrário, aquele do desaprumo, de um desaprumo cada vez mais acentuado, que deixa sempre sobre ele a profundidade estender-se de modo mais visível; e a profundidade é agora restituída como segredo absolutamente superficial [...]”²³. Como não reconhecer nessas palavras a definição de vontade de verdade, a ideia de uma ignorância fundamental, formadora da verdade da ciência? “E foi apenas sobre essa base de ignorância, agora firme e granítica” avalia Nietzsche “que a ciência pôde assentar até o momento a vontade de saber sobre a base de uma vontade bem mais forte, a vontade de não-saber, de incerteza de inverdade! Não como seu oposto, mas como – seu refinamento!” (JGB/BM 24, KSA 5.41).

A interpretação entendida como a orientação ao infinito de busca por uma origem sem positividade é o que já a analítica da finitude apontava como um modo de ser do homem moderno. Nas hermenêuticas da modernidade, esse modo é redefinido como a “tarefa infinita” de interpretar. O retorno e o recuo da origem que caracterizam a dimensão de *erosão temporal* do ser do homem são

23 *Ibidem*, p. 596.

traduzidos por Foucault como o *inacabado da interpretação*. Nessa medida, a filosofia de Nietzsche é “uma espécie de filologia sempre em suspenso”²⁴ que jamais se fixaria.

Em suma, vemos, nessas análises, o arqueólogo tomando Nietzsche como enunciado, a fim de descrever arqueologicamente a singularidade da modernidade. Movimento certamente autorreferido, já que na extremidade de todo interpretar, encontramos o homem que, por sua vez, é condição para a interpretação. Tudo se passa como se pudéssemos reconduzir a *epistémê* moderna – a arqueologia do homem como norma de si, esta forma tão singular propor a história das ciências humanas - ao *Ecce Homo* nietzschiano – esta condição geral e possível que está, no fundo, associada à pergunta mais superveniente que Foucault conhece: *quem fala?*

Nisto vale fazer referência ao que dizia próprio filósofo alemão. Em várias passagens, notadamente nos fragmentos póstumos dos anos 80, Nietzsche oferece-nos a ideia de interpretação como um processo inscrito no próprio mundo, ele mesmo desprovido de uma interpretação em si. O mundo como interpretável de múltiplas maneiras está desprovido de um única *sentido*. (Nachlass/FP 1885-1887, 7 [60] KSA, 12.315). Malgrado a infinidade de sentidos que esse mundo comporta, é possível compreender que sua constituição dá-se na medida em que o homem se põe na atividade interpretativa. Encontramos esta formulação na ideia nietzschiana de interpretação expressa no seguinte fragmento póstumo:

Que o *valor* do mundo está em nossa interpretação (que são possíveis talvez em algum lugar ainda outras interpretações além das simplesmente humanas), que as interpretações até agora existentes são avaliações perspectivas por meio das quais nós nos conservamos na vida, ou seja, na vontade de potência, de crescimento da potência, que cada elevação do homem traz consigo a superação de interpretações mais estreitas, que

24 *Ibidem*, p. 598.

todo o fortalecimento alcançado e todo alargamento de potência abre novas perspectivas e faz crer em horizontes novos – é isto que percorre meus escritos. (Nachlass/FP, 1885-1887, 2 [108] KSA, 12.114).

À medida que os valores foram perspectivados pela genealogia, remetendo-nos à possibilidade de distintas formas de valoração, é possível chegarmos a esta ideia tão cara a Nietzsche: que todo valor é revelado necessariamente em um dado interpretar. Acreditamos que o alerta central do fragmento citado é para que, em primeiro lugar, reconheçamos que as interpretações existentes no mundo destinaram-se à permanência do homem na vida, sob diferentes avaliações e perspectivas. Na vida, o homem permaneceria como um caso em que o valor do mundo é precisamente sua interpretação. A apreciação de valores é o traço distintivo da perspectiva humana como tal.

Como observa o filósofo no *Crepúsculo dos Ídolos*, há um elo necessário e preciso entre vida e valor. Se a interpretação religiosa do existir deflagra uma insurreição contra os instintos vitais, também é necessário reconhecer que esse atentado contra a vida fora algo “inútil, aparente, absurdo, mentiroso (...)” (GD/CI 5, Moral como contranatureza, KSA 6.86). Para condenar a vida, pensa Nietzsche, seria preciso conhecer o seu âmbito inteiro. Só assim o homem tocaria no *problema do valor da vida*, coisa que lhe é vedada só pelo fato de estar ele na vida como parte interessada, como parte que *tem de* valorar: “A vida valora através de nós quando instituímos valores” (GD/CI 5, Moral como contranatureza, KSA 6.86). Com a conhecida declaração, o filósofo não pretende que a vida valora por si, mas que o homem se ponha sob a ótica da vida. Isso o obriga a criar valores continuamente.

Tenhamos em conta que interessante encontro entre a arqueologia das ciências humanas e genealogia da moral nietzschiana: o cerne desse perspectivismo nietzschiano nascido da necessidade de permanência na vida é justamente o que determina o homem em sua finitude. Como um eterno tornar-se falso em que regras já

são conhecidas, o homem desloca os seus modos de apreciação da vida. Na segunda parte daquele citado fragmento, Nietzsche acrescenta essa análise:

O mundo, que em algo nos importa, é falso, ou seja, não é nenhum fato, mas uma composição (*Ausdichtung*) e arredondamento (*Rundung*) sobre uma magra soma de observações. O mundo está “em fluxo”, como algo que vem a ser, como uma falsidade que novamente e sempre se desloca, que jamais se aproxima da verdade – pois não há nenhuma “verdade” (Nachlass/FP 1885-1887, 2 [108], KSA 12.114).

