



O que é a crítica?

Michel Foucault





O QUE É A CRÍTICA?

Conferência proferida por Michel Foucault

na Sociedade Francesa de Filosofia, em 27 de maio de 1978





SUMÁRIO

Apresentação	5
Conferência: O que é a Crítica?	9
Debate	42
Notas	59





APRESENTAÇÃO

A conferência aqui traduzida narra a história da *atitude crítica*, que mantém relação intrínseca com a história da *governamentalidade* ou do *governo dos homens*. No ano de 1978, Michel Foucault introduz o tema do *governo* em seu curso *Segurança, território, população*, sublinhando sua polissemia: governo de si, governo das almas, das condutas, governo da casa, mas também governo do Estado pelo Príncipe, governo da cidade e da população. “Como quer que seja”, diz Foucault, “através de todos esses sentidos, há algo que aparece claramente: nunca se governa um Estado, nunca se governa um território, nunca se governa uma estrutura política. Quem é governado são sempre pessoas, são homens, são indivíduos ou coletividades”². Pois bem: o quadro do governo. Será central compreendê-lo como uma *relação de poder* cuja marca é a *condução de condutas*, noção que integra as dimensões do governo e do sujeito: do sujeito na relação consigo e na relação com os outros; do governo como conjunto de técnicas refletidas que estruturam campos de ações possíveis para os outros. A problemática da *crítica* apresentada pela primeira vez na conferência aqui traduzida é inseparável da questão do governo. A crítica será, em relação ao governo, uma atitude, uma estudada desenvoltura, uma forma cultural geral, atitude moral e política e também uma vontade decisória de não ser governado de tal ou qual maneira, por tais ou quais mecanismos.

1 Segundo Foucault, tal problemática ganhará intensidade a partir do século XVI: como governar e ser governado, por quem ser governado, “até que ponto, com que fim, por que métodos?”. Cf. FOUCAULT, M. *Segurança, território, população*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008, p. 119.

2 *Id. Ibid.*, p. 164.

Foucault encerra as aulas de *Segurança, território, população* em abril de 1978. No mês seguinte, a conferência *O que é a crítica?* retoma o tema do governo. Narra como no século XVI surge a questão da arte de governar os homens, como se desenvolveu dentro da pastoral da Igreja, em torno da ideia de que “cada indivíduo, quaisquer que seja sua idade, estatuto, de uma ponta a outra de sua vida, até nos detalhes de suas ações, devia ser governado e devia se deixar governar, isto é, ser dirigido para a sua salvação, por alguém que o liga numa relação global e, ao mesmo tempo, meticulosa, detalhada, de obediência”³. No cenário pós-feudal da consolidação dos Estados nacionais europeus, da Reforma e da Contrarreforma, essa arte expande-se “laicizase”, abrangendo um maior número de domínios: governo da casa e da família, dos pobres e mendigos, das forças armadas, cidades e Estados, governo do próprio corpo e do próprio espírito⁴. Como governar? “Questão fundamental, à qual respondeu a multiplicação de todas as artes de governar: arte pedagógica, arte política, arte econômica [...] e de todas as instituições de governo”⁵. Se “a governamentalização é bem o movimento pelo qual se tratava, na realidade mesma de uma prática social, de sujeitar indivíduos por mecanismos de poder que reclamam para si uma verdade”, a atitude crítica será “o movimento pelo qual o sujeito se dá o direito de interrogar a verdade sobre seus efeitos de poder e o poder sobre seus discursos de verdade. Ora, a crítica será a arte da inservidão voluntária, da indocilidade refletida”⁶. Em Foucault, essa definição, especificamente, “não é muito diferente” nem muito distante da definição dada por Kant

3 *Infra*, p. 69..

4 *Cf. Infra*, p. 70.

5 *Infra*, p. 71.

6 *Cf. Infra*, p. 71.

à *Aufklärung* em seu artigo de jornal de 1784⁷. A partir da leitura do opúsculo kantiano de 1784, Foucault vincula a atitude crítica à retomada da tradição das Luzes. Não aquela da analítica da verdade, que busca estabelecer condições formais do conhecimento possível – e que, assim, pretendeu legislar de maneira universal sobre o que é ou não racional –, mas a retomada permanente da *Aufklärung*.

Se a questão da *Aufklärung* tem sido colocada desde o século XIX por seus intérpretes no marco do conhecimento e da ciência moderna (considerando seus efeitos ligados ao objetivismo, ao positivismo, ao tecnicismo e, daí os procedimentos que criticaram os efeitos na forma de uma análise das condições de constituição do saber legítimo, sobre a legitimidade dos modos de saber), urge orientar um procedimento diferente: retomar a questão da *Aufklärung* não pela via do conhecimento, mas do poder. Retomada, portanto, da questão do governo. Kant teria definido a *Aufklärung* “em relação a um certo estado de menoridade no qual estaria mantida, e mantida autoritariamente, a humanidade”, minoridade como incapacidade “de se servir de seu próprio entendimento sem algo que seria justamente a direção de um outro” e que estaria em uma certa correlação com o exercício da autoridade, mas também com alguma coisa que Kant considera, que chama uma falta de decisão e de coragem».

7 KANT, I. “Resposta à Pergunta: Que é ‘Esclarecimento?’”. In: *Textos seletos*.

Trad. Raimundo Vier e Floriano de Sousa Fernandes. Petrópolis: Vozes, 1974, pp.

100 *et seq.* Nesta edição, os tradutores apontam para as diversas variantes do termo *Aufklärung* em português: “Iluminismo”, “Ilustração”, “Filosofia das Luzes”, “época das Luzes” e “esclarecimento”. Optam por essa última, notando que vários autores preferem não traduzir o vocábulo. É o faz Foucault na conferência que introduzimos aqui. Por esse motivo mantivemos o termo alemão.

8 *Cf. Infra*, p. 72.

9 *Cf. Ibidem*, p. 73.



Logo, para Foucault o poder governamental não é auto-evidente, não se pode considerá-lo estaticamente sob o domínio de uma lei incontornável, uma dominação ou senhorio. Deve ser considerado “sempre como relação num campo de interações”, trata-se de pensá-lo “em uma relação indissociável das formas de saber”, e num “domínio de possibilidades” que inclui sua reversão¹⁰. A atitude crítica aparece ligada à seguinte perspectiva: como não aceitar ser conduzido, como não aceitar ser governado, não por esses meios e para esses fins? Como sugere o filósofo, as *contracondutas* deixam latente, a cada época, a crise da sua governamentalidade.

Os tradutores

O QUE É A CRÍTICA?

Conferência proferida por Michel Foucault

na Sociedade Francesa de Filosofia, em 27 de maio de 1978



¹⁰ Cf. *Ibidem*, p. 73.



Tradução do original

“Qu’est-ce que la critique? Critique et Aufklärung”

Por: Tradutores Independentes

Henri Gouhier: Senhoras, senhoritas, senhores, eu gostaria primeiramente de agradecer ao senhor Michel Foucault de ter incluído essa sessão no calendário de um ano muito carregado, já que nós o trouxemos, eu não diria no dia seguinte, mas quase dois dias após uma longa viagem ao Japão. É o que explica o fato da convocação enviada para essa reunião ser, antes de tudo, lacônica; deste modo a comunicação de Michel Foucault é uma surpresa e, como se pode supor que é uma boa surpresa, eu não vou fazê-los esperar por mais tempo o prazer de ouvi-lo.

Michel Foucault: Eu lhes agradeço infinitamente por me terem convidado para essa reunião e diante desta Sociedade. Eu creio que já havia feito uma comunicação há cerca de dez anos, sobre um assunto que era *O que é um autor?*^{II}.

Para a questão a respeito da qual eu queria lhes falar hoje, eu não atribuí um título. Sr. Gouhier quis lhes dizer, com indulgência, que isto se deve à minha estada no Japão. A bem dizer, é uma amabilíssima atenuação da verdade. Digamos que efetivamente, até estes últimos dias eu não tinha ainda encontrado um título, ou antes, havia um que me perseguia e que eu não quis escolher. Vocês vão ver o porquê: isso teria sido indecente.

Na realidade, a questão da qual eu queria lhes falar e da qual eu ainda quero lhes falar, é: *O que é a crítica?* Seria necessário ensaiar algumas palavras em torno deste projeto que não cessa de se formar, de se prolongar, de renascer nos confins da filosofia, ao mesmo tempo perto dela, ao mesmo tempo contra ela, às suas custas, em direção a uma filosofia vindoura, no lugar talvez de toda filosofia possível. E me parece que entre a alta empresa kantiana e



as pequenas atividades polêmico-profissionais que levam o nome de crítica, houve no Ocidente moderno (datando, grosseiramente, empiricamente, dos séculos XV-XVI) uma certa maneira de pensar, de dizer, de agir inclusive, uma certa relação com o que existe, com o que se diz, com o que se faz, uma relação com a sociedade, com a cultura, uma relação também com os outros e que se poderia chamar, digamos, a atitude crítica. Certamente, vocês se surpreenderão em ouvir dizer que existe algo como uma atitude crítica, e que seria específica da civilização moderna, já que houve tantas críticas, polêmicas, etc, e que mesmo os problemas kantianos têm sem dúvida origens bem mais longínquas que os séculos XV-XVI. Seria também de se surpreender que se tente procurar uma unidade nessa crítica, dado que ela parece dedicada por natureza, por função, eu diria por profissão, à dispersão, à dependência, à pura heteronomia. Afinal, a crítica não existe a não ser em relação a outra coisa que não ela mesma: ela é instrumento, meio para um porvir ou verdade que ela não conhecerá e não será. Ela é um olhar sobre um domínio que ela deseja policiar e no qual não é capaz de fazer a lei. Tudo isto faz com que ela seja uma função que está subordinada àquilo que constitui positivamente a filosofia, a ciência, a política, a moral, o direito, a literatura etc. E ao mesmo tempo, sejam quais forem os prazeres ou as compensações que acompanham essa curiosa atividade da crítica, parece que ela carrega muito regularmente, quase sempre, não somente algum rigor¹¹ de utilidade, que ela reclama para si, mas também que ela seja suporte para um tipo de imperativo mais geral – mais geral ainda que aquele de afastar os erros. Há alguma coisa na crítica que se assemelha à virtude. E de certa forma, o que eu gostaria

11 *Manuscrito*: no lugar de “rigor” [*raideur*], valor [*valeur*].

de lhes falar era da atitude crítica como virtude em geral¹².

Para fazer a história desta atitude crítica, há muitos caminhos. Eu quero simplesmente sugerir a vocês este, que é um caminho possível, eu repito, entre muitos outros. Proporia a seguinte variação: a pastoral cristã, ou a Igreja cristã da maneira como desempenhava uma atividade precisa e especificamente pastoral, desenvolveu a ideia – singular eu creio, e inteiramente estranha à cultura antiga – de que cada indivíduo, quaisquer que seja sua idade, estatuto, de uma ponta a outra de sua vida, até nos detalhes de suas ações, devia ser governado e devia se deixar governar, isto é, ser dirigido para a sua salvação, por alguém que o liga numa relação global e, ao mesmo tempo, meticulosa, detalhada, de obediência¹³. E esta

12 *Manuscrito*: “Entre a alta empresa kantiana e as pequenas atividades polêmico-profissionais, eu creio que houve, no Ocidente, uma forma de pensar, de dizer e de fazer, que se poderia chamar a “forma crítica”. Jamais autônoma (e não podendo por definição jamais sê-lo), ela se exerce sempre em um domínio ou com relação a um do-mínio – a filosofia, a ciência, o direito, a economia, a política; dispersa, portanto, mas com alguns jogos de relações, de ligações, de transferências, que lhe permitem articular estas diversas atividades umas às outras; suficientemente específica também para que, apesar desta dispersão, um certo estilo e certos procedimentos comuns pudessem sem muita dificuldade distingui-la. Na crítica, ninguém é titular, ninguém é o teórico. A crítica universal e radical não existe. A crítica em si e por sua própria conta não existe. Mas toda atividade de reflexão, de análise e de saber no Ocidente, leva consigo a di-mensão da crítica possível. Dimensão percebida, ao mesmo tempo, como necessária e, desejável, útil, em todo caso; e que deixa insatisfeito, aquele que não pode se deter diante dela, e que, por causa disso mesmo, suscita desconfiança e, justamente, crítica. Crítica amada e mal-amada, zombaria ridicularizada; suas agressões são continuamente atacadas, por aquilo que ela ataca, posto que ela não faz outra coisa, sendo esta a lei de sua existência, que atacar a si mesma. Impaciência impacientemente sustentada. O que é então no Ocidente esta impaciência na maneira de ser e de pensar? Essencial e precária, fugidia e permanente. Este dever sempre desconsiderado?”

operação de direção visando à salvação numa relação de obediência à alguém deve se fazer em uma tripla relação com a verdade: verdade entendida como dogma; verdade também na medida em que essa direção implica um certo modo de conhecimento particular e individualizante dos indivíduos; e, enfim, na medida em que essa direção se estabelece como uma técnica refletida, comportando regras gerais, conhecimentos particulares, preceitos, métodos de exame, confissão, conversações etc.^{iv}. Afinal, não se deve esquecer que isso que, durante séculos, chamou-se na Igreja grega *technê technôn*, e na Igreja romana *ars artium*, era precisamente a direção de consciência, era a arte de governar os homens^v. Esta arte de governar, certamente, permaneceu por muito tempo ligada a práticas relativamente limitadas finalmente, mesmo na sociedade medieval, ligada à existência em conventos, digamos praticada sobretudo em grupos espirituais relativamente restritos¹³. Mas, creio que a partir do século XV, e desde antes da Reforma, pode-se dizer que houve uma verdadeira explosão da arte de governar os homens, explosão entendida em dois sentidos. Deslocamento em primeiro lugar em relação ao seu foco religioso, digamos, se vocês quiserem, laicização, expansão na sociedade civil desse tema da arte de governar os homens e dos métodos para fazê-lo. Em segundo lugar, multiplicação dessa arte de governar para domínios variados: como governar as crianças, como governar os pobres e os mendigos, como governar uma família, uma casa, como governar as forças armadas, como governar os diferentes grupos, as cidades, os Estados, como governar seu próprio corpo, como governar seu próprio espírito? “Como governar?”, creio que esta foi uma das

13 *Manuscrito*: “É verdade que ela perdeu recentemente muito de sua importância, de sua complexidade, e sobretudo de sua autonomia, com relação às ciências humanas.”

questões fundamentais disso que se passou no século XV ou XVI. Questão fundamental à qual respondeu a multiplicação de todas as artes de governar – arte pedagógica, arte política, arte econômica, se vocês quiserem – e de todas as instituições de governo, no sentido amplo que tinha a palavra governo nessa época^{vi}.

