

O que é a crítica? [Crítica e *Aufklärung*]

Michel Foucault

Qu'est-ce que la critique? Critique et *Aufklärung*. *Bulletin de la Société française de philosophie*, Vol. 82, n° 2, pp. 35 - 63, avr/juin 1990 (Conferência proferida em 27 de maio de 1978). Tradução de Gabriela Lafetá Borges e revisão de wanderson flor do nascimento.

Henri Gouhier - Senhoras, Senhoritas, Senhores, gostaria, de início, de agradecer ao Sr. Michel Foucault por ter inscrito esta sessão no tempo de estudos de um ano muito atribulado, já que nós o tomamos, eu não diria um dia depois, mas quase dois dias depois de uma longa viagem ao Japão. É o que explica que a convocação enviada para esta reunião tão lacônica; mas desse fato a comunicação de Michel Foucault é uma surpresa e, como se pode pensar que é uma boa surpresa, eu não farei esperar mais tempo ao prazer de ouvi-lo.

Michel Foucault - Eu vos agradeço infinitamente por ter me convidado a esta reunião, frente a esta Sociedade. Creio já ter feito uma comunicação há dez anos sobre um tema que era *O que é um autor?*

Para a questão que gostaria de vos falar hoje, eu não dei título. O Sr. Gouhier bem quis dizer a vocês com indulgência que é em função da minha estada no Japão. Para dizer a verdade, é uma muito amável atenuação da verdade. Digamos que, efetivamente, até esses últimos dias, por pouco não tinha encontrado título; ou antes, tinha um que me perseguia mas que eu não queria escolher. Vocês verão por que: foi indecente.

Na realidade, a questão que gostaria de falar a vocês, e que quero sempre vos falar, é: *O que é a crítica?* Seria preciso tentar manter alguns propósitos em torno desse projeto que não cessa de se formar, de se prolongar, de renascer nos confins da filosofia, sempre próximo dela, sempre contra ela, às suas custas, na direção de uma filosofia por vir, no lugar talvez de toda filosofia possível. E parece que entre a alta empreitada kantiana e as pequenas atividades polêmico-profissionais que trazem esse nome de crítica, me parece que houve no Ocidente moderno (a datar, grosseiramente, empiricamente, nos séculos XV-XVI) uma certa maneira de pensar, de dizer, de agir igualmente, uma certa relação com o que existe, com o que se sabe, o que se faz, uma relação com a sociedade, com a cultura,

uma relação com os outros também, e que se poderia chamar, digamos, de atitude crítica. É claro, vocês ficarão espantados ao ouvir dizer que há alguma coisa como uma atitude crítica e que seria específica da civilização moderna, então que houve tantas críticas, polêmicas etc. e que mesmo os problemas kantianos têm, sem dúvida, origens bem mais longínquas que aqueles séculos XV-XVI. Ficarão espantados também de ver que se tenta procurar uma unidade para essa crítica, que ela parece prometida pela natureza, pela função, eu ia dizer pela profissão, à dispersão, à dependência, à pura heteronomia. Além disso, a crítica existe apenas em relação a outra coisa que não ela mesma: ela é instrumento, meio para um devir ou uma verdade que ela não saberá e que ela não será, ela é um olhar sobre um domínio onde quer desempenhar o papel de polícia e onde não é capaz de fazer a lei. Tudo isso faz dela uma função que está subordinada por relação ao que constituem positivamente a filosofia, a ciência, a política, a moral, o direito, a literatura etc. E, ao mesmo tempo, quais que sejam os prazeres ou as compensações que acompanham essa curiosa atividade de crítica, parece que ela traz, de modo suficientemente regular, quase sempre, não somente alguma rigidez de utilidade que ela reivindica, mas também que ela seja subtendida por uma sorte de imperativo mais geral - mais geral ainda que aquela de afastar os erros. Há alguma coisa na crítica que se aparenta à virtude. E de uma certa maneira, o que eu gostaria de dizer a vocês era da atitude crítica como virtude em geral.

Para fazer a história dessa atitude crítica, há vários caminhos. Eu gostaria simplesmente de sugerir a vocês aquele que é um caminho possível, ainda uma vez, dentre outros. Proporei a seguinte variação: a pastoral cristã, ou a igreja cristã enquanto ostentava uma atividade precisamente e especificamente pastoral, desenvolveu esta idéia - singular, creio eu, e absolutamente estranha à cultura antiga - que cada indivíduo, quais sejam sua idade, seu estatuto, e isso de uma extremidade a outra da sua vida e até no detalhe de suas ações, devia ser governado e devia se deixar governar, isto é conduzir à sua salvação, por alguém que o ligue numa relação global e, ao mesmo tempo, meticulosa, detalhada, de obediência. E esta operação de direcionamento à salvação numa relação de obediência a alguém deve se fazer numa tripla relação com a verdade: verdade entendida como dogma; verdade também na medida em que esse direcionamento implica um certo modo de conhecimento particular e individualizante dos indivíduos; e, enfim, na medida em que esse direcionamento se desdobra como uma técnica reflexiva comportando regras gerais, conhecimentos particulares, preceitos, métodos de exame, confissões, entrevistas etc. Além do que, não se pode esquecer o que, durante séculos, se chamou na igreja grega *technè technôn* e na igreja romana latina *ars artium*, precisamente a direção de consciência; a arte de