O mundo que ao homem importa é deslocamento de uma magra soma de observações, se quisermos, de imposições de sistemas de regras. Por isso, é vazio, falso, ou melhor, continuamente nascido da tarefa de interpretar os signos, em si mesmos sem um sentido original, mas de proveniência diversa. Percebe-se por aqui que se a inspiração do trágico respondia em Foucault a certa apreensão fenomenológica de Nietzsche, vemos nas ideias de modernidade e interpretação o quanto a analítica da finitude e toda arqueologia foucaultiana são devedoras de Nietzsche como seu grande enunciado, como sua grande condição de existência.

A arqueologia como interpretação

É bem provável que saíamos decepcionados dessas leituras que Foucault faz de Nietzsche, se delas esperamos algo como uma leitura *a respeito* do que escreveu o filósofo. Maior decepção ainda se nos déssemos conta de como Foucault é apressado em demasia ao tratar de noções nietzschianas tão complexas como a morte de Deus, o além-do-homem e o eterno retorno. Além de serem sintomas da dissociação homem e linguagem, para Foucault elas carregariam em si o germe do desaparecimento do homem como eixo de todas as coisas.

A evidência de que sem o homem, o mundo, o pensamento e a verdade não existem, cai por terra na Idade moderna. A *morte de Deus* é, assim, rapidamente associada por Foucault à morte do homem que tenderá, diz ele, a substituir os *ideais de humanidade* pelo *além-do-homem*. Essa substituição viria expressa numa filosofia do *Retorno* “queria dizer que o homem, já desde muito tempo, havia desaparecido e não cessava de desaparecer”, cuja referência última seria o próprio *niilismo* já que “nosso pensamento moderno do homem, nossa solicitude para com ele, nosso humanismo dormiam serenamente sobre sua retumbante inexistência”²⁵. Morte de Deus, ideais de humanidade, além-do-homem, filosofia do Retorno, niilismo: bibliotecas inteiras talvez já tenham sido dedicadas a essas noções que, em *As palavras e as coisas*, aparecem relacionadas num único parágrafo. Acreditamos, porém, que vale para leitura foucaultiana de Nietzsche aquilo que nos diz Marton sobre a importância da conferência *Nietzsche, Marx, Freud*:

Em 1964, realizou-se um encontro internacional acerca de Nietzsche: o Colóquio de Royaumont. Nessa ocasião, Michel Foucault aproximou “Nietzsche, Marx, Freud”, entendendo que, no século XIX, eles teriam inaugurado uma nova hermenêutica. Grande foi o impacto desse trabalho. *Não se tratava de examinar os pensadores para contrapor suas ideias ou de recorrer a um deles para demolir o outro, mas de relacioná-los justamente porque, em vez de multiplicarem os signos do mundo ocidental, teriam criado nova possibilidade de interpretá-los.*²⁶

Criar a possibilidade de interpretá-los, a expressão resume brilhantemente o que Nietzsche significa para Foucault. O seu pensamento, a sua obra, tudo aquilo que está, enfim, ligado a essas

25 FOUCAULT, M. *As palavras e as coisas*. Trad. Salma Tannus Muchail. 8. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999, p. 443-444.

26 MARTON, S. *Nietzsche: das forças cósmicas aos valores humanos*. São Paulo: Brasiliense, 1990; 2. ed. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2000, p. 275, grifo nosso.

letras que compõem o nome *Nietzsche* são como as seqüências das teclas de uma maquina de escrever, vazias de sentido por si, porque é condição para uma ordem de discurso. A originalidade da leitura foucaultiana talvez se encontre nesse novo modo de relacionar-se com os nomes sacralizados pela tradição filosófica, sobretudo o de Nietzsche. Os inauguradores das novas “técnicas interpretativas”²⁷ não são perseguidos por uma exegese do conceito de interpretação no século XIX, mas são rodeados por Foucault para que compreendamos o que foi toda uma Idade da Interpretação. A inovação que se levanta a respeito dos autores torna-se, assim, um aprimoramento da própria possibilidade da *interpretação* arqueológica. Tratar da análise da mudança da natureza do signo, na sua forma de interpretá-lo, segundo a dimensão da profundidade, não é uma típica *leitura* de história da filosofia que Foucault faz. É sim o interstício enunciativo, ocupado pelo nome de Nietzsche, com o qual o arqueólogo pode descrever funções de existência. O que arqueologia concebe nessa função de existência do discurso perde sentido para a “atitude exegética”²⁸. Nem sentido manifesto, nem elucidação técnica, mas interpretação de intérpretes.

Pode-se afirmar, pois, que Nietzsche é um dos inauguradores da nova hermenêutica e que permitiu a Foucault encetar sua crítica das formações discursivas. Em outras palavras, fazer de Nietzsche o estandarte da desenfreada modernidade em pura interpretação de signos acarreta uma consequência para o próprio pensamento foucaultiano. Foucault sabe disso. Muito ligeiramente ele questiona seu próprio projeto, ao perguntar-se sobre a “origem” de seu pensar. Ele, então, se coloca como o anti-autor “[...] pergunto-me se não seria possível dizer que Freud, Nietzsche, Marx, nos envolvendo em um uma tarefa de interpretação que sempre se reflete

27 FOUCAULT, M. Nietzsche, Freud et Marx. *Dits et écrits I – 1954-1975*. Paris: Gallimard, 2001, p 595.

28 FOUCAULT, M. *A arqueologia do saber*. Trad. Luiz Felipe Baeta Neves. 6. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002, p. 136.

sobre si mesma, *constituíram em torno de nós, e para nós, esses espelho de onde nos são reenviadas as imagens, cujas feridas inesgotáveis formam nosso narcisismo atual*²⁹.