Ora, esta governamentalização, que me parece ser característica dessas sociedades do Ocidente europeu no século XVI, não pode ser dissociada, ao que me parece, da questão “como não ser governado?”. Eu *não*¹⁴ quero dizer aqui que, à governamentalização, teria se oposto, numa espécie de frente a frente, a afirmação contrária “nós não queremos ser governados e nós não queremos ser governados *absolutamente*”. Eu quero dizer que, nessa grande inquietude em torno da maneira de governar e na busca das maneiras de governar, localiza-se uma perpétua questão que seria: “como não ser governado *assim*, por isso, em nome desses princípios, em vista de tais objetivos e por meio desses procedimentos, não desse modo, não para isso, não por eles?”; e se dermos a esse movimento de governamentalização, da sociedade e dos indivíduos, ao mesmo tempo, a inserção histórica e a amplitude que acredito ter sido a sua, parece que podemos nos aproximar disso que chamar-se-ia atitude crítica. Em face, e como contrapartida, ou sobretudo como parceiro e adversário das artes de governar, como uma maneira de desconfiar delas, de recusá-las, de limitá-las, de encontrar-lhes uma justa medida, de transformá-las, de procurar escapar dessas artes de governar ou, em todo caso, deslocá-las, com reticência essencial, mas também e por aí mesmo como linha de desenvolvimento das artes de governar, teria havido algo nascido na Europa nesse momento, um tipo de forma cultural geral, atitude moral e política,

14 Sublinhado no manuscrito.

maneira de pensar etc. E que eu chamaria simplesmente arte de não ser governado ou ainda arte de não ser governado desse modo e a este preço. E eu proporia então, como primeira definição da crítica, essa caracterização geral: a arte de não ser tão governado [*l'art de n'être pas tellement gouverné*].

Vocês me dirão que esta definição é ao mesmo tempo bem geral, bem vaga, bem nebulosa. Claro! Mas acredito, em todo caso, que ela permitiria assinalar alguns pontos de ancoragem precisos a respeito disso que tento chamar de atitude crítica. Pontos de ancoragem históricos¹⁵, claro, e que poderíamos assim fixar:

1) Primeiro ponto de ancoragem: em uma época em que o governo dos homens era basicamente uma arte espiritual, ou uma prática essencialmente religiosa ligada à autoridade de uma Igreja, ao magistério de uma Escritura, não querer ser governado desta forma, era essencialmente buscar na Escritura uma outra relação que não aquela ligada ao funcionamento do ensino de Deus¹⁶, não querer ser governado era uma certa maneira de rejeitar, recusar, limitar (digam como quiserem) o magistério eclesiástico, era o retorno à Escritura, era a questão daquilo que é autêntico na Escritura, daquilo que foi efetivamente escrito na Escritura, era a questão “qual tipo de verdade diz a Escritura, como ter acesso a essa verdade da Escritura na Escritura apesar talvez do escrito?”, e até que se chega finalmente à questão bem simples: “a Escritura é verdadeira?”. E, em suma, de Wycliffe a Pierre Bayle, a crítica se desenvolveu por um lado, que creio capital e não exclusivo, claro, em relação à Escritura. Digamos que a crítica é historicamente bíblica¹⁷.

¹⁵ *Manuscrito*: “A crítica tem uma genealogia”.

¹⁶ *Manuscrito*: no lugar de “o ensinamento de Deus”: “a instituição religiosa”.

2) Não querer ser governado, é este o segundo ponto de ancoragem, não querer ser governado desta forma, é também não mais querer aceitar tais leis porque elas são injustas, porque, sob o fato de serem antigas ou sob o esplendor mais ou menos ameaçador que lhes dá o soberano de hoje, elas escondem uma ilegitimidade essencial. A crítica é, então, deste ponto de vista, face ao governo e à obediência que ele demanda, opor direitos universais e imprescritíveis, aos quais todo governo, qualquer que seja, quer se trate do monarca, do magistrado, do educador, do pai de família, deverá se submeter. Em suma, se vocês quiserem, retornamos aqui ao problema do direito natural¹⁷. O direito natural não é certamente uma invenção da Renascença, mas ele assumiu, a partir do século XVI, uma função crítica que ele conservará sempre. À questão “como não ser governado?” ele responde dizendo: “quais são os limites do direito de governar?” Digamos que aqui, a crítica é essencialmente jurídica.

3) Enfim “não querer ser governado” é certamente não aceitar como verdade – passarei por isto muito rapidamente – isto que uma autoridade lhes diz ser verdade, ou pelo menos não o aceitar porque uma autoridade o disse, é não aceitá-lo senão quando nós mesmos consideramos como boas as razões para aceitá-lo. E desta maneira, a crítica fixa seu ponto de ancoragem no problema da certeza em face à autoridade.

A Bíblia, o direito, a ciência; a Escritura, a natureza, a relação a si; o magistério, a lei, a autoridade do dogmatismo. Vê-se como o jogo da governamentalização e da crítica, uma em relação a outra, deram lugar a fenômenos que são, creio eu, capitais na história da

¹⁷ *Manuscrito*: “a crítica, originalmente, refere-se à natureza.”

cultura ocidental, quer se trate do desenvolvimento das ciências filológicas, quer se trate do desenvolvimento da reflexão, da análise jurídica, da reflexão metodológica. Mas, sobretudo, vê-se que o núcleo da crítica, é essencialmente o feixe de relações que une um ao outro, ou um aos dois outros, o poder, a verdade e o sujeito^{viii}. E se a governamentalização é bem esse movimento pelo qual se tratava, na realidade mesma de uma prática social, de sujeitar os indivíduos pelos mecanismos de poder que reclamam para si uma verdade, ora, eu diria que a crítica é o movimento pelo qual o sujeito se dá o direito de interrogar a verdade sobre seus efeitos de poder, e o poder sobre seus discursos de verdade, a crítica será a arte da inservidão voluntária, da indocilidade refletida. A crítica teria essencialmente por função o desassujeitamento no jogo disso que se poderia chamar, em uma palavra, política da verdade^{ix} 18.

18 *Manuscrito*. “Se eu esbocei esta rápida genealogia da ‘forma crítica’, e se eu a com-parei com o grande processo de governamentalização, foi com certeza para situá-la em uma história mais ampla que o momento kantiano apenas, e fazer dela outra coisa que a herança de um pensamento filosófico particular. Mas foi também para vinculá-la a esses elementos da vida religiosa, que me parecem tê-la marcado desde o início: - A crítica como questionamento da governamentalidade (sob suas formas gerais ou particulares), de seus princípios, métodos e resultados, põe a questão da salvação de todos e de cada um: salvação, felicidade eterna, ou simplesmente alegria. - A crítica como suspensão dos efeitos combinados do poder e da verdade, por aquele que é sujeito destes mesmos efeitos (eu quero dizer, elemento assujeitado), essa crítica implica, para aquele que a empreende, uma decisão. Uma decisão que não é, com relação à atividade crítica, uma voz em *off*, uma escolha de carreira ou área, cuja arbitrariedade permanece fora daquilo que foi escolhido, mas sim uma vontade permanente e definitiva, mesmo se ela tem a sorte de chegar ao fim. É uma experiência, no sentido pleno do termo, que ela mantenha ou não um discurso em primeira pessoa, que ela siga os caminhos da dedução ou da pesquisa empírica, é importante, certamente, mas isso não elimina, nem altera ou reduz, a vontade de ser crítica como atitude individual e decisória. - O enraizamento da crítica na história da espiritualidade cristã explica também que a atitude crítica não se contenta, em geral, em demonstrar ou refutar, ela não fala ‘aos

Essa definição, apesar de seu caráter por vezes empírico, aproximado, deliciosamente distante em relação ao espaço que ela sobrevoa, eu teria a ousadia de pensar que ela não é muito diferente daquela dada por Kant: não aquela da *Crítica*, mas justamente de outra coisa. Ela não está muito longe, definitivamente, da definição que ele dava de *Aufklärung*. É característico, com efeito, que no seu texto de 1784 sobre o que é a *Aufklärung*^x, ele tenha definido a *Aufklärung* em relação a um certo estado de menoridade no qual estaria mantida, e mantida autoritariamente, a humanidade. Em segundo lugar, ele definiu essa menoridade, ele a caracterizou por uma certa incapacidade na qual a humanidade estaria mantida, incapacidade esta de se servir de seu próprio entendimento sem algo que seria justamente a direção de um outro, e ele emprega *leiten*, que tem um sentido religioso historicamente bem definido. Em terceiro lugar, creio que é característico que Kant tenha definido essa incapacidade como uma certa correlação entre uma autoridade que se exerce e que mantém a humanidade nesse estado de menoridade, correlação entre esse excesso de autoridade e por outro lado, alguma coisa que ele considera, que chama uma falta

quatro ventos’, ela se endereça; ela se endereça a todos e a cada um; ela busca constituir um consenso geral ou, em todo caso, uma comunidade de sábios ou de espíritos esclarecidos. Não lhe é suficiente ter dito, de uma vez por todas, o que ela tinha a dizer. Mas sim se fazer entender, encontrar aliados, converter à sua própria conversão, ter adeptos. Ela trabalha e se esforça. Ou melhor, seu trabalho é inseparável de um combate contra duas ordens de coisas: por um lado, uma autoridade, uma tradição, ou um abuso de poder; por outro, e de forma complementar, uma inércia, uma cegueira, uma ilusão, uma covardia. Em suma, contra o excesso e a favor do despertar. Dito em poucas palavras: a crítica é a atitude de colocar em questão o governo dos homens, entendido como o conjunto dos efeitos combinados da verdade e do poder, e isso na forma de um combate que, a partir de uma decisão individual, dá a si o objetivo de salvar a todos.”

de decisão e de coragem^{xi}. E, em consequência, essa definição da *Aufklärung* não vai ser simplesmente um tipo de definição histórica e especulativa; haverá nessa definição da *Aufklärung* alguma coisa que se seria um tanto ridículo, sem dúvida, de chamar de pregação, mas é em todo caso um chamado à coragem que ele lança nessa descrição da *Aufklärung*. Não se deve esquecer que era um artigo de jornal. Teria que ser feito um estudo sobre as relações da filosofia com o jornalismo a partir do fim do século XVIII... A menos que já se tenha feito, mas eu não estou certo... É muito interessante ver a partir de que momento os filósofos intervêm nos jornais para dizer alguma coisa que é para eles filosoficamente interessante e que, entretanto, se concretiza num apelo ao público^{xii}. Enfim

é característico que, nesse texto da *Aufklärung*, Kant dá como exemplos de permanência da humanidade na menoridade, e por consequência como exemplos de pontos sobre os quais a *Aufklärung* deve elevar esse estado de menoridade e majorar de algum modo os homens, precisamente a religião, o direito e o conhecimento^{xiii}.

Isso que Kant descrevia como a *Aufklärung*, é bem isso que eu tentava há pouco descrever como a crítica, como essa atitude crítica que vemos aparecer como atitude específica no Ocidente a partir, creio eu, disso que foi historicamente o grande processo de governamentalização da sociedade. E em relação a essa *Aufklärung* (cujo lema, vocês sabem bem e Kant o evoca, é “*sapere aude*”, não sem que uma outra voz, aquela de Frederico II, diga em contraponto: “que eles pensem tanto quanto queiram, desde que obedeçam”^{xiv}), em todo caso em relação a essa *Aufklärung*, como Kant vai definir a crítica? Ou em todo caso, como eu não tenho a pretensão de retomar isso que era o projeto crítico kantiano no seu rigor filosófico, eu não me permitiria perante semelhante

auditório de filósofos, não sendo eu mesmo filósofo, sendo quando muito um crítico, em relação a esta *Aufklärung*, como poderíamos situar a crítica propriamente dita? Se efetivamente Kant chama de “*Aufklärung*” todo esse movimento crítico que precedeu, como ele irá situar isso que ele entende por crítica? Eu diria, e estas são coisas completamente infantis, que em relação à *Aufklärung*, a crítica será aos olhos de Kant quem irá dizer ao saber: você sabe bem até onde você pode saber? Pense tanto quanto queira, mas você sabe bem até onde pode pensar sem perigo? A crítica dirá, em suma, que é menos daquilo que nós empreendemos com mais ou menos coragem, que da ideia que nós próprios fazemos de nosso conhecimento e de seus limites, que advém nossa liberdade; e que, por consequência, no lugar de deixar ser dito por um outro “*obedeçam*”, é nesse momento, quando se terá feito do próprio conhecimento uma ideia justa, que se poderá descobrir o princípio da autonomia e que não se ouvirá mais o *obedeçam*; ou, antes, que o *obedeçam* será fundado sobre a própria autonomia.

Eu não pretendo mostrar a oposição que haveria em Kant entre a análise da *Aufklärung* e o projeto crítico. Seria, creio eu, fácil de mostrar que para o próprio Kant, essa verdadeira “coragem de saber”¹⁹ que era invocada pela *Aufklärung*, essa mesma coragem de saber, consiste em reconhecer os limites do conhecimento; e seria fácil mostrar que para ele a autonomia está longe de ser oposta à obediência aos soberanos. Mas, não resta dúvida que Kant conferiu à crítica, na sua empresa de desassujeitamento no jogo do poder e da verdade, a tarefa primordial, como prolegômenos a toda *Aufklärung* presente e futura, de conhecer o conhecimento²⁰.

¹⁹ Entre aspas no manuscrito.

²⁰ *Manuscrito*: “resta também que ele fez da presunção da razão, de sua incapaci-

Eu não queria insistir mais sobre as implicações desse tipo de defasagem [*décalage*] entre *Aufklärung* e crítica que Kant quis assim destacar. Eu gostaria simplesmente de insistir sobre esse aspecto histórico do problema que nos é sugerido pelo que se passou no século XIX. A história do século XIX deu muito mais motivos para a continuação da empresa crítica, como Kant a havia situado em um tipo de recuo em relação à *Aufklärung*, que da própria *Aufklärung*. Dito de outra maneira, a história do século XIX – e, certamente, a história do século XX mais ainda –, parecia, se não dar razão a Kant, ao menos oferecer uma ocasião concreta a essa nova atitude crítica, a essa atitude crítica recuada em relação à *Aufklärung*, que Kant tinha aberto a possibilidade.

Esse motivo histórico que parecia ser atribuído à crítica kantiana muito mais que à coragem da *Aufklärung*, eram simplesmente estes três traços fundamentais: primeiramente, uma ciência positivista, ou seja, tendo fundamentalmente confiança em si mesma, apesar de ter sido cuidadosamente crítica de cada um de seus resultados; em segundo lugar, o desenvolvimento de um Estado ou de um sistema estatal que se dava ele próprio como razão e como

dade de manter-se dentro de seus limites, da sua ingenuidade quando esquecia suas determinações originárias, o princípio do dogmatismo-despotismo, ao pon-to de introduzir na atitude crítica essa fratura, essa clivagem que faz com que aquilo mesmo que permite não ser governado (ou ao menos delimitar tal governo) é talvez exatamente isso que em nós ‘nos governa’ sem que saibamos e que nos faz decair na heteronomia do despotismo. E se nós fôssemos governados sem o saber? Se aquilo que nos serve para lutar contra o que nos governa nos submetesse a uma forma de governamentalização infinita – aquela que se exerce em nome da razão? Daqui o movimento de recuo da crítica com relação à *Aufklärung*, ou, se quisermos, da segunda atitude crítica com relação à primeira: ingenuidade da *Aufklärung* cuja consciência não refletida preparava, em nome dos direitos naturais de todo sujeito racional, a extensão e a intensificação de todos os efeitos de despotismo-dogmatismo”.

racionalidade profunda da história²¹ e que, por outro lado, escolheu como instrumentos procedimentos de racionalização da economia e da sociedade; daqui, o terceiro traço, na costura desse positivismo científico e do desenvolvimento dos Estados, uma ciência do Estado ou um estatismo, se quiserem. Tece-se entre eles toda uma malha de relações estreitas na medida em que a ciência irá exercer um papel cada vez mais determinante no desenvolvimento das forças produtivas; na medida em que, de outro modo, os poderes de tipo estatal irão se exercer cada vez mais através de conjuntos técnicos refinados. Daí, o fato de que a questão de 1784, *o que é a Aufklärung?*, ou sobretudo a maneira pela qual Kant, em relação a essa questão e à resposta que ele dava, tentou situar sua empresa crítica, essa interrogação a respeito das relações entre *Aufklärung* e *Crítica* vai tomar legitimamente o aspecto de uma desconfiança ou, em todo caso, de uma interrogação cada vez mais suspeitosa: de quais excessos de poder, de qual governamentalização, tanto mais incontornável porque ela se justifica racionalmente, esta razão não é ela mesma historicamente responsável?

Ora, o destino dessa questão, eu creio, não foi exatamente o mesmo na Alemanha e na França, e isso por razões históricas; as quais se deveria analisar, já que são complexas^{xv}.

Pode-se dizer, *grosso modo*, assim: talvez seja menos por conta do desenvolvimento recente de um belo Estado completamente novo e racional na Alemanha, do que devido à antigüíssima filiação das Universidades e da *Wissenschaft* às estruturas administrativas e estatais, essa suspeita de que há alguma coisa na racionalização e mesmo talvez na própria razão, que é responsável pelo excesso de

21 *Manuscrito*: “na medida em que ele tem o encargo de dar corpo e autonomia às nacionalidades”.



poder, enfim, parece-me que essa suspeita se desenvolveu sobretudo na Alemanha, e dito de modo bastante breve, desenvolveu-se sobretudo no que se poderia chamar de uma esquerda alemã. Em todo caso, da esquerda hegeliana à Escola de Frankfurt, houve toda uma crítica ao positivismo, ao objetivismo, à racionalização, à *technè* e à tecnicização, toda uma crítica às relações entre o projeto fundamental da ciência e da técnica que tem por objetivo fazer aparecer os elos entre uma presunção ingênua da ciência, por um lado, e, por outro, os modos de dominação próprios à forma da sociedade contemporânea. Para tomar como exemplo aquele que, de todos, sem dúvida foi o mais afastado disto que se poderia chamar de uma crítica de esquerda, não se pode esquecer que Husserl, em 1936, relacionava a crise contemporânea da humanidade europeia a algo onde estavam em questão as relações do conhecimento com a técnica, da *épistèmè* com a *technè*^{xvi}.



Na França, as condições do exercício da filosofia e da reflexão política foram muito diferentes, e por conta disso, a crítica da razão presunçosa e de seus efeitos específicos do poder não parece ter sido conduzida da mesma forma²². E seria, penso eu, no campo de um certo pensamento de direita, ao longo do século XIX e do século XX, que se reencontraria essa mesma denúncia histórica da razão ou da racionalização em nome dos efeitos de poder que ela traz consigo. Em todo caso, o bloco constituído pelas Luzes [*Lumières*] e a Revolução impediu, sem dúvida, de uma maneira geral, que se colocasse real e profundamente em questão essa relação entre a racionalização e o poder; talvez também o fato de que a Reforma, quer dizer, isso que eu creio ter sido, em suas raízes muito profundas, o primeiro movimento crítico como arte de não ser governado, e o fato de que a Reforma não teve na França a amplitude e o

22 *Manuscrito*: “exceto por uma fração de pensadores que ficaram isolados ou marginalizados”.

sucesso que ela conheceu na Alemanha, fez, sem dúvida, com que na França essa noção de *Aufklärung*, com todos os problemas que ela colocava, não tivesse uma significação tão ampla, e, além disso, ela jamais se tornou uma referência histórica de tão grande alcance quanto na Alemanha. Digamos que na França nos contentamos com uma certa valorização política dos filósofos do século XVIII, ao mesmo tempo em que se desqualificava o pensamento das Luzes como um episódio menor na história da filosofia. Na Alemanha, ao contrário, isso que se entendia por *Aufklärung* era considerado, bem ou mal, pouco importa, certamente como um episódio importante, uma espécie de manifestação evidente da destinação profunda da razão ocidental. Na *Aufklärung* e em todo este período que, em suma, do século XVI ao XVIII, serve de referência a esta noção de *Aufklärung*, tentou-se decifrar, reconhecer a linha de tendência mais acentuada da razão ocidental, enquanto a política à qual ela estava ligada tornou-se objeto de um exame suspeito. Tal é, se vocês quiserem, *grosso modo*, o quiasma que caracteriza a maneira pela qual na França e na Alemanha, o problema da *Aufklärung* foi posto durante o século XIX e em toda a primeira metade do século XX.

Ora, eu acredito que a situação na França mudou ao longo dos últimos anos; e que de fato esse problema da *Aufklärung* (que foi tão importante para o pensamento alemão desde Mendelssohn, Kant, passando por Hegel, Nietzsche, Husserl, a Escola de Frankfurt etc), parece-me que na França chegou-se a uma época em que precisamente esse problema da *Aufklärung* pôde ser retomado em uma proximidade bastante significativa com, digamos, os trabalhos da Escola de Frankfurt. Para ser bem breve, digamos que – e não é surpreendente – é da fenomenologia e dos problemas postos por ela que ressurgiu a questão sobre o que é a *Aufklärung*. Ela

ressurgiu, com efeito, a partir da questão do sentido e disto que pode constituir o sentido. Como foi possível que houvesse sentido a partir do não sentido? Como o sentido aparece? Questão que, como bem se nota, é complementar a esta outra: como foi possível que o grande movimento da racionalização tenha nos conduzido a tanta balbúrdia, a tanto furor, a tanto silêncio e mecanismos sombrios? Além do mais, não se deve esquecer que *A Náusea*^{xvii}, com poucos meses de diferença, é contemporânea da *Krisis*. E é pela análise, depois da guerra, disso, a saber, de que o sentido não se constitui senão por sistemas de coações característicos da maquinaria significante, é, parece-me, pela análise deste fato, de que não há sentido senão pelos efeitos de coerção próprios das estruturas, que, por um estranho atalho, retornou o problema entre *ratio* e *poder*. Eu penso igualmente (e isto seria um estudo a se fazer, sem dúvidas) que as análises da história das ciências, toda essa problematização da história das ciências (que, também ela, se enraíza, sem dúvida, na fenomenologia, que na França seguiu toda uma outra história com Cavaillès, com Bachelard e Georges Canguilhem), parece-me que o problema histórico da historicidade da ciência não deixa de ter alguma relação e analogia, não deixa de fazer, até certo ponto, eco a esse problema da constituição do sentido: como nasce, como se forma essa racionalidade, a partir de algo que é totalmente outra coisa? Eis a recíproca e o inverso do problema da *Aufklärung*: como é que a racionalização pode conduzir ao furor do poder?

Ora, parece que, tanto essas pesquisas sobre a constituição do sentido com a descoberta de que o sentido não se constitui senão pelas estruturas de coerção do significante, quanto as análises feitas sobre a história da racionalidade científica com os efeitos de coerção

relacionados à sua institucionalização e à constituição de modelos, tudo isso, todas essas pesquisas históricas não fizeram outra coisa, parece-me, senão reduzir numa visão estritamente acadêmica²³ o que foi, afinal, o movimento de fundo de nossa história depois de um século. Porque, à força de alardearmos que nossa organização social ou econômica carecia de racionalidade, nós nos encontramos, eu não sei se diante de muita ou pouca razão, em todo caso, certamente, diante de poder demais; à força de ouvirmos cantar as promessas da revolução, eu não sei se aí onde ela se produziu ela é boa ou má, mas nós nos encontramos diante da inércia de um poder que se manteve indefinidamente; e à força de ouvirmos alardear a oposição entre as ideologias da violência e a verdadeira teoria científica da sociedade, do proletariado e da história, nós nos reencontramos com duas formas de poder que se assemelhavam como dois irmãos: fascismo e stalinismo. Retorno, conseqüentemente, da questão: *o que é a Aufklärung?* E reativa-se assim a série de problemas que tinham marcado as análises de Max Weber: o que se dá nesta racionalização que nós concordamos que caracteriza não somente o pensamento e a ciência ocidentais desde o século XVI, mas também as relações sociais, as organizações estatais, as práticas econômicas e talvez até o comportamento dos indivíduos? O que se passa nessa racionalização, em seus efeitos de coerção e talvez de obnubilação, de implantação massiva e crescente e jamais radicalmente contestada, de um vasto sistema científico e técnico?

Esse problema, que nós somos obrigados na França a carregar novamente sobre nossos ombros, esse problema do *que é isso a Aufklärung?*, pode-se abordar por diferentes caminhos.

23 No original: “*toutes ces recherches historiques n’ont fait, me semble-t-il, que recouper comme par un jour étroit et comme à travers une sorte de meurtrière universitaire*”.

E o caminho pelo qual eu gostaria de abordar, eu não o retraço absolutamente – e eu gostaria que vocês acreditassem em mim – em um espírito de polêmica nem de crítica. Eu detesto a polêmica^{xviii} e não sou dotado para a crítica. Duas razões, conseqüentemente, fazem com que eu não procure nada além de marcar as diferenças e, de algum modo, ver até onde se pode multiplicar, dividir, delimitar uns em relação aos outros, desmontar [*déboîter*], se vocês quiserem, as formas de análises deste problema da *Aufklärung*, que é talvez, depois de tudo, o problema da filosofia moderna.

Abordando este problema que nos irmana em relação à Escola de Frankfurt^{xix}, eu gostaria já de notar que, de todo modo, fazer da *Aufklärung* a questão central, isso quer dizer certamente um certo número de coisas. Isso quer dizer inicialmente que nos engajamos numa certa prática que se chamaria histórico-filosófica, que não tem nada a ver com a filosofia da história e a história da filosofia, uma certa prática histórico-filosófica e por isso eu quero dizer que o domínio de experiência ao qual esse trabalho filosófico se refere não exclui absolutamente nenhum outro. Não é a experiência interior, não são as estruturas fundamentais do conhecimento científico, mas também não é um conjunto de conteúdos históricos elaborados alhures, preparados pelos historiadores e acolhidos prontos como fatos^{xx}. Trata-se, na verdade, nessa prática histórico-filosófica de se fazer a sua própria história, de *fabricar*²⁴ como uma ficção^{xxi} a história que seria atravessada pela questão das relações entre as estruturas de racionalidade que articulam o discurso verdadeiro e os mecanismos de sujeição que estão ligados a ele, questão, bem se vê, que desloca os objetos históricos habituais e familiares aos historiadores em direção ao problema do sujeito e da

24 Sublinhado no manuscrito.

verdade do qual os historiadores não se ocupam. Vemos igualmente que esta questão investe o trabalho filosófico, o pensamento filosófico, a análise filosófica de conteúdos empíricos desenhados precisamente por ela. Daí, se vocês quiserem, que os historiadores, diante deste trabalho histórico ou filosófico, vão dizer: “sim, sim, com certeza, talvez”, em todo caso nunca é exatamente isso, dado o efeito de interferência devido a esse deslocamento em direção ao sujeito e à verdade do qual eu falava. E que os filósofos, mesmo se nem todos assumem ares de galinha ofendida²⁵, geralmente pensam: “a filosofia, apesar de tudo, é bem outra coisa”, isto devido ao efeito de queda, devido a este retorno a uma empiricidade que nem sequer é, por si, garantida por uma experiência interior.

Concedamos a estas vozes próximas toda a importância que elas têm, e essa importância é grande. Elas indicam, ao menos negativamente, que estamos no caminho certo, ou seja, que por meio de conteúdos históricos que elaboramos e aos quais estamos ligados porque são verdadeiros ou porque valem como verdadeiros, colocamos a questão: o que sou eu então, eu que pertencço a esta humanidade, talvez a esta franja, a este momento, a este instante de humanidade que está sujeitado ao poder da verdade em geral e das verdades em particular? Dessubjetivar a questão filosófica pelo recurso ao conteúdo histórico – liberar os conteúdos históricos pela interrogação sobre os efeitos de poder que essa verdade, da qual supostamente esses efeitos dependem – é, se vocês quiserem, a primeira característica desta prática histórico-filosófica.²⁶ Por outro

25 No original “*pintades offensées*”. Expressão impossível de traduzir. Equivale a: “fazer ares de ofendido”. Empregamos a palavra “galinha” porque Henri Birault irá em-pregá-la em tom jocoso durante o debate que se segue à conferência.

26 *Manuscrito*: “Digamo-lo: sem ponto fixo, sem [verdade] apodítica, sem resultado definitivo – um movimento que não faz outra coisa senão se mover.”

lado, esta prática histórico-filosófica encontra-se evidentemente em uma relação privilegiada com uma certa época empiricamente determinável: mesmo sendo relativa e necessariamente imprecisa, esta época é, certamente, designada como momento de formação da humanidade moderna, *Aufklärung*, no sentido amplo do termo ao qual se referiam Kant, Weber etc, período sem datação fixa²⁷, de múltiplos acessos, já que podemos defini-lo tanto pela formação do capitalismo, quanto pela constituição do mundo burguês, a emergência de sistemas estatais, a fundação da ciência moderna com todos os seus correlatos técnicos, a organização de um *vis-à-vis* entre a arte de ser governado e aquela de não ser tão [tellement] governado^{xxii}. Privilégio de fato, por consequência, para o trabalho histórico-filosófico acerca desse período, já que foi nele que, de alguma maneira, apareceram manifestamente e na superfície de transformações visíveis essas relações entre poder, verdade e sujeito que tratamos de analisar^{xxiii}. Mas privilégio, também, no sentido de que se trata de formar a partir daí uma matriz para o percurso de toda uma série de outros domínios possíveis. Digamos, se vocês quiserem, que não é porque privilegiamos o século XVIII, porque nos interessamos por ele, que encontramos o problema da *Aufklärung*; eu diria que é porque queremos fundamentalmente colocar o problema *O que é a Aufklärung?* que encontramos o esquema²⁸ histórico de nossa modernidade. Não se tratará de dizer que os gregos do século V são um pouco como os filósofos do século XVIII, ou que o século XII já era uma sorte de Renascença, mas sim de tentar ver sob quais condições, ao preço de quais modificações ou de quais generalizações nós podemos aplicar, não

²⁷ *Manuscrito*: no lugar de “período sem datação fixa”: “período de datação flexível”.

²⁸ *Manuscrito*: no lugar de “esquema”: “límiar”.

importa a qual momento da história, essa questão da *Aufklärung*, a saber, das relações entre poderes, a verdade e o sujeito.

Tal é o quadro geral dessa pesquisa que eu chamaria de histórico-filosófica. Como podemos conduzi-la agora?