Novo encontro discursivo: essa “estrangeirice” do pensamento foucaultiano foi permitido pelo mesmo desconforto do pensamento de Nietzsche que acreditava deter uma língua que soava muito nova. Investigando os juízos habituais da filosofia, Nietzsche propõe no parágrafo 4 de *Para além de bem e mal* que, de antemão, a falsidade dos juízos não pode constituir um motivo para que os recusemos. Com essa objeção extramoral, portanto, a questão da verdade não se coloca mais em termos tradicionais em que a falsidade estaria definitivamente oposta à verdade. É preciso evitar que algum juízo, em princípio, seja apartado do discurso filosófico e a oposição é um problema de conceber a verdade. O filósofo acredita que, para avaliar os juízos, é preciso antes que se processe sua desvalorização. Em si mesmos eles foram constituídos como apreciações morais desde sempre colocadas. Ora para evitar a repetição dessas valorações, a hipótese que deve ser ao menos levantada é a de que a oposição não é adequada à língua filosófica de Nietzsche. O critério de avaliação da verdade desses juízos será a vida: “A pergunta é até que ponto (o juízo) é propiciador da vida, conservador da vida, conservador da espécie, talvez mesmo aprimorador da espécie” (JGB/BM 4, KSA 5.18).³⁰

29 FOUCAULT, M. Nietzsche, Freud et Marx. *Dits et écrits I – 1954-1975*. Paris: Gallimard, 2001, p. 595. Seria possível mostrar como o nome dos outros dois pensadores não desfrutaram do mesmo valor interpretativo quanto o de Nietzsche.

30 É bem próprio do arsenal conceitual nietzschiano a ideia de uma falsidade intrínseca ou necessária ao homem. Em *Para além de bem e mal*, encontramos um sentido muito próprio sobre isso. Nietzsche esclarece-nos de que modo se dá a determinação dos tipos de vida que interpretam o mundo. Recorrendo a uma indistinção entre as atividades instintivas e o próprio pensamento consciente, negando-se a opor radicalmente uma à outra, o autor privilegiava a ideia de que os instintos são quem “guiam” secretamente o pensamento consciente a certas trilhas. Essa direção se oferece como sintoma, são sinais de quais tipos de necessidades estão em jogo. Pondo-se a avaliar, conclui o filósofo: “a aparência menos valor que a ‘verdade’: tais valorações poderiam, não obstante a sua importância reguladora para nós, ser apenas avaliações-de-fachada, um determinado tipo de *niaiserie* tal como pode ser necessário

Pergunta que despede todo consolo que a filosofia poderia dar, alargando seu campo até os confins de onde possa haver pensamento. Este é o espaço de abertura de onde parte a existência singular do enunciado. O trabalho arqueológico consiste em importar esse grande desafio de encontrar a si mesmo numa “postura desconfortável”³¹ que é a remissão “a um perpétuo jogo de espelhos”³². Nas palavras dessa radical noção de interpretação de Foucault, o começo da interpretação é o próprio intérprete que, incessantemente, questiona interpretações: “É por isto também que o intérprete, para Nietzsche, é o ‘verídico’: ele é o ‘verdadeiro’, não porque se apodera de uma verdade adormecida para proferi-la, mas porque ele pronuncia a interpretação que toda verdade tem por função velar”.³³ Atenção redobrada: esse jogo de espelhos é também o narcisismo arqueológico. Por *começar* a partir da mesma suspeita fundamental das hermenêuticas da modernidade: *quem*, afinal, interpreta? ³⁴, o pressuposto da arqueologia é também que ela coincide *interpretandum* e *interpretans*.

justamente para a preservação de seres como nós” (JGB/BM § 3, KSA 5.17). A postulação da inverdade como condição de vida converte o filosofar em um enfrentamento contínuo de sentimentos habituais de valor, uma espécie de meio “para além de bem e mal” que se destina a ultrapassar as oposições que moralmente foram dadas (JGB/BM § 4, KSA 5.18). Nesse sentido ainda falará do caráter errôneo (*Irrthümlichkeit der Welt*) do mundo em que o homem pretende ter se colocado (JGB/BM § 34, KSA 5.34 grifo nosso).

31 *Ibidem*, p. 595.

32 *Ibidem*, p. 595.

33 FOUCAULT, M. Nietzsche, Freud et Marx. *Dits et écrits I – 1954-1975*. Paris: Gallimard, 2001, p. 595, p. 600.

34 Todo cuidado para não entender com essa pergunta a reintrodução de uma referência significativa à categoria de sujeito. Não nos esqueçamos da indiferença entre *quem fala* e *que importa* quem fala retirada por Foucault de Beckett. Indiferença que, antes de tudo, é um princípio ético da escrita contemporânea. *Quem interpreta?* – podemos aqui dizer, não é uma proposição que vai ao fundo do *quem* senão para encontrar a regra do *como* se interpreta (Sobre a indiferença, cf.: FOUCAULT, M. Qu’est -ce qu’un auteur? *Dits et écrits I – 1954-1975*. Paris: Gallimard, 2001, p. 820-821). Seria preciso aqui lembrar que o projeto derradeiro de Foucault, especialmente a partir de o *Cuidado de si* e *Uso dos prazeres*, foi a realização de uma espécie de grande hermenêutica do sujeito ocidental?