Eu dizia há pouco que queria traçar muito vagamente outras vias, alternativas àquelas que me parece terem sido, até o presente, as mais habitualmente frequentadas. O que não é, de modo algum, acusá-las de não levarem a nada, ou de não darem nenhum resultado válido. Eu queria simplesmente dizer e sugerir que me parece que esta questão da *Aufklärung* desde Kant, por causa de Kant, e verossimilmente por causa desta defasagem entre *Aufklärung* e crítica que ele introduziu, foi essencialmente posta em termos de conhecimento, quer dizer, partindo disto que foi o destino histórico do conhecimento no momento da constituição da ciência moderna; quer dizer, também, procurando aquilo que, neste destino, já marcava os efeitos de poder indefinidos, aos quais ela estaria necessariamente ligada pelo objetivismo, positivismo, tecnicismo etc, relacionando este conhecimento com as condições de constituição e de legitimidade de todo conhecimento possível, e enfim procurando saber como, na história, fora operada a passagem para fora da legitimidade (ilusão, erro, esquecimento, ocultação etc). Em uma palavra, é o procedimento de análise que me parece, no fundo, ter estado engajado com a defasagem da crítica em relação à

Aufklärung operada por Kant. Parece-me que a partir daí temos um procedimento de análise que é no fundo esse que se seguiu mais frequentemente, procedimento de análise que podemos chamar de uma investigação sobre a legitimidade dos modos históricos do conhecer. É, em todo caso, assim que um certo número de filósofos do século XVIII, é assim que Dilthey, Habermas etc o entenderam. Mais simplesmente ainda: que falsa ideia o conhecimento fez dele mesmo e a qual uso excessivo ele se encontrou exposto, a qual dominação, por consequência, ele se viu ligado?²⁹

Pois bem! Em vez desse procedimento que toma a forma de uma investigação sobre a legitimidade dos modos históricos do conhecer, poderíamos talvez considerar um procedimento diferente. Este poderia tomar como acesso à questão da *Aufklärung* não o problema do conhecimento, mas o do poder; este procedimento avançaria não como uma investigação sobre a legitimidade, mas como uma coisa que eu chamaria de uma prova de *acontecimentalização*³⁰ xxiv. Perdoem-me o horror da palavra! O que ela quer dizer? Isto que eu entenderia por procedimento de acontecimentalização, mesmo que os historiadores devessem gritar de espanto, seria, em primeiro lugar, tomar conjuntos de elementos onde podemos assinalar, numa primeira aproximação e, logo, de maneira totalmente empírica e provisória, conexões entre mecanismos de coerção e conteúdos de conhecimento. Mecanismos de coerção diversos, talvez também conjuntos legislativos, os regulamentos, os dispositivos materiais, os fenômenos de autoridade etc; conteúdos de conhecimento que se tomará igualmente na sua diversidade e na sua heterogeneidade,

29 *Manuscrito*: “Isto é justamente pôr em prática a questão kantiana.”

30 *Événementalisation*, de événement: evento. As traduções brasileiras de Foucault con-sagraram o termo *acontecimento* como tradução de événement. Daí, portanto *aconteci-mentalização*.

que nós reteremos em função dos efeitos de poder de que são portadores na medida em que são validados como parte de um sistema de conhecimento. O que procuramos então não é saber o que é verdadeiro ou falso, fundado ou não, real ou ilusório, científico ou ideológico, legítimo ou abusivo. Procuramos saber quais são os elos, quais são as conexões que podem ser assinaladas entre mecanismos de coerção e elementos de conhecimento, quais jogos de reenvio e apoio se desenvolvem de uns aos outros, o que faz com que tal elemento de conhecimento possa tomar efeitos de poder atribuídos, em um semelhante sistema, a um elemento verdadeiro ou provável ou incerto ou falso, e o que faz com que tal procedimento de coerção adquira a forma e as justificações próprias de um elemento racional, calculado, tecnicamente eficaz etc.

Portanto, neste primeiro nível, não se trata nem de operar a repartição de legitimidade, nem de assinalar o ponto do erro e da ilusão³¹. E é por isso que, neste nível, parece-me que podemos utilizar duas palavras que não têm como função designar entidades, potências ou algo como transcendentais, mas apenas operar, em relação aos domínios aos quais elas se referem, uma redução sistemática de valor, ou seja, uma neutralização quanto aos efeitos de legitimidade e uma elucidação disso que as tornam, em um certo momento, aceitáveis e que faz com que efetivamente elas tenham sido aceitas. Utilização, então, da palavra *saber*, que se refere a todos os procedimentos e a todos os efeitos de conhecimento que são aceitáveis num dado momento e num domínio definido. E, em segundo lugar, do termo *poder*, que não faz outra coisa senão cobrir toda uma série de mecanismos particulares, definíveis e definidos, que parecem suscetíveis de induzir comportamentos ou discursos.

31 *Manuscrito*: “o limite do excesso ou do abuso”.



Vemos de imediato que estes dois termos têm apenas uma função metodológica: não se trata de assinalar, através deles, princípios gerais de realidade, mas de fixar uma espécie de *front* de análise, o tipo de elemento que deve ser pertinente a ela. Trata-se assim de evitar pôr em jogo, de entrada, a perspectiva de legitimação como o fazem os termos de conhecimento^{xxv} ou de dominação^{xxvi}. Trata-se, igualmente, a cada momento da análise, de poder lhes dar um conteúdo determinado e preciso, tal elemento de saber, tal mecanismo de poder; jamais devemos considerar que existe *um* saber ou *um* poder, menos ainda *o* saber ou *o* poder, que seriam operantes por si mesmos. Saber, poder, é somente uma rede de análise. Vemos também que esta rede não é composta de duas categorias de elementos estranhos um ao outro, o que seria da ordem do saber de um lado e o que seria, de outro lado, da ordem do poder – que os tornaria exteriores um ao outro, como há pouco eu dizia – porque nada pode figurar como elemento de saber se, por um lado, ele não está conforme um conjunto de regras e de coações características, por exemplo, de tal tipo de discurso científico numa dada época, e se, por outro lado, ele não é dotado de efeitos de coerção ou simplesmente de incitação próprios disso que é válido como científico ou simplesmente racional ou simplesmente recebido de maneira comum etc. Inversamente, nada pode funcionar como mecanismo de poder se ele não se desenvolve segundo procedimentos, instrumentos, meios, objetivos que possam ser validados dentro de sistemas mais ou menos coerentes de saber^{xxvii}. Portanto não se trata de descrever o que é o saber e o que é o poder e como um reprimiria o outro ou como o outro abusaria do primeiro, mas sim descrever um nexos de saber-poder que permite apreender isto que constitui a aceitabilidade de um sistema, seja o sistema da

doença mental, da penalidade, da delinquência, da sexualidade etc.

Em resumo, parece-me que, da observância empírica de um conjunto até a sua aceitabilidade histórica na época mesma em que efetivamente ele é observável, o caminho passa por uma análise do nexos saber-poder que o sustenta, o retoma a partir do fato de que ele é aceito, na direção daquilo que o torna aceitável, não em geral, é claro, mas apenas ali onde ele é aceito: é o que poderíamos caracterizar como a retomada em sua positividade^{xxviii}. Portanto temos aqui um tipo de procedimento que, fora da preocupação de legitimação e, por consequência, longe do ponto de vista fundamental da lei, percorre o ciclo da positividade indo do fato da aceitação ao sistema de aceitabilidade analisado a partir do jogo saber-poder. Digamos que este é, aproximadamente, o nível da *arqueologia*^{xxix}.

Em segundo lugar, vemos imediatamente que a partir desse tipo de análise para um certo número de perigos, que não podem deixar de aparecer como as consequências negativas e custosas de semelhante análise.

Essas positivities são conjuntos que não são evidentes por si mesmos, no sentido de que, qualquer que seja o hábito ou o uso que puderam torná-las familiares a nós, qualquer que seja a força de cegar dos mecanismos de poder que elas fazem atuar, ou quaisquer que sejam as justificativas que elas elaboraram, elas não se tornaram aceitáveis por nenhum direito originário; e o que é preciso ressaltar para bem apreender o que pode torná-las aceitáveis, é que justamente isso não era evidente, não estava inscrito em nenhum *a priori*, não estava contido em nenhuma anterioridade. Liberar as condições de aceitabilidade de um sistema e seguir as linhas de ruptura que

marcam a sua emergência são duas operações correlativas. Não era de forma nenhuma evidente que a loucura e a doença mental se sobrepusessem no sistema institucional e científico da psiquiatria; não era tampouco dado que os procedimentos punitivos, o aprisionamento e a disciplina penitenciária viessem se articular em um sistema penal; também não era dado o fato de que o desejo, a concupiscência, e o comportamento sexual dos indivíduos devessem efetivamente se articular uns com os outros em um sistema de saber e de normalidade chamado sexualidade. A detecção da aceitabilidade de um sistema é indissociável da detecção daquilo que o tornava difícil de aceitar: sua arbitrariedade em termos de conhecimento, sua violência em termos de poder, em suma, sua energia³². Logo, necessidade de levar em consideração esta estrutura para melhor seguir os artifícios. Segunda consequência, também custosa e negativa, é que esses conjuntos não são analisados como universais aos quais a história aportaria, com suas circunstâncias particulares, um certo número de modificações. É claro, muitos dos elementos aceitos, muitas das condições de aceitabilidade podem ter atrás de si uma longa carreira; mas o que se trata de retomar na análise destas positivities são, de algum modo, singularidades puras^{xxx}, nem encarnações de uma essência, nem individualização de uma espécie: singularidade como a loucura no mundo ocidental moderno, singularidade absoluta como a sexualidade, singularidade absoluta como o sistema jurídico-moral de nossas punições.

Nenhum recurso fundador, nenhuma fuga numa forma pura, eis aí sem dúvida um dos pontos mais importantes e dos mais contestáveis dessa abordagem histórico-filosófica: se ela não quer cair numa filosofia da história, nem numa análise histórica, ela deve se manter no campo de imanência das singularidades puras.

³² *Manuscrito*: no lugar de “sua energia”: “sua emergência”.

E então? Ruptura, descontinuidade, singularidade, descrição pura, quadro imóvel, ausência de explicação, ausência de transição, vocês conhecem tudo isso. Dir-se-á que a análise destas positivities não faz parte desses procedimentos ditos explicativos, aos quais se atribui um valor causal sob três condições:

- 1) não se reconhece valor causal senão nas explicações que visam a uma última instância valorada como profunda e única, economia para uns, demografia para outros;
- 2) não se reconhece como tendo valor causal senão aquilo que obedece a um processo piramidal que aponta para “a” causa ou o foco causal, a origem unitária;
- 3) e, por fim, não se reconhece valor causal senão àquilo que estabelece uma certa inevitabilidade ou ao menos que se aproxima da necessidade.

A análise das positivities, na medida em que se trata de singularidades puras que não se referem a uma espécie ou a uma essência, mas a simples condições de aceitabilidade, pois bem, esta análise supõe o desenvolvimento de uma rede causal ao mesmo tempo complexa e fina, mas sem dúvida de um outro tipo, uma rede causal que não obedeceria, justamente, à exigência de saturação por um princípio profundo unitário de teor piramidal e necessário. Trata-se de estabelecer uma rede que dê conta dessa singularidade como de um efeito: daqui a necessidade da multiplicidade de relações, da diferenciação entre os diferentes tipos de relações, da diferenciação entre as várias formas de necessidade dos encadeamentos, da decifração das interações e das ações circulares e do levar em conta o cruzamento de processos heterogêneos. E,

portanto, nada mais estranho a uma tal análise que a rejeição da causalidade. Mas o importante é que não se trata, em tais análises, de reconduzir a uma causa um conjunto de fenômenos derivados, mas de tornar inteligível uma positividade singular naquilo que ela tem justamente de singular.

Grosso modo, digamos que, em oposição a uma *gênese*³³ que orienta-se em direção à unidade de uma causa principal carregada de uma descendência múltipla, trata-se aqui de uma *genealogia*, ou seja, de algo que procura restituir as condições de aparição de uma singularidade a partir de múltiplos elementos determinantes, dos quais ela aparece não como o produto, mas como o efeito^{xxxI}. É, portanto, o tornar inteligível, mas é preciso notar que ela não funciona segundo um princípio de fechamento. E não se trata aqui de um princípio de fechamento por um certo número de razões.

A primeira é que as relações que permitem dar conta desse efeito singular são, se não na sua totalidade, ao menos numa parte considerável, relações de interações entre indivíduos ou grupos, ou seja, elas implicam sujeitos, tipos de comportamento, decisões e escolhas: não é na natureza das coisas que se encontraria o apoio, o suporte dessa rede de relações inteligíveis, é a lógica própria de um jogo de interações com suas margens sempre variáveis de não certeza.

Não há tampouco fechamento, pois essas relações que se tenta estabelecer para dar conta de uma singularidade como efeito, essa rede de relações não deve constituir um plano único. São relações que estão em perpétuo movimento de desprendimento umas com relação às outras: a lógica das interações, em um dado nível (digamos,

33 Sublinhado no manuscrito.

entre dois indivíduos) pode, ao mesmo tempo em que mantém as suas regras e sua especificidade, seus efeitos singulares, constituir com outros elementos interações que atuam num outro nível, de modo que, de uma certa maneira, nenhuma dessas interações resulta primária ou absolutamente totalizante. Cada uma pode ser recolocada num jogo que a excede; e, inversamente, nenhuma, por mais local que ela seja, não é sem efeito ou sem risco de causar efeito naquela da qual faz parte e a envolve. Então, se vocês quiserem, esquematicamente, mobilidade perpétua, fragilidade essencial, ou melhor, intrincamento entre o que reconduz o processo mesmo e aquilo que o transforma. Em suma, tratar-se-ia aqui de liberar toda uma forma de análises que se poderia chamar *estratégicas*^{xxxII}.

Ao falar de arqueologia, de estratégia e de genealogia, não penso que se trate de assinalar aqui três níveis sucessivos que seriam desenvolvidos uns a partir dos outros, mas sobretudo de caracterizar três dimensões necessariamente simultâneas da mesma análise, três dimensões que deveriam permitir, na sua própria simultaneidade, retomar o que há de positivo, ou seja, quais são as condições que tornam aceitável uma singularidade cuja inteligibilidade se estabelece pela assinalação das interações e das estratégias às quais ela se integra. Trata-se de uma pesquisa, tendo em conta essas três dimensões, que podemos denominar procedimento de acontecimentalização [...]³⁴ se produz como efeito e, enfim, acontecimentalização naquilo que temos que tratar com algo cuja estabilidade, cujo enraizamento, cujo fundamento nunca é tal que não se possa pensar, de uma maneira ou de outra, se não seu desaparecimento, ao menos assinalar por onde e a partir

34 Lacuna devido à virada da fita de gravação. Apenas uma parte pôde ser reconstituída graças ao manuscrito.

de que seu desaparecimento é possível.

Eu dizia há pouco que, em vez de colocar o problema em termos de conhecimento e de legitimação, tratar-se-ia de abordar a questão pela via do poder e da acontecimentalização. Mas vocês estão vendo, não se trata de fazer funcionar o poder entendido como dominação, maestria, a título de dado fundamental, de princípio único de explicação ou de lei incontornável; ao contrário, trata-se de considerá-lo sempre como relação num campo de interações, trata-se de pensá-lo em uma relação indissociável das formas de saber; e trata-se de pensá-lo sempre de tal maneira que ele seja visto associado a um domínio de possibilidade e, como consequência, de reversibilidade, de reversão possível.^{xxxiii}

Vocês veem que a questão não é mais: por qual erro, ilusão, esquecimento, por quais faltas de legitimidade o conhecimento vem induzir efeitos de dominação que no mundo moderno manifesta a influência da *technê*? A questão seria, sobretudo, esta: como a indissociabilidade do saber e do poder no jogo das interações e das estratégias múltiplas pode induzir, ao mesmo tempo, singularidades que se fixam a partir de suas condições de aceitabilidade e um campo de possíveis, de aberturas, de indecisões, de reversões e de deslocamentos eventuais que as torna frágeis, que as tornam impermanentes, que fazem desses efeitos acontecimentos, nada mais nada menos que acontecimentos? De que modo os efeitos de coerção próprios dessas positivities podem ser, não dissipados por um retorno ao destino legítimo do conhecimento e por uma reflexão sobre o transcendental ou o quase transcendental que o fixe, mas invertidos ou desatados no interior de um campo estratégico concreto, deste campo estratégico concreto que os

induziu, e a partir da decisão, justamente, de não ser governado?

Em suma, o movimento que fez alternar a atitude crítica na questão da crítica, ou ainda, o movimento responsável pela reavaliação do projeto da *Aufklärung* no projeto crítico, que consistia em fazer com que o conhecimento pudesse fazer de si mesmo uma ideia justa – dado este movimento basculante, dado este deslocamento, o modo de deportar a questão da *Aufklärung* na crítica –, será que não se precisaria tentar fazer agora o caminho inverso? Não se poderia tentar percorrer este caminho, mas em outro sentido? E, se é preciso colocar a questão do conhecimento na sua relação com a dominação, seria antes de tudo a partir de uma certa vontade decisória de não ser governado, esta vontade decisória, atitude ao mesmo tempo individual e coletiva de sair, como dizia Kant, da sua menoridade. Questão de atitude. Vocês veem por que eu não podia dar, não ousei dar um título à minha conferência, que teria sido: “O que é *Aufklärung*?”.



DEBATE

Henri Gouhier. – Agradeço muitíssimo a Michel Foucault por nos haver trazido um conjunto tão bem coordenado de reflexões que eu chamaria de filosóficas, mesmo que ele tenha dito “não sendo eu mesmo filósofo”. Devo logo dizer que após haver dito “não sendo eu mesmo filósofo”, ele acrescentou “quando muito um crítico”, isto é, mesmo assim um pouco crítico. E após a sua exposição, eu me

pergunto se ser um pouco crítico não é ser muito filósofo.

Noël Mouloud. – Gostaria talvez de fazer duas ou três observações. A primeira é a seguinte: M. Foucault parece nos haver colocado diante de uma atitude geral do pensamento, a recusa do poder ou a recusa da regra coercitiva que engendra uma atitude geral, a atitude crítica. Ele passou disto a uma problemática que apresentou como um prolongamento dessa atitude, uma atualização dessa atitude: trata-se dos problemas que são colocados atualmente a respeito das relações do saber, da técnica e do poder. Eu veria, de uma certa maneira, atitudes críticas localizadas, girando em torno de certos núcleos de problemas, ou seja, numa grande medida, tendo fontes ou, se quisermos, limites históricos. É preciso desde já que tenhamos uma prática, um método que atinja certos limites, que coloque problemas, que leve a impasses, para que uma atitude crítica se delinee. E assim, por exemplo, são os sucessos metodológicos do positivismo que, com as dificuldades que suscitou, engendraram diante dele as reações críticas que conhecemos, que surgiram há meio século, ou seja, a reflexão logicista, a reflexão criticista. Eu penso na escola popperiana ou na reflexão de Wittgenstein acerca dos limites de uma linguagem científica normalizada. Frequentemente, por meio desses momentos críticos vê-se aparecer uma resolução nova, a procura por uma prática renovada, por um método que tem ele mesmo um aspecto regional, um aspecto de uma pesquisa histórica.

Michel Foucault. – O senhor está coberto de razão. É bem nessa via que a atitude crítica esteve engajada e que ela desenvolveu as suas consequências de uma maneira privilegiada no século XIX. Eu diria que é o canal kantiano, ou seja, que o momento forte, o momento essencial da atitude crítica deve ser o problema da



interrogação do conhecimento sobre seus próprios limites ou impasses, se vocês quiserem, que a atitude crítica encontra no seu exercício primeiro e concreto.

Duas coisas me surpreenderam. Por um lado, que este uso kantiano da atitude crítica não impediu – e, na verdade, em Kant o problema é posto muito explicitamente – que a crítica faça também (o problema consiste em saber se isso é fundamental ou não, pode-se discutir) essa questão: o que é o uso da razão, qual uso da razão pode causar efeitos quanto aos abusos do exercício do poder e, conseqüentemente, à destinação concreta da liberdade? Creio que Kant está longe de ignorar esse problema e que houve, sobretudo na Alemanha, todo um movimento de reflexão em torno desse tema – se quiserem, generalizando –, deslocando o problema crítico estrito que o senhor citou para outras regiões. O senhor cita Popper, mas afinal também para Popper o excesso de poder foi um problema fundamental.

Por outro lado, o que gostaria de sublinhar – e peço desculpas pelo caráter de absoluto sobrevoou, por assim dizer – é que me parece que a história da atitude crítica, no que ela tem de específico no Ocidente – e no Ocidente moderno desde os séculos XV e XVI –, é preciso procurar a sua origem nas lutas religiosas e nas atitudes espirituais na segunda metade da Idade Média. Justamente no momento em que se coloca o problema: como ser governado, vai-se aceitar ser governado assim? É então que as coisas estão no seu nível mais concreto, mais historicamente determinado: todas as lutas em torno do tema da pastoral na segunda metade da Idade Média prepararam a Reforma e, creio eu, foram uma espécie de limiar histórico a partir do qual se desenvolveu essa atitude crítica.^{xxxiv}

Henri Birault. – Não queria fazer o papel de galinha assustada!³⁵ Estou completamente de acordo com o modo como a questão da *Aufklärung* é explicitamente retomada por Kant para sofrer, ao mesmo tempo, uma restrição teórica decisiva em função de imperativos de ordem moral, religiosa, política, etc, que são característicos do pensamento kantiano. Creio que sobre isso há um acordo total entre nós.

No que concerne agora à parte mais diretamente positiva da exposição, quando se trata de estudar rente ao chão, de algum modo, no nível do acontecimento, o fogo cruzado entre saber e poder, eu me pergunto se não há lugar ainda para uma questão subjacente e, digamos, mais essencialmente ou mais tradicionalmente filosófica, que se situaria em recuo com relação a este estudo precioso e minucioso dos jogos entre poder e saber em diferentes domínios. Esta questão metafísica e histórica poderia se formular da seguinte forma: não se pode dizer que, em um certo momento da nossa história e numa certa região do mundo, o saber em si mesmo, o saber como tal, tomou a forma de um poder ou de uma potência, enquanto o poder, de seu lado, sempre definido como um saber-fazer, uma certa maneira de saber agir para obter um resultado, manifestava enfim a essência propriamente dinâmica do noético? Nada surpreendente, se as coisas forem assim, que Michel Foucault possa então reencontrar e desembaraçar as redes ou relações múltiplas que se estabelecem entre o saber e o poder visto que, ao menos a partir de uma certa época, o saber é no fundo um poder e o poder, no fundo um saber, o saber e o poder de um mesmo querer, de uma mesma vontade que sou obrigado a chamar vontade de potência.

³⁵ No original: “*pintade effarouchée*”. Literalmente: galinha assustada. Henri Birault reverte a ironia de Foucault quando este emprega a expressão “*pintade offensée*”.



Michel Foucault. – Sua questão refere-se à generalidade desse tipo de relação?

Henri Birault. – Não tanto acerca da sua generalidade quanto sobre a sua radicalidade ou o seu fundamento oculto aquém da dualidade dos dois termos saber-poder. Não se pode reencontrar uma sorte de essência comum ao saber e ao poder, o saber definindo-se nele mesmo como saber do poder e o poder, do seu lado, definindo-se como saber do poder (para então explorar atentamente os múltiplos significados deste duplo genitivo)?

Michel Foucault. – Certamente. Aqui, justamente, não fui suficientemente claro, na medida em que o que queria fazer, o que eu sugeria, é que sob ou aquém de uma espécie de descrição – grosseiramente, há os intelectuais e os homens de poder, há os cientistas e as exigências da indústria etc. –, há toda uma rede trançada. Não apenas de elementos de saber e de poder; mas, para que o saber funcione como saber, isto só pode ser na medida em que ele exerce um poder. No interior dos outros discursos de saber com relação aos discursos de saber possíveis, cada enunciado considerado verdadeiro exerce um certo poder e cria ao mesmo tempo uma possibilidade; inversamente, todo exercício de poder, mesmo quando se trata de conduzir à morte, implica ao menos um saber-fazer e, afinal, esmagar selvagememente um indivíduo é ainda uma certa maneira de saber agir para obter um resultado. Portanto, se quiser, estou plenamente de acordo e é o que eu tentava pôr em evidência: sob as polaridades que a nós aparecem bem distintas daquelas do poder, há uma espécie de reflexo cambiante...

Noël Mouloud. – Volto à referência comum a mim e ao Sr.



Birault: Popper. Uma das intenções de Popper é mostrar que na constituição de esferas de poder, qualquer que seja a natureza, ou seja, dogmas, normas imperativas, paradigmas, não é o próprio saber que é engajado, que é responsável, mas é uma racionalidade desviante que não é mais verdadeiramente um saber. O saber – ou a racionalidade, enquanto formadora, é ela mesma desprovida de paradigmas, desprovida de receitas. Sua iniciativa própria é recolocar em questão suas próprias certezas, sua própria autoridade e “polemizar contra si mesma”. É precisamente por esta razão que ela é racionalidade, e a metodologia que Popper concebe consiste em distinguir e separar esses dois comportamentos, tornando impossível a confusão ou a mistura entre o uso das receitas, a gestão dos procedimentos e a invenção das razões. E eu me perguntaria, embora isso seja bem mais difícil, se no domínio humano, social, histórico, as ciências sociais no seu conjunto não exercem igualmente e antes de tudo o papel da abertura: há aqui uma situação muito difícil porque elas são, de fato, solidárias da técnica. Entre uma ciência e os poderes que a utilizam, há uma relação que não é verdadeiramente essencial; se bem que importante, ela permanece “contingente” de uma certa maneira. São mais as condições técnicas da utilização do saber que estão em relação direta com o exercício de um poder, um poder que escapa à troca ou ao exame, em vez das condições do próprio saber; é nesse sentido que eu não compreendo inteiramente o argumento. Por outro lado, Foucault fez observações esclarecedoras que ele desenvolverá sem dúvida. Mas eu me pergunto: há um vínculo realmente direto entre as obrigações ou as exigências do saber e as do poder?

Michel Foucault. – Eu ficaria radiante se se pudesse fazer assim,



quer dizer, se pudesse-se dizer: há a boa ciência, esta que é ao mesmo tempo verdadeira e que não toca a vilania do poder; e além disso, evidentemente, nem os maus usos da ciência, seja a sua aplicação interessada, sejam seus erros. Se o senhor me assegura que é assim, pois bem, eu partiria feliz.

Noël Mouloud. – Não chego a tanto, eu reconheço que o vínculo histórico, o vínculo dos acontecimentos é forte. Mas noto várias coisas: que as novas investigações científicas (da biologia, das ciências humanas) recolocam o homem e a sociedade numa situação de não-determinação, abrindo-lhes vias de liberdade e desse modo os incitando, por assim dizer, a tomar novamente decisões. Ademais, que os poderes opressivos raramente se apoiam em um saber científico, pois preferem um não-saber, uma ciência reduzida previamente a um “mito”: conhece-se os exemplos de um racismo fundado em uma “pseudo-genética” ou ainda um pragmatismo político fundado em uma deformação “neo-lamarckiana da biologia” etc. Enfim, concebo muito bem que as informações positivas de uma ciência requerem a distância de um juízo crítico. Mas me parece – e era o sentido aproximado de meu argumento – que uma crítica humanista que retoma critérios culturais e axiológicos não pode se desenvolver inteiramente nem ter sucesso sem o apoio que lhe traz o próprio conhecimento, fazendo a crítica das suas bases, dos seus pressupostos e de seus antecedentes. Isso concerne sobretudo aos esclarecimentos trazidos pelas ciências do homem, pela história; e me parece que Habermas, em particular, inclui essa dimensão analítica naquilo que ele chama de crítica das ideologias, dessas mesmas que são engendradas pelo saber.

Michel Foucault. – Eu penso que é essa, justamente, a vantagem da crítica!

Henri Gouhier. – Gostaria de fazer uma pergunta. Estou inteiramente de acordo com a maneira pela qual o senhor opera o seu recorte, e sobre a importância da Reforma. Mas parece-me que há em toda a tradição ocidental um fermento crítico devido ao socratismo. Quero lhe perguntar se a palavra *crítica*, tal como o senhor a definiu e a empregou, não poderia ser adequada para designar aquilo que eu chamaria provisoriamente de um fermento crítico do socratismo em todo o pensamento ocidental, que desempenhará um papel por causa dos retornos a Sócrates nos séculos XVI e XVII?

Michel Foucault. – O senhor coloca-me diante de uma questão mais difícil. Eu diria que esse retorno do socratismo (sente-se, identifica-se, vê-se historicamente esse retorno, parece-me, na passagem do século XVI para o XVII) somente foi possível repousando sobre essa coisa, na minha opinião muito mais importante, que foram as lutas pastorais e o problema do governo dos homens, governo num sentido muito pleno e muito amplo que tinha no fim da Idade Média. Governar os homens era tomá-los pela mão, conduzi-los até a sua salvação por meio de uma operação, uma técnica de guia detalhada, que implicava todo um jogo de saber: sobre o indivíduo que se guiava, sobre a verdade em direção a qual se guiava...

Henri Gouhier. – O senhor poderia transferir a sua análise para Sócrates e para o tempo dele?

Michel Foucault. – É esse o verdadeiro problema. Para responder



rapidamente a essa questão difícil, parece-me que, no fundo, quando se interroga Sócrates deste modo, ou mesmo – apenas ousar dizer – pergunto-me se Heidegger interrogando os pré-socráticos não fazia... não, de modo algum, não é o caso de fazer um anacronismo e de projetar o século XVIII no século V a.C., ... Mas essa questão da *Aufklärung* que é, creio, ainda assim fundamental para a filosofia ocidental desde Kant, pergunto-me se não é com ela que se varre de algum modo toda a história possível e até as origens radicais da filosofia, de modo que o processo de Sócrates, creio que se pode interrogá-lo validamente, sem nenhum anacronismo, mas a partir de um problema que é e que foi em todo caso percebido por Kant como um problema da *Aufklärung*.^{xxxv}



Jean-Louis Brunsch. – Gostaria de fazer uma pergunta a respeito de uma formulação que é central na sua exposição, mas que foi colocada de duas formas que me pareceram diferentes. O senhor falou no fim em “a vontade decisória de não ser governado” como de um fundamento, ou de um retorno da *Aufklärung*, que foi o objeto da sua conferência. O senhor falou no início em “não ser governado assim”, em “não ser tão governado”, em “não ser governado a esse preço”. Em um caso, a formulação é absoluta, no outro é relativa. Em função de quais critérios? Seria por ter experimentado o abuso da governamentalização que o senhor fica com a posição radical, vontade decisória de não ser governado? E, por fim, esta última posição não deve ela mesma ser o objeto de uma interrogação, de um questionamento que seria, em essência, filosófico?