Um vanguardista nietzschiano

Para concluirmos, finalizemos com um último argumento externo aos conceitos foucaultianos em favor da hipótese do nome Nietzsche desempenhar a função de existência discursiva vinda da noção de enunciado. Todo um tema veio a ser bem conhecido em torno da fidelidade polêmica de Foucault ao pensamento nietzschiano. Caixa de ferramentas a ser utilizada, esse pensamento está longe de ser objeto de um comentário de Foucault, por isso foi colocado como mais um meio que utiliza para pensar seus problemas: “eu sou simplesmente nietzschiano e tento ver, na medida do possível, sobre um número de pontos, com a ajuda dos textos de Nietzsche – mas também com teses anti-nietzschianas (que são igualmente nietzschianas!), o que se pode fazer em tal ou tal domínio”³⁵. A única fidelidade que se poderia dedicar a Nietzsche é deformá-lo: “Quanto a mim, os autores de que gosto, eu os utilizo. O único sinal de reconhecimento que se pode testemunhar para um pensamento como o de Nietzsche é precisamente utilizá-lo, deformá-lo, fazê-lo ranger, gritar. Assim, se os comentaristas dizem que se sou não fiel a ele, isto não tem nenhum interesse”³⁶.

Assim, nem Nietzsche é um nome comum no interior da obra de Foucault, nem sobre a diversidade de utilizações pesaria um descomprometimento por parte do filósofo. Se o filósofo alemão é utilizado, vê-se, também, interpretado à luz da arqueologia foucaultiana como figura central ou, se quisermos, como *testemunha* de um diagnóstico que a arqueologia quer fazer. Pode-se trazer, a esse respeito, uma útil lembrança: os nomes dos autores que, ao longo das obras arqueológicas são trazidos, não designam os nomes próprios como totalidade identificadora de uma obra; por isso, eles são

35 FOUCAULT, M. Le retour de la morale. *Dits et écrits II – 1976-1988*. Paris: Gallimard, 2001, p. 1523.

36 FOUCAULT, M. *Dits et écrits I – 1954-1975*. Paris: Gallimard, 2001, p. 817-849. Entretien sur la prison: le livre et sa méthode, p. 1621.

sempre uma testemunha (*témoin*) – vocábulo largamente utilizado por Foucault – da descrição arqueológica visada, isto é, de “uma certa transformação que ocorreu em uma determinada época e que podemos ver em ação [...]”³⁷ Foi isso que representaram os nomes de Ricardo, Bopp, Cuvier e tantos outros aparecidos, especialmente em *As palavras e as coisas*. Foucault justifica: “[...] o problema para mim não era descrever Buffon ou Marx, nem era reproduzir o que eles disseram ou quiseram dizer: buscava apenas encontrar as regras através das quais eles formaram um certo número de conceitos ou de contextos teóricos que se podem encontrar em seus textos”³⁸.

Sabemos que essa temática é a que nos envolve na pergunta foucaultiana “o que é um autor”? Já é bem conhecida a conferência homônima sobre a *função autor*. Só a partir disso poderíamos concluir que Nietzsche não é um autor para Foucault; não é um nome próprio, mas exerce essa função tão complexa na cultura ocidental, que tenta definir como um peculiar *modo de ser do discurso*. Isso equivale a entender a noção de autor, ela mesma, como um enunciado, já que qualquer obra requer a autoria como seu termo condicional. O significado histórico da noção de autor na nossa sociedade define-se como um modo singular do ser do discurso exercido como *função autor*: “característica do modo de existência, de circulação e de funcionamento”³⁹ daqueles discursos que conferem um *status* específico às relações de designação e descrição entre o nome próprio e o nome do autor. Mas sendo assim, é curioso observarmos que na descrição arqueológica da *função autor*, o nome Nietzsche desaparece das análises de Foucault. Se Freud e Marx marcam a importante posição *transdiscursiva* quanto à função do autor na modernidade⁴⁰, Nietzsche não é chamado à roda da autoria. Por quê?

37 FOUCAULT, M. La situation de Cuvier dans l’histoire de la biologie. *Dits et écrits I – 1954-1975*. Paris: Gallimard, 2001, p. 928).

38 FOUCAULT, M. Qu’est -ce qu’un auteur? *Dits et écrits I – 1954-1975*. Paris: Gallimard, 2001, p. 819.

39 *Ibidem*, p. 826.

40 Posição *transdiscursiva* (*transdiscursive*) aqui significa que tais autores desempenham esta

A resposta pode ser esboçada: a ausência de Nietzsche na descrição da função *autoria* pode indicar que, para Foucault, nem mesmo essa função o filósofo cumpriria. Na referida conferência, Foucault está a definir a função *autor*, problematizando a implicação, ao mesmo tempo, teórica e técnica com que temos de lidar, ao definir uma obra/autor. “Será que tudo o que o autor deixou para trás é ainda obra sua?”. “Deve-se encontrar um critério para definir obra e autor?”⁴¹. A resposta consistirá em dizer que não existe teoria possível em matéria de autoria. Tudo nesse campo é muito problemático: padece de ingenuidade arqueológica tanto aquele que tentar definir obra pelo autor e vice-versa, quanto aquele que se dedicar ao estudo puro da obra em si mesma: não ao psicologismo, mas também não ao estruturalismo. É nesse contexto de uma noção de autoria como *ausência de obra* que o nome Nietzsche é chamado, mas apenas de relance. Na verdade, o que Foucault traz à baila é um exemplo quanto à organização da obra nietzschiana:

Quando se pretende, por exemplo, publicar as obras de Nietzsche, onde é preciso parar? É preciso publicar tudo, certamente. Mas o que quer dizer este ‘tudo’? Tudo o que o próprio Nietzsche publicou, com certeza. Os rascunhos de suas obras? Evidentemente. Os projetos de aforismos? Sim. As rasuras e as notas de rodapé das cadernetas? Sim. Mas quando, então, no interior de uma caderneta cheia de aforismos, encontra-se uma referência, a indicação de um encontro ou de um endereço, uma nota de lavanderia: obra ou não? Mas por que não? E isso infinitamente⁴².

essa função de uma maneira absolutamente particular: na condição de abrir para outras discursividades “a possibilidade e a regra de formação de outros textos” (Ibidem, p. 832).