Michel Foucault. – São duas boas questões. Sobre o ponto das variações de formulação: de fato não penso que a vontade de não ser em absoluto governado [*n'être pas gouverné du tout*] seja algo

que se possa considerar uma aspiração originária. Penso que, de fato, a vontade de não ser governado é sempre a vontade de não ser governado assim, desse modo, por este aqui, a este preço. Quanto à formulação de não ser em absoluto governado, ela me parece ser de algum modo o paroxismo filosófico e teórico de algo que seria essa vontade de não ser relativamente governado. E quando no fim eu dizia “vontade decisória de não ser governado”, então, ali, por erro meu, era “não ser governado assim, deste modo, desta maneira”. Não me referia a alguma coisa que seria um anarquismo fundamental, que seria como a liberdade originária absolutamente insubmissa e profunda em relação a toda governamentalização. Não o disse, mas isso não significa que o exclua absolutamente. Creio de fato que minha exposição para por aqui: pois ela já durou tempo demais; mas também porque eu me pergunto... se se quer fazer a exploração desta dimensão da crítica que me parece tão importante porque ela faz parte da filosofia e, ao mesmo tempo, não faz parte, se explorar essa dimensão da crítica, não seria remeter, como base da atitude crítica, a alguma coisa que seria ou a prática histórica da revolta, da não-aceitação de um governo real ou, por outro lado, à experiência individual da recusa da governamentalidade? O que muito me surpreende – mas estou talvez obsedado pois são coisas com que me ocupo bastante atualmente – é que, se essa matriz de atitude crítica no mundo ocidental deve ser buscada nas atitudes religiosas da Idade Média relativas ao exercício do poder pastoral, é de todo modo muito surpreendente ver a mística como experiência individual e política e a luta institucional ganharem corpo, remetendo perpetuamente uma à outra. Eu diria que uma das primeiras grandes formas da revolta no Ocidente foi a mística^{xxxvi}; e todos esses focos de resistência à autoridade da Escritura, à



mediação pelo pastor, se desenvolveram seja nos conventos, seja no exterior dos conventos pelos laicos. Quando se vê que essas experiências, esses movimentos da espiritualidade serviram muito frequentemente como vestimenta, como vocabulário, e mais ainda como modos de ser e suportes à esperança de lutas que podemos dizer econômicas, populares, ou, em termos marxistas, “de classes”, penso que temos aqui alguma coisa fundamental.

No percurso dessa atitude crítica cuja história encontra a sua origem nesse momento, não se deve interrogar agora o que seria a vontade de não ser governado assim, desse modo etc., tanto na sua forma de experiência individual quanto na forma coletiva? É preciso agora colocar o problema da vontade^{xxxvii}. Em poucas palavras, e dirão que isso é evidente, não se pode retomar esse problema seguindo o fio do poder, sem chegar, é claro, a colocar a questão da vontade. Era tão evidente que eu poderia ter percebido antes; mas como esse problema da vontade é um problema que a filosofia ocidental sempre tratou com precaução e dificuldade infinitas, digamos que tentei evitá-lo na medida do possível. Digamos que esta questão é inevitável. O que fiz aqui foram considerações de um trabalho em curso.

André Sernin. – De que lado o senhor se situaria melhor? Seria do lado de Auguste Comte – eu esquematizo, que separa rigorosamente o poder espiritual do poder temporal; ou, ao contrário, de Platão, que dizia que as coisas nunca iriam bem enquanto os filósofos não fossem os chefes do poder temporal?

Michel Foucault. – É preciso mesmo escolher?

André Sernin. – Não, não é necessário, mas de qual lado o senhor se inclinaria mais ...?

Michel Foucault. – Tentaria insinuar-me [*faufiler*] entre as duas partes!

Pierre Hadji-Dimou. – O senhor apresentou com sucesso o problema da crítica no seu vínculo com a filosofia e chegou às relações entre poder e conhecimento. Gostaria de trazer um pequeno esclarecimento acerca do pensamento grego. Creio que esse problema já foi colocado pelo Sr. Presidente. “Conhecer” é ter o *logos* e o *mythos*. Penso que com a *Aufklärung* não se chega a conhecer; o conhecimento não é apenas a racionalidade, o *logos* não é apenas na vida histórica, há uma segunda fonte, o *mythos*. Se nos referirmos à discussão entre Protágoras e Sócrates, quando Protágoras coloca a questão, acerca da *Politeia*, do direito de punir, do seu poder, ele diz que irá precisar e ilustrar o seu pensamento sobre o *mythos*^{xxxviii} – o *mythos* está ligado ao *logos* porque há uma racionalidade: quanto mais nos ensina, mais é belo. Eis a pergunta que eu queria acrescentar: ao suprimir uma parte do pensamento, o pensamento irracional que chega ao *logos*, ou seja, o *mythos*, chegue-se a conhecer as fontes do conhecimento, o conhecimento do poder que também tem um sentido mítico?

Michel Foucault. – Estou de acordo com a sua questão.

Sylvain Zac. – Eu gostaria de fazer duas observações. O senhor disse, com justeza, que a atitude crítica podia ser considerada como uma virtude. Pois bem, há um filósofo, Malebranche, que estudou essa virtude: é a liberdade de espírito. Por outro lado, não estou de

acordo com o que o senhor sobre as relações que estabelece em Kant entre o artigo dele sobre a Luzes e a crítica do conhecimento. Esta última evidentemente fixa limites, mas ela mesma não tem limite; ela é total. Ora, quando se lê o artigo sobre as Luzes, vê-se que Kant faz uma distinção muito importante entre o uso público e o uso privado. No caso do uso público, essa coragem deve desaparecer. O que faz...

Michel Foucault. – É o contrário, pois o que ele chama uso público é ...

Sylvain Zac. – Quando alguém ocupa, por exemplo, uma cátedra de filosofia em uma universidade, então há o uso público da palavra e ele não deve criticar a Bíblia. Por outro lado, no uso privado ele pode fazê-lo.

Michel Foucault. – É o contrário, e é isso que é muito interessante. Na verdade, Kant diz: “há um uso público da razão que não deve ser limitado”. O que é esse uso público? É o que circula entre os eruditos, que passa pelos jornais e publicações e que faz apelo à consciência de todos. Esses usos públicos da razão não devem ser limitados, e curiosamente o que Kant chama uso privado, é o uso, de algum modo, do funcionário. E o funcionário, o oficial, ele diz, não tem o direito de dizer ao seu superior: “eu não te obedeco e tua ordem é absurda”. A obediência de cada indivíduo, na medida em que faz parte do Estado, ao seu superior, ao soberano ou representante do soberano, é o que ele, curiosamente, chama uso privado^{xxxix}.

Sylvain Zac. – Estou de acordo com o senhor, eu me enganei. Mas

resulta, contudo, que há nesse artigo limites à manifestação da coragem. Ora, esses limites, encontrei-os em toda parte, em todos os *Aufklärer*, em Mendelssohn evidentemente. No movimento da *Aufklärung* alemã há um lado de conformismo que não se encontra nem mesmo nas Luzes francesas do século XVIII.

Michel Foucault. – Estou inteiramente de acordo. Não vejo muito bem em quê isso contesta o que eu disse.

Sylvain Zac. – Eu não creio que haja um vínculo histórico íntimo entre o movimento da *Aufklärung*, que o senhor considerou central, e o desenvolvimento da atitude crítica, da atitude de resistência, do ponto de vista intelectual ou do ponto de vista político. O senhor não crê que se possa acrescentar essa precisão?

Michel Foucault. – Não creio, por um lado, que Kant tenha se sentido estranho à *Aufklärung*, que era para ele justamente a sua atualidade e no interior da qual ele intervinha, não apenas por esse artigo sobre a sua *Aufklärung*, mas por muitos outros assuntos...

Sylvain Zac. – A palavra *Aufklärung* se encontra em *A Religião nos Limites da Simples Razão*^{xl}, mas aplica-se ali à pureza dos sentimentos, a alguma coisa interior. Produziu-se uma inversão, como em Rousseau.

Michel Foucault. – Gostaria de terminar o que estava dizendo... Então, Kant se sente perfeitamente ligado a essa atualidade que chama *Aufklärung* e que ele procura definir. Com relação a esse movimento da *Aufklärung*, parece-me que ele introduz uma dimensão que podemos considerar como mais particular ou, ao contrário, mais geral e mais radical, que é a seguinte: a primeira audácia que



se deve pôr em ação quando se trata do saber e do conhecimento, é de conhecer o que se pode conhecer. É essa a radicalidade e, para Kant, aliás, a universalidade do seu empreendimento. Creio neste parentesco, quaisquer que sejam os limites, é claro, das audácias do *Aufklärer*. Não vejo em quê o fato da timidez dos *Aufklärer* mudaria o que quer que seja nessa espécie de movimento que Kant fez e, portanto, creio, ele esteve relativamente consciente.

Henri Birault. – Mas creio que a filosofia crítica representa assim um movimento de, ao mesmo tempo, restrição e radicalização em relação à *Aufklärung* em geral.

Michel Foucault. – Mas o vínculo com a *Aufklärung* era a questão de todos naquela época. O que nós estamos dizendo, o que é esse movimento que nos precedeu um pouco, ao qual ainda pertencemos e que se chama a *Aufklärung*? A melhor prova é que o jornal tinha publicado uma série de artigos, o de Mendelssohn, o de Kant³⁶... Era a questão da atualidade^{XL1}. Um pouco como nós nos colocaríamos a questão: o que é a crise dos valores atuais?

Jeanne Dubouchet. – Gostaria de perguntar o que o senhor coloca como objeto do saber. Creio ter compreendido que é o poder, pois tratava-se de não ser governado: mas qual ordem de saber?

Michel Foucault. – Justamente, se emprego essa palavra é, uma vez mais, essencialmente a fim de neutralizar tudo aquilo que pudesse ser legitimação ou simplesmente hierarquização de valores. Para mim – por escandaloso que possa e deva parecer aos olhos de um erudito ou de um metodólogo ou mesmo de um historiador das

36 O artigo de Mendelssohn foi publicado antes que o de Kant. Este, entretanto, não o havia lido quando redigiu o seu.

ciências –, entre a proposição de um psiquiatra e uma demonstração matemática, quando eu falo de saber, não faço, provisoriamente, diferença. O único ponto no qual eu introduziria diferenças é saber quais são os efeitos de poder, por assim dizer, de indução – indução não no sentido lógico do termo – que esta proposição pode ter, por um lado, no interior do domínio científico, no interior do qual é formulada – as matemáticas, a psiquiatria etc – e, por outro lado, quais são as redes de poder institucionais, não discursivas, não formalizáveis, não especialmente científicas à quais ela é ligada a partir do momento em que é colocada em circulação. É isso que eu chamaria o saber: os elementos de conhecimento que, qualquer que seja o seu valor com relação a nós, com relação a um espírito puro, exercem efeitos de poder no interior do seu domínio e no exterior.

Henri Gouhier. – Creio que me resta apenas agradecer a Michel Foucault por nos ter proporcionado uma sessão tão interessante e que dará lugar certamente a uma publicação que será particularmente importante.

Michel Foucault. – Eu agradeço a vocês.



NOTAS



(Endnotes)

I Depois da última aula de seu curso no Collège de France *Segurança, território, população*, proferida no dia 5 de abril de 1978, Foucault de fato partiu para o Japão, para uma estada que se prolongou até o final do mês de abril. Cf. DEFERT, D. “Chronologie”, em FOUCAULT, M. *Dits et Écrits III*, Paris: Gallimard, 1994, p. 74. Durante sua estada, ele deu muitas conferências importantes e participou de numerosos debates e entrevistas. Cf. FOUCAULT, M. “Sexualité et politique” (entrevista com C. Nemoto e M. Watanabe), em *DE II*, 1994, p. 522-531; “La société disciplinaire en crise”, em *DE II*, 1994, p. 532-534; “La philosophie analytique de la politique”, em *DE II*, 1994, p. 534-551; “Sexualité et pouvoir”, em *DE II*, 1994, p. 552-570; “La scène de la philosophie” (entrevista com M. Watanabe), em *DE II*, 1994, p. 571-595; “Méthodologie pour la connaissance du monde: comment se débarrasser du marxisme” (entrevistas com R. Yoshimoto), em *DE II*, 1994, p. 595-618; “Michel Foucault et le zen: un séjour dans un temple zen” (por C. Polac), em *DE II*, 1994, p. 618-624.

Publicações brasileiras: DEFERT, Daniel. “Cronologia”. In: FOUCAULT, Michel. *Ditos e Escritos: problematização do sujeito, psicologia, psiquiatria e psicanálise. Vol. 1*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002; FOUCAULT, M. “Sexualidade e política. Entrevista com C. Nemoto e M. Watanabe”. In: FOUCAULT, M. *Ditos e Escritos: ética, sexualidade, política. Vol. 5*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004; FOUCAULT, M. “A sociedade disciplinar em crise”. In: FOUCAULT, M. *Ditos e Escritos: estratégia, poder-saber. Vol. 4*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003; FOUCAULT, M. “A filosofia analítica da política”. In: FOUCAULT, M. *Ditos e escritos: ética, sexualidade e política. Vol. 5*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004; FOUCAULT, M. “Sexualidade e poder”. In:

FOUCAULT, M. *Ditos e Escritos: ética, sexualidade e política. Vol. 5*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004; FOUCAULT, M. “A cena da filosofia. Entrevista com M. Watanabe”. In: FOUCAULT, M. *Ditos e Escritos: arte, epistemologia, filosofia e história da medicina. Vol. 7*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011; FOUCAULT, M. “Metodologia para o conhecimento do mundo: como se desembaraçar do marxismo. Entrevista com R. Yoshimoto”. In: FOUCAULT, M. *Ditos e Escritos: repensar a política. Vol. 6*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010; POLOC, C; FOUCAULT, M. “Michel Foucault e o zen: uma estada em um templo zen”. In: FOUCAULT, M. *Ditos e Escritos: genealogia da ética, subjetividade e sexualidade. Vol. 9*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013.

II Cf. FOUCAULT, M. “Qu’est-ce qu’un auteur?”, *Bulletin de la Société française de Philosophie*, ano 63, n° 3, julho-setembro 1969, p. 73-104 (republicado em *DE I*, 1994, p. 817-849).

Publicação brasileira: FOUCAULT, M. “O que é um autor?”. In: FOUCAULT, M. *Ditos e Escritos: estética – literatura e pintura; música e cinema. Vol. 3*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.

III Foucault estuda pela primeira vez o poder pastoral, como matriz do governo dos homens, em seu curso no Collège de France *Segurança, território, população*, e em especial, entre as aulas de 8 de fevereiro e 1° de março de 1978. Cf. STP, 2004, p. 128-219. Neste contexto, antes de abordar a pastoral cristã, Foucault se concentra no tema do pastorado entre os hebreus. Cf. STP, 2004, p. 128-133. Para uma explicação mais detalhada da razão pela qual, conforme Foucault, a relação pastor-rebanho não é considerada um bom modelo político da Antiguidade greco-romana, ver STP, 2004, p. 140-151. Foucault retornará muitas vezes à análise do poder pastoral entre 1978 e 1979. Cf. FOUCAULT, M. “La philosophie analytique de la politique”, conferência citada, p. 548-550; “Sexualité

et pouvoir”, conferência citada, p. 560-566; “*‘Omnes et singulatum’: vers une critique de la raison politique*”, em *DE II*, 2004, p. 955-968. Ver igualmente FOUCAULT, M. “*Le sujet et le pouvoir*”, em *DE II*, 2004, p. 1048-1049.