41 *Ibidem*, p. 822.

42 FOUCAULT, M. Qu’est -ce qu’un auteur? *Dits et écrits I – 1954-1975*. Paris: Gallimard, 2001, p. 822.

Nietzsche em sua obra é uma recordação circunstancial de Foucault? Nesse caso, quanto à organização de uma obra completa, as circunstâncias marcam muito mais a leitura foucaultiana, do que poderíamos esperar de um exemplo aparentemente banal. O nome Nietzsche não é, pois, objeto imediato de discussão teórica ou técnica sobre a autoria. Será que Foucault, na verdade, reconhece calado que “O que é um autor?” recoloca uma pergunta do próprio filósofo alemão? Ele que houve por se desfazer como autor em *Ecce Homo* (1888) e nos Prefácios de 1886, recriando a si mesmo em um tipo Nietzsche portador de novas vivências, de novas ideias, enfim, de um novo eu. Mas como ficaria a pergunta exemplar feita pelo francês – *O que é a obra publicável de Nietzsche?* É por isso que devemos salientar: nesta crítica reside o devido peso da obra de um autor para Foucault. Com as inúmeras possibilidades que ela abre, Nietzsche se coloca na autoria da qual ele próprio se desfez, oportunizando o encontro radical com esse poderoso discurso do *tornar-se o que se é*. Aqui o signo Nietzsche escrito pela pena foucaultiana traiu o pensador francês, sendo preciso lembrar que Foucault é filho de uma vanguarda nietzschiana.

A ligação peculiar de Foucault com o pensamento nietzschiano tem uma história. Foucault deve, em parte, sua “inspiração” filosófica à redescoberta do pensador alemão nos anos 1960, na França, especialmente em razão da organização das obras completas por Colli e Montinari⁴³. “Michel Foucault e Gilles Deleuze querem devolver a Nietzsche seu verdadeiro rosto”⁴⁴ é o título, também,

43 LE RIDER, Jacques. *Nietzsche en France: de la fin du XIXe siècle au temps présent*. Paris: Presses universitaires de France, 1999. É importante especialmente o capítulo IX, “Du Colloque de Royaumont (1964) au temps présent”. A geração de Foucault é chamada de “o terceiro grande momento da recepção francesa de Nietzsche” (Ibidem, p. 211). Eis sua marca: “Depois de um grande período no qual predominava o esforço de reconstrução, senão do sistema, em todo caso, de um movimento de conjunto de Nietzsche, aplicam-se mais a apresentar Nietzsche como um uma escritura da fragmentação, da desconstrução da ideia mesma de sistema e de ‘obra’ no sentido tradicional da palavra” (Ibidem, p. 207).

44 FOUCAULT, M. Introduction générale. *Dits et écrits I – 1954-1975*. Paris: Gallimard, 2001, p. 592, grifos nossos.

de uma nota de divulgação, de 1966, a respeito da edição das obras completas de Nietzsche na França, sob responsabilidade de Foucault e Deleuze.⁴⁵ Observemos que, quando eles respondem sobre a edição em preparação, recordam-se da dificuldade da organização dos trabalhos de Nietzsche que, desde a edição organizada pelos italianos, passou a considerar cronologicamente os escritos póstumos do filósofo. Em 1967, quando se publica o volume de *Gai Savoir* e os *Escritos póstumos* de 1881-1882, Foucault escreve uma introdução geral. Nela, assinalará tal sentido do “verdadeiro rosto” da obra de Nietzsche, isto é, um rosto sempre por se completar: “Gostaríamos que o novo dia trazido pelos inéditos seja o do retorno a Nietzsche. Gostaríamos que as notas deixadas por ele, com seus múltiplos planos, retomem, aos olhos dos leitores, todas as suas possibilidades de combinação, permutação que contenham, de agora e para sempre, em matéria nietzschiana, o estado *inacabado* do ‘livro a advir’”⁴⁶.

O ponto alto desse rosto seria a própria organização das obras completas de Nietzsche na França e a constituição, com o *Colóquio de Rayaumont*, em 1964, de uma “vanguarda nietzschiana”, como assinala Jacques Le Rider⁴⁷. Foucault insere-se com seu *Nietzsche, Freud, Marx* nesse novo movimento, a um só tempo, de recuperação e reinterpretação da obra nietzschiana. No *Colóquio*

45 Curiosa comparação com Nietzsche fará Deleuze a propósito das **entrevistas** de Foucault: “Se Foucault deu tanta importância às suas entrevistas até o fim da vida, na França e mais ainda no estrangeiro, não foi pelo gosto da entrevista, mas porque as *linhas de atualização* que traçava exigiam outro modo de expressão diferente das linhas assimiláveis pelos grandes livros. As entrevistas são **diagnósticos**. Tal como em Nietzsche, cujas obras dificilmente se leem sem lhes juntar o *Nachlass* contemporâneo de cada uma. A obra completa de Foucault, tal como a concebem Defert e Ewald, não pode separar os livros que nos marcaram a todos das entrevistas que nos encaminham para um futuro, para um devir: os estratos e as atualidades (DELEUZE, GILLES. Qu’est-ce qu’un dispositif? In: *Michel Foucault philosophe. Rencontre internationale Paris 9, 10, 11 janvier 1998*. Paris: Éditions du Seuil, 1989. p. 185-192-193).

46 *Ibidem*, p. 592, grifos nossos.

47 LE RIDER, Jacques. *Nietzsche en France: de la fin du XIX e siècle au temps présent*. Paris: Presses universitaires de France, 1999, p. 210.

de *Royaumont*, sob o título de “État des textes de Nietzsche”, Giorgio Colli e Mazzino Montinari apresentam “seu projeto da edição histórica e crítica”⁴⁸ das obras do alemão. A mais importante consequência dessa nova edição marcaria a recepção francesa de Nietzsche da qual Foucault fez parte. Os livros publicados durante a vida do filósofo são confrontados com os chamados *fragmentos póstumos*, uma vez que estes passaram a ter “uma autonomia em relação às obras publicadas e que eles representam muito mais que os estados preparatórios. Num golpe, a tentação de considerar que Nietzsche teria sido o autor de duas obras, uma acabada e publicada, e uma outra, fragmentária e ‘desordenada’ (*desoeuvrée*), que se fez particularmente forte”⁴⁹.

Que a preocupação de Foucault com as noções de autoria e obra inscreva-se nesse contexto ou é por ela alimentada não se pode duvidar, segundo aponta Le Rider⁵⁰. Não se trata, porém, de reduzir o tema foucaultiano da desconstrução da ideia de *sistema, autor, obra* à nova organização que passou a contemplar os inéditos de Nietzsche. Como se furta, no entanto, à percepção de Foucault que marcou, como a única via possível para a publicação adequada dos inéditos, o fato de os editores italianos terem considerado o conjunto dos cadernos dos inéditos “*conforme os períodos correspondentes aos livros publicados por Nietzsche*. Apenas dessa maneira a massa de inéditos pode revelar os seus múltiplos sentidos?”⁵¹.

Acontece que essa marca de geração, sobretudo no que tange à obra inacabada de Nietzsche com a qual Foucault lida diretamente, também seria o motivo tácito que fez o filósofo aproximar-se de Nietzsche sem os pudores da exegese. Interpretá-lo diretamente não pode mais significar interrogá-lo como vezo de uma época:

48 *Ibidem*, p. 206.

49 *Ibidem*, p. 207.

50 *Ibidem*, p. 209. Foi Le Rider quem apontou essa relação.

51 FOUCAULT, M. Introduction générale. *Dits et écrits I – 1954-1975*. Paris: Gallimard, 2001, p.591, grifos do autor.

a leitura que procede diretamente do texto nietzschiano, sem intermediação, sem os obstáculos que excluíram Nietzsche da Universidade. Para torná-lo reflexivo, eis o enquadramento com o qual Foucault vem inscrever sua leitura de Nietzsche: “A descoberta de Nietzsche se produziu fora da Universidade. Em razão do emprego que tinham feito os nazis, Nietzsche era completamente excluído do ensino”⁵². Incluí-lo não poderia ser apenas um comentário da obra, mas uma experiência para a história.

Ler Nietzsche para experimentar a história

Se há uma “leitura” feita por Foucault do pensamento nietzschiano, ela deve ser entendida como outra interpretação, visto que não faria sentido negar o caráter eminentemente experimental das histórias de Foucault. Eis a constante descida do intérprete-arqueólogo até a interpretação, neste caso, até a história dos discursos. Todas essas histórias escritas pelo jovem Foucault sob a rubrica *arqueologia*, ao se referirem às noções nietzschianas ou mesmo ao controvertido nome Nietzsche, não leem o filósofo, mas são elas propriamente nietzschianas. Mas ouvidos atentos outra vez: Foucault não é um apologista do *basta ser nietzschiano para ler Nietzsche*. Esse lema é próprio daqueles autores que incluem tanto um filósofo quanto o outro no obscurantismo do irracionalismo estético⁵³ e têm a exata dificuldade de compreender que a filosofia não é só teoria e que, escrever a história – da ciência ou da moral – talvez envolva experimentar-se nela outra vez.

Mais experimentais que teóricos: é assim que Foucault qualificará seus trabalhos. Um livro, segundo o filósofo, não pode previamente comunicar o que ele pensa, e escrevê-lo, na condição de

52 FOUCAULT, M. 1 Entretien avec Michel Foucault. *Dits et écrits I – 1954-1975*. Paris: Gallimard, 2001, p. 869.

53 HABERMAS, J. *O discurso filosófico da Modernidade*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

antecipação peculiar à ciência, é muito desencorajador. Ao contrário, a natureza da empreitada de uma escrita é sempre uma forma de transformar a si mesmo: “O livro me transforma e transforma o que eu penso”⁵⁴ dizia. E a declaração afirma sem reservas: “*Eu sou um experimentador e não um teórico*. Chamo teórico aquele que constrói um sistema geral, seja de dedução, seja de análise, e o aplica de modo uniforme em diferentes campos. Este não é meu caso. Sou um experimentador no sentido que escrevo para mudar a mim mesmo e não mais para pensar a mesma coisa que antes”⁵⁵. Entendamos que a escrita de Foucault se harmoniza com tal ideia, sendo um “movimento de escrever”⁵⁶. Deve-se acentuar a importância da noção de experiência que vai ao limite entre erro e verdade. Por isso, outra vez, ele não lê Nietzsche: a elaboração do discurso em Foucault está muito próxima do conceito de *vontade de verdade* e mesmo da genealogia nietzschiana – são procedimentos ou conceitos operatórios: “A originalidade de Foucault é considerar que um saber ou um discurso científico é o que de saída se dá como verdadeiro, ou como podendo sê-lo – hipótese que condena à futilidade as armaduras do conceito. A interrogação se faz sobre a elaboração dos procedimentos em que se inscreve a veracidade do discurso”⁵⁷.

A escritura da história em Foucault é, com efeito, a interrogação nietzschiana sobre que espécie de materialidade dos discursos passa a ser traduzida em processos operatórios. Noções como a de *monumento* e *arquivo*, ou mesmo a basilar noção de *descontinuidade* na história posta contra a hegemonia da filosofia do sujeito,

54 FOUCAULT, M. I Entretien avec Michel Foucault. *Dits et écrits I – 1954-1975*. Paris: Gallimard, 2001, p. 860.

55 *Ibidem*, p. 861.