Publicações brasileiras: FOUCAULT, M. *Segurança, território, população: curso dado no Collège de France (1977-1978)*. Edição estabelecida por: Michel Senellart. Direção: François Ewald e Alessandro Fontana. Tradução: Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008; FOUCAULT, M. “A filosofia analítica da política”. In: FOUCAULT, M. *Ditos e Escritos: ética, sexualidade e política. Vol. 5*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004; FOUCAULT, M. “Sexualidade e poder”. In: FOUCAULT, M. *Ditos e Escritos: ética, sexualidade e política. Vol. 5*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004; FOUCAULT, M. “O sujeito e o poder”. In: DREYFUS, Hubert; RABINOW, Paul. (Org.). *Michel Foucault, uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Tradução: Vera Portocarrero. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995; FOUCAULT, M. “*‘Omnes et singulatum’: uma crítica da razão política*”. In: FOUCAULT, M. *Ditos e Escritos: estratégia, poder-saber. Vol. 4*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

IV Na aula de 22 de fevereiro de 1978, de seu curso no Collège de France *Segurança, território, população*, Foucault organiza a análise do pastorado cristão e a explicação de sua especificidade face ao tema hebraico do pastor, em torno de três polos: a relação com a salvação, a relação com a lei (a instância da “obediência pura”), e a relação com a verdade. Cf. STP, 2004, p. 170-187. Estes três elementos se reencontram, de maneira muito esquemática e às vezes com diferença de ênfase (como é o caso aqui, da conferência na Société Française de Philosophie), em todos os outros lugares onde Foucault estuda a pastoral cristã.

Publicação brasileira: FOUCAULT, M. *Segurança, território,*

população: curso dado no Collège de France (1977-1978). Edição estabelecida por: Michel Senellart. Direção: François Ewald e Alessandro Fontana. Tradução: Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

V Cf. GV, 2012, p. 51-52 e SENELLART, M., em GV, 2012, p. 68, n. 9.

Publicação brasileira: FOUCAULT, M. *Do governo dos vivos: curso no Collège de France (1979-1980)*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Ed. WMF Martins Fontes, 2014.

VI Sobre a “explosão” da arte de governar os homens fora do domínio religioso, ver STP, 2004, p. 235-245 e FOUCAULT, M. “*La philosophie analytique de la politique*”, conferência citada, p. 550-551.

Publicação brasileira: FOUCAULT, M. *Segurança, território, população: curso dado no Collège de France (1977-1978)*. Edição estabelecida por: Michel Senellart. Direção: François Ewald e Alessandro Fontana. Tradução: Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008; FOUCAULT, M. “A filosofia analítica da política”. In: FOUCAULT, M. *Ditos e Escritos: ética, sexualidade e política. Vol. 5*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004.

VII Na aula de 1º de março de 1978, de seu curso no Collège de France *Segurança, território, população*, Foucault analisa cinco formas principais de “contracondutas pastorais” na Idade Média, entre as quais ele inclui o “problema da Escritura”, isto é “o retorno aos textos, o retorno à Escritura” com um objetivo antipastoral. Cf. STP, 2004, p. 217. No debate que ocorreu após sua conferência

na Société Française de Philosophie, Foucault evoca também a mística como “uma das primeiras grandes formas de revolta no Ocidente”; para uma análise mais detalhada da mística enquanto “forma de contraconduta”, ver STP, 2004, p. 215-217. Sobre três formas de contraconduta “no interior do sistema moderno da governamentalidade” (a escatologia revolucionária, o direito absoluto à revolta, a nação como princípio que se opõe ao Estado), ver STP, 2004, p. 363-365.

Publicação brasileira: FOUCAULT, M. *Segurança, território, população: curso dado no Collège de France (1977-1978)*. Edição estabelecida por: Michel Senellart. Direção: François Ewald e Alessandro Fontana. Tradução: Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

VIII Para uma definição análoga da crítica como “análise das condições históricas segundo as quais se constituíram as relações com a verdade, com a regra e do sujeito consigo mesmo”, ver FOUCAULT, M. “*Préface à l’Histoire de la sexualité*”, em *DE II*, 1994, p. 1399.

Publicação brasileira: FOUCAULT, M. “Prefácio (*Folie et déraison*). FOUCAULT, M. *Ditos e Escritos: problematizações do sujeito: psicologia, psiquiatria e psicanálise. Vol. 1*. Trad. Vera L. A. Ribeiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1999, p. 152-161.

IX Para o uso da expressão “política da verdade”, ver VS, 1976, p. 81 e FOUCAULT, M. “*Entretien avec Michel Foucault*” (entrevista com A. Fontana e P. Pasquino), em *DE II*, 1994, p. 160.

Publicação brasileira: FOUCAULT, M. *História da Sexualidade I – Vontade de Saber*. Trad. Maria T. da C. Albuquerque. Rio de Janeiro: Graal, 1988; FOUCAULT, M. “Verdade e poder. Entrevista

a Alexandre Fontana e Pasquali Pasquino”. In: MACHADO, Roberto. (Org.). *Microfísica do poder*. Tradução: Roberto Machado. São Paulo: Graal, 2010.

X Cf. KANT, E. “*Réponse à la question: qu’est-ce que les Lumières?*” (1974), em *Oeuvres philosophiques*, t. II, tradução francesa H. Wisman, “Bibliothèque de la Pléiade”, Paris, Gallimard, 1985, p. 207-217. Além da conferência na Société française de Philosophie, Foucault trata longamente deste texto de Kant na aula inaugural do curso no Collège de France, *Le gouvernement de soi et des autres* (Cf. GSA, 2008, p. 8-38), sendo que uma parte desta aula foi selecionada e publicada sob a forma de um artigo em 1984 (Cf. FOUCAULT, M. “*O que são as Luzes?*”, em *DE II*, 1994, p. 1498-1507), e em “*What is Enlightenment?*”, em *DE II*, 1994, p. 1381-1397. Mas ele faz referência ao texto em muitas outras ocasiões: Cf. FOUCAULT, M. “*Introduction par Michel Foucault*”, em *DE II*, 1994, p. 431-433; “*Pour une morale de l’inconfort*”, em *DE II*, 1994, p. 783; “*Postface*”, em *DE II*, 1994, p. 855-856; “*Le sujet et le pouvoir*”, artigo citado, p. 1050-105; “*Structuralisme et poststructuralisme*” (entrevista com G. Raullet), em *DE II*, 1994, p. 1257, 1267; “*La vie: l’expérience et la science*”, em *DE II*, 1994, p. 1584-1587; “*La technologie politique des individus*”, em *DE II*, 1994, p. 1632-1633. Ver também FOUCAULT, M. “*La culture de soi*”, em FOUCAULT, M. *Qu’est-ce que la critique?*, Paris: Vrin, 2015; e o excerto de um debate organizado à ocasião das “*Tenner Lectures*” que Foucault realizou na Universidade de Stanford, em outubro de 1979, cuja tradução está reproduzida nesta mesma reunião.

Publicações brasileiras: KANT, I. “Resposta à pergunta: que é o iluminismo?” In: KANT, I. *A paz perpétua e outros opúsculos*. Tradução: Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2008; FOUCAULT, M. *O governo de si e dos outros: curso dado no Collège de France (1982-1983)*. Edição estabelecida por: Frédéric Gros. Direção: François Ewald e Alessandro Fontana. Tradução: Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2011; FOUCAULT, M. “O que são as

Luzes?” In: FOUCAULT, M. *Ditos e Escritos: arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento. Vol. 2.* Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008; FOUCAULT, M. “Para uma moral do desconforto”. In: FOUCAULT, M. *Ditos e Escritos: repensar a política. Vol. 6.* Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010; FOUCAULT, M. “O sujeito e o poder”. In: DREYFUS, Hubert; RABINOW, Paul. (Org.). *Michel Foucault, uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica.* Tradução: Vera PortoCarrero. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995; FOUCAULT, M. “Estruturalismo e pós-estruturalismo”. In: FOUCAULT, M. *Ditos e Escritos: arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento. Vol. 2.* Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005; FOUCAULT, M. “A vida: a experiência e a ciência”. In: FOUCAULT, M. *Ditos e Escritos: arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento. Vol. 2.* Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008; FOUCAULT, M. “A tecnologia política dos indivíduos”. In: FOUCAULT, M. *Ditos e Escritos: ética, sexualidade, política. Vol. 5.* Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004.

XI Cf. KANT, I. “Resposta à Pergunta: Que é ‘Esclarecimento?’”, artigo citado: “As luzes se definem como a saída do homem do estado de minoridade, onde ele se mantém por sua própria culpa. A minoridade é a incapacidade de se servir de seu entendimento sem ser dirigido por um outro... Eis a divisa das luzes”. Para um comentário mais detalhado desse primeiro parágrafo do artigo de Kant, ver GSA, 2008.

XII Na introdução à tradução norte-americana de *Le normal et le pathologique* de Georges Canguilhem, escrita em janeiro de 1978 (cf. DEFERT, D., “Cronologia”, art. cit., p. 73), Foucault afirma que os textos publicados por Moses Mendelssohn e Kant em *Berlinische Monatsschrift*, em 1784, “inauguram um ‘jornalismo filosófico’ que foi, juntamente com o ensino universitário, uma das duas grandes

formas de implantação institucional da filosofia no século XIX”. Nesta introdução, entretanto, Foucault liga explicitamente o tema do “jornalismo filosófico” com o problema da análise do “momento presente”, um problema que, na presente conferência, ele deixa de lado. Cf. FOUCAULT, M. “*Introduction par Michel Foucault*”, art. cit., p. 431. Ver igualmente FOUCAULT, M. “*Pour une morale de l’inconfort*”, art. cit., p. 783: “É preciso inscrever essa enquete singular na história do jornalismo ou da filosofia? Eu sei apenas que não há, desde este momento, muitos filósofos cujo pensamento não gira em torno da questão: ‘Quem somos nós neste momento? Qual é mesmo este momento tão frágil do qual podemos deduzir nossa identidade e que a levará consigo?’ Mas eu penso que essa é também a questão de fundo do jornalista. A preocupação em dizer o que está acontecendo [...] não é impulsionada pelo desejo de saber como pode acontecer, por tudo e sempre; é sobretudo o desejo de tornar-se isto que se oculta sob um termo bem preciso, fluído, misterioso, absolutamente simples: ‘hoje’”. Retomando e modificando a sua *Introdução* à tradução norte-americana de *Le normal et le pathologique* para um número especial da *Revue de métaphysique et de morale* de abril de 1984 e dedicado a Canguilhem, Foucault insiste sempre na questão do momento presente e da atualidade, mas decide suprimir a referência ao “jornalismo filosófico”. Cf. FOUCAULT, M. “*La vie: l’expérience et la science*”, art. cit., p. 1584-1585.

XIII Cf. KANT, I. “Resposta à Pergunta: Que é ‘Esclarecimento?’”, art. cit., p. 209-11.

XIV Cf. Ibid. pp. XX, YY (211, 217). Ver igualmente GSA, p. 37-38 e FOUCAULT, M. “*What is Enlightenment*”, art. cit., p. 1384-5.

XV A mesma confrontação do “destino” da questão da *Aufklärung* na Alemanha e na França encontra-se em FOUCAULT, “*Introduction*

par Michel Foucault”, art. cit., pp. 431-33, onde Foucault sustenta que “a filosofia alemã corporificou esse destino sobretudo em uma reflexão histórica e política acerca da sociedade”, enquanto na França “é sobretudo a história das ciências que serviu de suporte à questão filosófica da *Aufklärung*”. Ver igualmente FOUCAULT, M. “*Structuralisme et poststructuralisme*”, entrevista cit., p. 1257 e “*La vie: l’expérience et la science*”, art. cit., p. 1585-1587.

XVI Cf. HUSSERL, E, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, trad. fr. G. Granel, Paris, Gallimard, 1976.

XVII Cf. SARTRE, J-P. *A Náusea*. Trad. Rita Braga. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1996.

XVIII Ver como Foucault afasta-se da “polêmica” e do “polemista” em “*Polemique, politique et problématizations*” (entrevista com P. Rabinow), em *DE II*, 1994, p. 1410-12.

XIX Em seus textos consagrados a Kant e à questão da *Aufklärung*, Foucault reivindica diversas vezes uma proximidade entre o seu próprio trabalho e aquele da Escola de Frankfurt. Cf. GSA, 2008, 22; FOUCAULT, M. “*Qu’est-ce que les Lumières?*”, art. cit. p. 1507; “*La technologie politique des individus*”, conferência cit., p. 1633. Ver igualmente o trecho do debate que se seguiu à palestra “*La culture de soi*”, In: FOUCAULT, M. *Qu’est-ce que la critique? Suivi de La culture de soi*. Paris: Vrin, 2015, pp. 99-101, n. 5, onde Foucault afirma fazer parte da mesma “família filosófica” que a Escola de Frankfurt, e a entrevista “*Structuralisme et poststructuralisme*”, entrevista cit., p. 1258, onde ele irá mesmo declarar que “se eu tivesse podido conhecer a Escola de Frankfurt, se eu a tivesse conhecido a tempo, teria economizado uma boa quantidade de trabalho; há tolices que

eu não teria dito e muitos desvios eu teria evitado”.

XX Em sua resposta a Maurice Agulhon, publicada como um posfácio à *L’Impossible prison* (M. Perrot ed. Paris: Seuil, 1980), Foucault sugere dar início a “uma grande pesquisa histórica” sobre a maneira como a *Aufklärung* – “nosso mais ‘atual passado’” – foi “percebida, pensada, vivida, imaginada, conjurada, feita anátema, reativada, na Europa dos séculos XIX e XX”, falado a respeito de um “trabalho ‘histórico-filosófico’ interessante” onde “as relações entre historiadores e filósofos pudessem [...] ser postas à prova”. Cf. FOUCAULT, M. “Postface”, art. cit. p. 856.

XXI Em uma entrevista concedida em 1979, Foucault afirma praticar “um tipo de ficção histórica”, que um historiador poderia legitimamente criticar, pois “o que eu digo não é verdadeiro”; mas Foucault explica que procura “provocar uma interferência entre a nossa realidade e isso que nós sabemos de nossa história passada”, a fim de produzir “efeitos reais sobre a nossa história presente”, se bem que ele espera que “a verdade” de seus livros estará “no futuro”. Cf. FOUCAULT, M. “*Foucault étudie la raison d’État*” (entrevista com M. Dillon). In: *DE II*, 1994, p. 805. Acerca desta noção de ficção histórica, ver igualmente FOUCAULT, M. “*Les rapports de pouvoir passent à l’intérieur des corps*” (entretien avec L. Finas). In: *DE II*, 1994, p. 236 e “*Entretien avec Michel Foucault*” (entrevista com D. Trombadori). In: *DE II*, 1994, p. 863-864.

XXII No artigo de 1984 sobre Kant e a *Aufklärung* publicado nos Estados Unidos, Foucault propõe “considerar a modernidade mais como uma atitude que como um período da história”, ou seja, como “um modo de relação perante a atualidade; uma escolha voluntária feita por alguns; enfim, uma maneira de pensar e de sentir, uma maneira também de agir e de se conduzir que, ao mesmo tempo, marca um pertencimento e se apresenta como uma tarefa”. Cf.

FOUCAULT, M. “What is Enlightenment?” (“*Qu’est-ce que les Lumières ?*”). In: *DE II*, 1994, p. 1387.