56 ROUSSEL, Y. Le mouvement d'écrire. In: GIARD, Luce (Dir.). *Michel Foucault: Lire l'oeuvre*. Grenoble: Jérôme Millon, 1992.

57 *Ibidem*, p. 99. A recusa de leitores em Nietzsche é todo um tem de sua filosofia. Cf. WOTLING, P. A escrita filosófica “Como eu poderia escrever para leitores?” A especificidade da escrita filosófica em Nietzsche. In: SILVA JR., I. (org.). *Filosofia e Cultura. Festschrift para Scarlett Marton*. São Paulo: Barcarolla, 2011.

representam o modo nietzschiano de pensar a história como “possível e desejável”. Modo que pode se resumir afirmando: Foucault exercita o paradoxo de buscar os “procedimentos pelos quais se enunciam os discursos de verdade” em conjunto desta “complexidade da invenção no discurso”.⁵⁸

A ideia de uma escrita que se efetiva num “espaço topológico” que não se identifica à figuração ou à não literalidade do discurso, mas sim à sua raridade, à “natureza miserável” do discurso que tem quase um desejo de ser escasso com as palavras, mas múltiplo nas coisas que se tem a designar⁵⁹. Eis aí a “[possibilidade de] uma escrita sobre o fundo vacante do ser, e por isso, pleno de invenções. De uma escrita ligada ao procedimento, mas que se desprende constantemente” para ser “uma plenitude da concepção”.⁶⁰ Com essa postura determinante da escrita, podemos vislumbrar uma ética que se experimenta na própria obstinação de um encontro do sujeito com a escrita como procedimento.⁶¹ Essa topologia múltipla é o âmago da escrita experimental nietzschiana. Não podemos evitar a menção: com uma autoexclamação, o autor de *Para além de bem e mal* posicionava-se diante de seus próprios pensamentos expressos no escrito e ali concluídos, prestes a serem dogmatizados.

A jovialidade e novidade dos pensamentos em seu rebento, pouco a pouco, constatava Nietzsche, são revestidos de um ar honrado, solene, enfadonho, enfim, passam fatalmente também eles a ser vistos como certezas. Essa é uma espécie de fatalidade da verdade que Nietzsche parece temer, pois que inclui forçosamente qualquer discurso filosófico na esteira do dogmatismo. Fatalidade da verdade com a qual, sobretudo, a escrita parece estar

58 *Ibidem.*, p. 102.

59 ROUSSEL, Yves. Le mouvement d'écrire. In: GIARD, Luce (Dir.). *Michel Foucault: Lire l'oeuvre*. Grenoble: Jérôme Millon, 1992, p. 103-105.

60 *Ibidem.*, p. 107.

61 DAVIDSON, A. I. Archaeology, Genealogy, Ethics. In: HOY, C. D. (Ed.). *Foucault: A critical reader*. New York: Basil Blackwell, 1987.

inevitavelmente comprometida, já que pensamentos, uma vez expressos pela escrita, adquirem imediatamente um caráter fundante para “nós mandarins com pincel chinês, eternizadores do que *consente* em ser *escrito*” (JGB/BM § 296). A autoexclamação nietzschiana favorece o encontro do eu com sua escrita fundante. Reconhecida como tal, abre-se a pensar novas verdades.

Melendez nos diz algo sobre isso quando analisa a integridade entre homem e obra na filosofia nietzschiana. Agora pode se nos iluminar a questão de saber como aproximar-se da obra nietzschiana, o que também talvez revele o sentido foucaultiano de ler um autor. Ele defende que, quando se trata de ler a obra de Nietzsche, não há intermediários possíveis: “não há, pois, no que corresponde ao estilo e ao homem, lugar para intermediários, intérpretes, apresentadores, enfim, para pessoas interpostas (entre o autor e seus leitores)”.⁶²

Compartilhamos, assim, da conclusão a que chega Melendez a esse respeito: quando Nietzsche convida à sua grande arte do estilo, “esta alusão ao estilo oferece um convite a sua leitura sem intermediários”⁶³. O sentido da leitura foucaultiana de Nietzsche é precisamente o imediato que o convite do estilo propõe. É certo que caberia discutir o significado dessa não intermediação, para a leitura da filosofia/obra nietzschiana e o que há, no seu estilo, que trama um convite dessa natureza. Mas Foucault não desenvolve a questão. Talvez porque esse imediato da leitura seja, antes de tudo, algo patente para ele e não propriamente uma problemática a se colocar ao pensamento nietzschiano, ou melhor, à “obra-pensamento” em advir de Nietzsche. Isto teria levado o filósofo a acatar o convite de usá-lo.

Leitor sem intermediários, Foucault só pode lidar com Nietzsche para torná-lo apreensível, isto é, para fazer de seu pensar um enunciado: ler Nietzsche para Foucault é, desse modo, poder

62 MELÉNDEZ, Germán. Homem e estilo em Nietzsche. In: *Cadernos Nietzsche 11*. São Paulo: Discurso Editorial, 2001, p.16.

63 *Ibidem*, p.16.

incessantemente experimentar a história por uma escrita mutável e experimental. Nietzsche não é um autor no discurso do arqueólogo, mas ele está suposto como condição enunciativa, isto é, de existência de discurso, caso contrário “de onde” poderia Foucault falar, “na verdade, senão a partir dessa ruptura que lhe oferece como objeto a história - e sua própria história?”⁶⁴.

O presente artigo é parte modificada da tese de doutorado *Foucault, uma arqueologia política dos saberes*, sob orientação do Dr. Vladimir Pinheiro Safatle e que foi defendida em 2010 na USP. Os estudos realizados no Grupo de Estudos Nietzsche (GEN) entre 1999 e 2004, incluso um mestrado sobre o pensador, conduziram meus interesses à leitura foucaultiana do filósofo alemão. Bem familiarizado com o pensamento nietzschiano pelas mãos de Scarlett Marton, um Nietzsche latente a mim se mostrava pela leitura gradativa que comecei a fazer da filosofia de Foucault. Na última parte da tese citada, procuramos mostrar que a operação de distanciamento das unidades significativas em favor de certo modo originário do discurso, bem característico da arqueologia de Foucault, tem como suposto uma estratégia tomada da atitude experimental da filosofia nietzschiana, especialmente a subversão pela escrita. *Nietzsche como enunciado* é uma forma de expressar que a esse nome está ligada uma mutação discursiva profunda que, por uma reversão de conceitos, acaba por repercutir na própria arqueologia. Com o GEN, com seus integrantes e com Scarlett pude realizar uma espécie de encontro sem intermediários entre Nietzsche e Foucault pelo qual se revelou que todas as histórias dos discursos feitas por Foucault compõem discursos-experimentos.

64 FOUCAULT, M. *A arqueologia do saber*. Trad. Luiz Felipe Baeta Neves. 6. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002, p. 10.

Abstract: Assuming as general reference some aspects of the “reading” of Nietzsche by Foucault during the archaeological phase of his thinking, we investigate the role that the notions of modernity, interpretation and history play in this context. We seek to conduct an analysis that shows if there is a “reading” of Nietzsche’s thoughts by the archaeologist of knowledge it’s tied to the purpose of making this name a statement to experiment history.

Keywords: Foucault – interpretation – modernity – archaeology – statement.

referências bibliográficas

1. CANGUILHEM, G. Mort de l’homme ou épuisement du cogito? *Critique*. Paris: Éditions de Minuit, t. 24, n. 242, p. 599-618, juillet 1967.
2. DAVIDSON, A. I. Archaeology, Genealogy, Ethics. In: HOY, C. D. (Ed.). *Foucault: A critical reader*. New York: Basil Blackwell, 1987. p. 221-233.
3. DREYFUS, H.; RABINOW, P. *Michel Foucault: uma trajetória filosófica – para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Trad. Vera Porto Carrero. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.
4. FOUCAULT, M. *As palavras e as coisas*. Trad. Salma Tannus Muchail. 8. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
5. _____. *Dits et écrits I – 1954-1975*. Paris: Gallimard, 2001.
6. _____. *Dits et écrits II – 1976-1988*. Paris: Gallimard, 2001.
7. _____. *A arqueologia do saber*. Trad. Luiz Felipe Baeta Neves. 6. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002, p. 124.
8. _____. *A verdade e as formas jurídicas*. Trad. Roberto Machado. 3. ed. Rio de Janeiro: NAU, 2005.
9. _____. *História da loucura na Idade Clássica*. Trad. José Teixeira Coelho Neto. 8. ed. São Paulo: Perspectiva, 2005.
10. HABERMAS, J. *O discurso filosófico da Modernidade*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
11. HAN, B. *L’ontologie manquée de Michel Foucault*. Grenoble: Editions Jérôme Millon, 1998.
12. MACHADO, R. *Ciência e saber - a trajetória da arqueologia de Foucault*. Rio de Janeiro: Graal, 1981.
13. MACHEREY, P. Nas origens da história da loucura. In: RIBEIRO, Renato Janine (Org). *Recordar Foucault*. São Paulo: Brasiliense, 1985. p. 70.
14. MAJOR, R. Crises da razão, crises de loucura, ou a “loucura” de Foucault. In: ROUDINESCO, E. *Foucault - Leituras da Historia da Loucura*. São Paulo: Relume-Dumara, p. 37-52, 1994.

15. MARIETTI, A. K. *Michel Foucault: archéologie et généalogie*. Paris: Librairie Générale Française, 1985.
16. MARTON, S. *Extravagâncias: ensaios sobre a filosofia de Nietzsche*. São Paulo: Discurso Editorial, 2000.
17. _____. *Nietzsche: das forças cósmicas aos valores humanos*. 2. ed. São Paulo: Brasiliense, 1990; Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2000.
18. MELÉNDEZ, G. Homem e estilo em Nietzsche. *Cadernos Nietzsche*, Discurso Editorial, São Paulo, n. 11, p. 16, 2001.
19. NIETZSCHE, Friedrich. *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*. Edição organizada por Giorgio Colli e Mazzino Montinari, 15 volumes. Berlim/Munique, Walter de Gruyter & Co., 1967-78 (edição 1999)
20. _____. *Genealogia da moral*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
21. _____. *Além do bem e do mal; Prelúdio de uma filosofia do futuro*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
22. _____. *Ecce Homo; Como alguém se torna o que é*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
23. _____. *Oeuvres philosophiques complètes. Fragments posthumes, automne 1885-automne 1887*. Textes et variantes établis par G. Colli et M. Montinari Paris : Gallimard, 1988,1990.
24. ROUSSEL, .Y. Le mouvement d'écrire. In: GIARD, Luce (Dir.). *Michel Foucault: lire l'oeuvre*. Grenoble: Jérôme Millon, 1992.
25. WOTLING, P. A escrita filosófica “Como eu poderia escrever para leitores ?” A especificidade da escrita filosófica em Nietzsche. In: SILVA JUNIOR, I. (org.). *Filosofia e Cultura. Festschrift para Scarlett Marton*. São Paulo: Barcarolla, 2011.

Artigo recebido 20/10/2012.

Artigo aceito para publicação em 24/11/2011.