XXIII A análise das relações entre poder, verdade e sujeito constitui o coração dos trabalhos foucaultianos dos anos setenta e oitenta, a tal ponto que, entre 1983 e 1984, Foucault reconstrói retrospectivamente seu próprio percurso intelectual organizando-o em torno destes três polos ou “eixos”. Ver por exemplo *GSA*, 2008, p. 4-7 et FOUCAULT, M. “Prefácio à *História da Sexualidade*”, art. cit., p. 1400-1402. Ademais, é bastante significativo que Foucault, na aula inaugural do seu curso no Collège de France *Le courage de la vérité*, apresenta seu estudo da *parrêsia* precisamente como uma maneira de analisar “a articulação entre os modos de veridicção, as técnicas de governamentalidade e as práticas de si”, quer dizer, como uma maneira de estudar “sem jamais reduzir umas às outras, as relações entre verdade, poder e sujeito”. Cf. CV, 2009, p. 10.

XXIV Sobre a noção de *acontecimentalização* enquanto “ruptura das evidências [...] sobre as quais se apoiam nosso saber, nossos consentimentos, nossas práticas”, e como instrumento de “multiplicação causal” que, pondo em questão toda ideia de necessidade única, constitui para Foucault “o desafio comum à análise histórica e à crítica política”, ver FOUCAULT, M. “*Table ronde du 20 mai 1978*”, em *DE II*, 1994, p. 842-844.

XXV Em uma entrevista do fim de 1978, Foucault propõe uma distinção entre “saber” e “conhecimento” um pouco diferente: “Eu entendo por ‘saber’ um processo pelo qual o sujeito sofre uma modificação por aquilo mesmo que ele conhece, ou, mais precisamente, durante o trabalho que ele efetua para conhecer. É o que permite ao mesmo tempo modificar o sujeito e constituir o objeto. É conhecimento o trabalho que permite multiplicar os objetos cognoscíveis, desenvolver sua inteligibilidade, compreender sua racionalidade, mas mantendo a fixidez do sujeito que investiga.”

E Foucault afirma que, “com a ideia de arqueologia, trata-se precisamente de retomar a constituição de um conhecimento, ou seja, de uma relação entre um sujeito fixo e um domínio de objetos em suas raízes históricas, neste movimento do saber que a torna possível”. Cf. FOUCAULT, M. “*Entretien avec Michel Foucault*”, entrevista cit., p. 876.

XXVI Em uma entrevista de 1984, Foucault explica claramente a distinção que ele traça entre “poder” e “dominação”. As “relações de poder” são “jogos estratégicos entre liberdades”, que fazem com que “uns tentem determinar a conduta dos outros, ao passo que outros respondem tentando não deixar determinar sua conduta, ou tentando determinar em contrapartida determinar a conduta dos outros”; essas relações são, portanto, “móveis, reversíveis e instáveis”, e pressupõem uma certa forma, uma certa medida de liberdade dos indivíduos. Nos “estados de dominação” (“que são o que vulgarmente se chama poder”), ao contrário, as relações de poder “são fixadas de tal maneira que elas são perpetuamente dissimétricas e [a tal ponto] que a margem de liberdade é extremamente limitada”. Cf. FOUCAULT, M. “*L’éthique du souci de soi comme pratique de la liberté*” (entrevista com H. Becker, R. Fernet-Betancourt e A. Gomez-Müller), In : *DE II*, 1994, p. 1539, 1547. Ver igualmente FOUCAULT, M. “*Le sujet et le pouvoir*”, art. cit., p. 1054-1057. Em um debate que aconteceu em Berkeley em abril de 1983, Foucault defende a mesma ideia, entretanto, não mais falando em “estados de dominação”, e sim em “relações de violência”: “Nas relações de violência, você não pode fazer nada, você é constringido porque você está acorrentado. Em uma relação de poder, há sempre para um dos dois a possibilidade de dizer não, de escapar, de resistir, etc. [...] Eu diria que a definição mais simples das relações de poder é a seguinte: é quando alguém tenta dirigir a ação de outros. Naturalmente, você pode dirigir a ação de outra pessoa tomando-a pela mão e forçando-a a se mover de uma tal maneira – trata-se da violência, não do poder. O poder começa quando você tenta governar a ação de outros, a conduta de outros, sem utilizar a violência, o que não quer dizer que você não utiliza

a ameaça da violência e que, em certos casos, você não utilizará de fato a violência, pelo menos para dar um exemplo, etc. Logo, é verdade que a violência está diretamente ligada ao poder, mas eu penso que o poder começa quando você não utiliza a violência, ao menos num primeiro momento. E nesse caso a resistência começa com o poder, ou a possibilidade de resistência começa com o poder.” Cf. FOUCAULT, M., *Discussion with Michel Foucault*, IMEC/Fonds Michel Foucault, D 250(7), p. 15, 22-23.

XXVII Cf. FOUCAULT, M. “*Théories et institutions pénales*”, em *DE I*, 1994, p. 1257-1258: “Nenhum saber se forma sem um sistema de comunicação, de registro, de acumulação, de deslocamento que é nele mesmo uma forma de poder e que está ligado, em sua existência e funcionamento, às outras formas de poder. Nenhum poder, por outro lado, se exerce sem a extração, a apropriação, a distribuição ou a retenção de um saber. Neste nível, não há o conhecimento de um lado, e a sociedade do outro, ou a ciência e o Estado, mas formas fundamentais do ‘poder-saber’.

XXVIII Sobre a noção de “positividade”, ver AS, 2008, p. 164-165.

XXIX Em 1969, em *A arqueologia do saber*, com o termo “arqueologia” Foucault designa “o tema geral de uma descrição que interroga o já dito no nível de sua existência: da função enunciativa que nele se exerce, da formação discursiva a qual ele pertence, do sistema geral de arquivo de que ele depende”. Uma análise deste tipo, Foucault precisa, “não incita à busca de nenhum começo”. Cf. AS, 2008, p. 173 etc., e, de um modo mais geral, toda a parte IV, “A descrição arqueológica”, p. 177-255. Ver também FOUCAULT, M. “Michel Foucault explica seu último livro”, em *DE I*, 1994, p. 800; “O nascimento de um mundo”, em *DE I*, 1994, p. 814-815;

“Diálogo sobre o poder”, em *DE II*, 1994, p. 468-469. É inclusive significativo que em 1971, respondendo às críticas de George Steiner a propósito de *As palavras e as coisas*, Foucault precisa que o termo arqueologia encontra-se em Kant, que “utilizava essa palavra para designar a história disto que torna necessário uma certa forma de pensamento”. Cf. FOUCAULT, M. “As monstruosidades da crítica”, em *DE I*, 1994, p. 1089. O texto de Kant ao qual Foucault se refere é *Os progressos da metafísica na Alemanha desde Leibniz et Wolf* (1793), trad. fr. L. Guillermit, Paris, Vrin, 1973 (Cf. p. 107-108). Também em Foucault o termo arqueologia é utilizado para designar os *a priori* que, no entanto, em contraste com Kant, são sempre *a priori* históricos, isto é, “acontecimentos”. No artigo de 1984 sobre Kant e a *Aufklärung* publicado nos Estados Unidos, Foucault afirma que a crítica, entendida como “investigação histórica ao nível dos acontecimentos que nos levaram a nos constituirmos e nos reconhecermos como sujeitos do que fazemos, pensamos, dizemos”, é “genealógica em sua finalidade e arqueológica em seu método”; ela é arqueológica porque ela “não procurará liberar as estruturas universais de todo conhecimento ou de toda ação moral possível”, mas tratará “os discursos que articulam isto que pensamos, dizemos e fazemos como tantos eventos históricos”. Cf. FOUCAULT, M. “*What is Enlightenment?*”, art. cit., p. 1393. Ver igualmente FOUCAULT, M. “Debate no Departamento de História”, *infra* p. 127-129, 132.

XXX Sobre a noção de “singularidade”, ligada sempre à noção de “acontecimento”, ver, dentre outros, FOUCAULT, M. “Mesa redonda de 20 de maio de 1978”, art.cit. p. 842-843 e “Prefácio à *História da sexualidade*”, art. cit., p. 1399-1400. Ver igualmente FOUCAULT, M. “*Theatrum philosophicum*”, em *DE I*, 1994, p. 952, 956 e *passim*.

XXXI Já em 1971, inspirando-se em Nietzsche, Foucault explica que o objetivo da genealogia não é “descrever as gêneses lineares”, mas “marcar a singularidade dos acontecimentos, longe de toda

finalidade monótona; espreitá-los lá onde menos se os espera e naquilo que é tido como não possuindo história [...]; apreender seu retorno não para traçar a curva lenta de uma evolução, mas para reencontrar as diferentes cenas onde eles desempenharam papéis distintos; e até definir o ponto de sua lacuna, o momento em que eles não aconteceram”. A genealogia se opõe, portanto, radicalmente, à busca da “origem”. Cf. FOUCAULT, M. “Nietzsche, a genealogia, a história”, In: *DE I*, 1994, p. 1004-1005. No artigo de 1984 sobre Kant e a *Aufklärung* publicado nos Estados Unidos, sustentando que a crítica é “genealógica em sua finalidade e arqueológica em seu método” (ver *supra*, p. 78, n. 29), Foucault precisa que ela é genealógica porque ela “não deduzirá da forma do que nós somos o que nos é impossível fazer ou conhecer”, mas liberará “da contingência que nos fez ser o que nós somos a possibilidade de não mais ser, fazer ou pensar o que nós somos, fazemos ou pensamos”. Cf. FOUCAULT, M. “*What is Enlightenment?*”, art. cit., p. 1393. Ver também FOUCAULT, M. “Debate no Departamento de História”, *infra*, p. 127-129, 132.

XXXII Cf. AS, parte II, cap. VI, “A formação das estratégias”, 2008, p. 85-93.

XXXIII Ver *supra*, p. XXX, n. 26.

XXXIV Sobre o tema das lutas anti-pastorais, ver STP, 2004, p. 197-219 e “*Ommes et singulatim*”: *vers une critique de la raison politique*”, conferência cit., p. 967-968.

XXXV Em 1984, respondendo a uma pergunta sobre a tarefa a ser atribuída à filosofia, Foucault afirma que “na sua inclinação crítica – eu entendo crítica em sentido amplo – a filosofia é justamente

isso que recoloca em questão todos os fenômenos de dominação em qualquer nível e formas que eles se apresentem – política, econômica, sexual, institucional. Esta função crítica da filosofia deriva, até certo ponto, do imperativo socrático: ‘ocupa-te de ti mesmo’, ou seja, ‘funda-te em liberdade, pela maestria de ti’”. Cf. FOUCAULT, M. «*L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté*», entrevista cit. *DE II*, 1994, p. 1548.

XXXVI Ver *supra*, p. XXX, n. 7.

XXXVII Foucault evocou este “problema da vontade” um mês antes, durante uma entrevista dada no Japão, onde ele sustenta que a filosofia ocidental tratou a vontade somente de duas maneiras: no modelo da filosofia natural (natureza - força) e no modelo da filosofia do direito (lei - bem e mal). E, embora este esquema de pensamento sobre a vontade tivesse conhecido uma ruptura, com Schopenhauer e Nietzsche, Foucault está convencido que “a filosofia ocidental sempre foi incapaz de pensar o problema da vontade de maneira pertinente”. Ele sugere, então, um empréstimo de método da estratégia militar, a fim de formular a questão da vontade “como luta, ou seja, de um ponto de vista estratégico para analisar um conflito quando diversos antagonismos se desenvolvem”. Cf. FOUCAULT, M. «*Méthodologie pour la connaissance du monde*», entrevista cit., p. 603-605 (Trad. brasileira de Ana Lúcia Paranhos Pessoa. *Ditos e escritos. repensar a política. Vol. 6*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010).

XXXVIII Cf. PLATÃO, *Protágoras*, 320c-324d, trad. fr. A. Croiset, com a colaboração de L. Bodin, Paris, Les Belles Lettres, 2002, p. 34-39 (Trad. brasileira de Carlos Alberto Nunes. *Diálogos: Protágoras, Górgias, Fedão*, 2ª ed. Belém: EDUFPA, 2002).

XXXIX Cf. KANT, I. “*Réponse à la question: qu'est-ce que les Lumières?*”, art. cit., p. 211-213 (Trad. brasileira de Raimundo

Vier e Floriano de Sousa Fernandes. Resposta à Pergunta: Que é ‘Esclarecimento’?”. In: *Textos seletos*. Trad.. Petrópolis: Vozes, 1974.). Para um comentário mais detalhado da distinção kantiana entre uso público e uso privado da razão, ver GSA, 2008, p. 34-38 (Trad. brasileira de Eduardo Brandão. *O governo de si e dos outros: curso dado no Collège de France (1982-1983)*. São Paulo: Martins Fontes, 2011. - ndt) e FOUCAULT, M. “What is Enlightenment?”, art. cit., p. 1384-1386 (Tradução brasileira de E. Monteiro, *Ditos e Escritos. Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento. Vol. 2.* 3ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013).

XL Cf. KANT, I. *La religion dans les limites de la simple raison* (1793), trad. fr. J. Gibelin, revista por M. Naar, Paris, Vrin, 1994, p. 95, 149 (n.1), 195-196 (Trad. brasileira de Tânia Maria Bernkopf. *A religião nos limites da simples razão*. São Paulo: Abril Cultural - Coleção Os Pensadores, 1974).

XLI Na Sociedade Francesa de Filosofia em 1978, é apenas no debate que Foucault evoca a questão da *Aufklärung* como atualidade à qual Kant se sente ligado e sobre a qual ele se interroga em seu texto. Por outro lado, esta questão desempenha um papel capital em todas as outras intervenções foucaultianas sobre Kant e a *Aufklärung*, ao ponto que Foucault, entre 1983 e 1984, sustentará que o texto de Kant inaugura uma tradição crítica que ele propõe chamar “ontologia de nós mesmos”, e que é ao mesmo tempo uma “ontologia do presente” ou uma “ontologia da atualidade”. Cf. GSA, 2008, p. 22 (Trad. brasileira de Eduardo Brandão. *O governo de si e dos outros: curso dado no Collège de France (1982-1983)*. São Paulo: Martins Fontes, 2011) e FOUCAULT, M. «*Qu’est-ce que le Lumières?*», art. cit., p. 1506-1507. É, aliás, significativo que, em uma entrevista concedida no Japão em abril de 1978, Foucault afirme que Nietzsche é o primeiro a ter definido a filosofia “como sendo a atividade que serve para saber o que está acontecendo e o que acontece agora” (“filosofia do presente, filosofia do

acontecimento, filosofia disto que se passa”), e, conseqüentemente, ter atribuído ao filósofo o papel de “diagnosticador” da atualidade. Cf. FOUCAULT, M. “*La scène de la philosophie*”, entrevista cit., p. 573-574 (Trad. brasileira Vera Lucia Avellar Ribeiro. *Ditos e Escritos. Arte, epistemologia, filosofia e história da medicina. Vol. 7.* Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011).



As referências bibliográficas, remissões a textos externos, e demais comentários, contidos nas notas da nossa edição foram extraídas do estudo realizado para a recente publicação francesa da conferência de Michel Foucault:

FOUCAULT, M. *Qu'est-ce que la critique? suivi de La culture de soi*. Publié sous la direction de J.-F. Braunstein, A. I. Davidson, H.-P. Fruchand et D. Lorenzini. Imprimé en France: Librairie Philosophique J. Vrin, 2015.



Impressão particular sem fins editoriais, lucrativos ou comerciais.
Impresso por LUG editora.

Para mais informações:

editoralug@gmail.com