governar os homens. Essa arte de governar, é claro, ficou por muito tempo ligada a práticas relativamente limitadas e finalmente, mesmo na sociedade medieval, ligada à existência conventual, ligada à e praticada sobretudo em grupos espirituais relativamente restritos. Mas eu 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 de início em relação a seu foco religioso, digamos se vocês querem laicização, expansão na sociedade civil desse tema da arte de governar os homens e dos métodos para fazê-la. E depois, num segundo sentido, multiplicação dessa arte de governar em domínios variados: como governar as crianças, como governar os pobres e os mendigos, como governar uma família, uma casa, como governar os exércitos, como governar os diferentes grupos, as cidades, os Estados, como governar seu próprio corpo, como governar seu próprio espírito. *Como governar*, acredito que esta foi uma das questões fundamentais do que se passou no século XV ou no XVI. Questão fundamental a qual respondeu a multiplicação de todas as artes de governar - arte pedagógica, arte política, arte econômica, se vocês querem - e de todas as instituições de governo, no sentido amplo que tinha a palavra governo nessa época.

No entanto, essa governamentalização, que me parece tão característica dessas sociedades do Ocidente europeu no século XVI, não pode estar dissociada, parece-me, da questão de "como não ser governado?". Eu não quero dizer com isso que, na governamentalização, seria opor numa sorte de face a face a afirmação contrária, "nós não queremos ser governados, e não queremos ser governados absolutamente". Eu quero dizer que, nessa grande inquietude em torno da maneira de governar e na pesquisa sobre as maneiras de governar, localiza-se uma questão perpétua que seria: "como não ser governado *assim*, por isso, em nome desses princípios, em vista de tais objetivos e por meio de tais procedimentos, não dessa forma, não para isso, não por eles"; e se se dá a esse movimento da governamentalização, da sociedade e dos indivíduos ao mesmo tempo, a inserção histórica e a amplitude que creio ter sido a sua, parece que se poderia colocar deste lado o que se chamaria atitude crítica. Em face, ou como contra-partida, ou antes como parceiro e adversário ao mesmo tempo das artes de governar, como maneira de suspeitar dele, de o recusar, de o limitar, de lhe encontrar uma justa medida, de os transformar, de procurar escapar a essas artes de governar ou, em todo caso, deslocá-lo, a título de reticência essencial, mas também e por aí mesmo como linha de desenvolvimento das artes de governar, teria tido qualquer coisa nascida na Europa nesse momento, uma sorte de forma cultural geral, ao mesmo tempo atitude moral e política, maneira de pensar etc. e que

eu chamaria simplesmente arte de não ser governado ou ainda arte de não ser governado assim e a esse preço. E eu proporia então, como uma primeira definição da crítica, esta caracterização geral: a arte de não de tal forma governado.

Vocês me dirão que esta definição é ao mesmo tempo bem geral, bem vaga, bem fluida. Seguramente! Mas eu creio mesmo assim que ela permitiria marcar alguns pontos de ancoragem precisos do que eu tentei apelidar atitude crítica. Pontos de ancoragem históricos, é claro, e que se poderia fixar assim:

1º. Primeiro ponto de ancoragem: numa época onde o governo dos homens era essencialmente 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 da lição de Deus, não querer ser governado era uma certa maneira de negar, recusar, limitar (digam como quiserem) o magistério eclesiástico, era a volta à Escritura, era a questão do que é autêntico na Escritura, do que foi efetivamente escrito na Escritura, era a questão de qual é a sorte de verdade que diz a Escritura, como ter acesso a esta verdade da Escritura na Escritura e a despeito talvez do escrito e até o que se chega com a questão finalmente mais simples: a Escritura era verdadeira? E em suma, de Wycliffe a Pierre Bayle, a crítica desenvolveu-se por um lado, que eu acredito capital e não exclusivo certamente, em relação à Escritura. Digamos que a crítica é historicamente bíblica.

2º. Não querer ser governado, está aí o segundo ponto de ancoragem, não querer ser governado assim, não é não mais querer aceitar essas leis porque elas são injustas, porque, sob sua antigüidade ou sob o seu brilho mais ou menos ameaçador que lhes dá a soberania de hoje, elas escondem uma ilegitimidade essencial. A crítica é então, desse ponto de vista, em face do governo e à obediência que ele exige, opor direitos universais e imprescritíveis, aos quais todo governo, qual seja ele, que se trate do monarca, do magistrado, do educador, do pai de família, deverá se submeter. Em suma, se vocês querem, reencontra-se aí o problema do direito natural.

O direito natural não é certamente uma invenção da Renascença, mas ele tomou, a partir do século XVI, uma função crítica que ele conservara sempre. À questão "como não ser governado?" responde-se dizendo: quais são os limites do direito de governar? Digamos que aí, a crítica é essencialmente jurídica.

3º. E enfim, "não querer ser governado", é claro, não é aceitar como verdade, e aqui eu passarei muito rápido, o que uma autoridade diz ser verdadeiro, ou ao menos não é aceitar isso senão se se considera, por si mesmo, boas razões para aceitar. E desta vez, a crítica toma seu ponto de ancoragem no problema da certeza em face da 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 cultura ocidental, que trata-se do desenvolvimento das ciências filológicas, trata-se do desenvolvimento da reflexão, da análise jurídica, da reflexão metodológica. Mas, sobretudo, vê-se que o foco da crítica é essencialmente o feixe de relações que amarra um ao outro, ou um a dois outros, o poder, a verdade e o sujeito. E se a governamentalização é mesmo esse movimento pelo qual se tratasse na realidade mesma de uma prática social de sujeitar os indivíduos por mecanismos de poder que reclamam de uma verdade, pois bem, 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; pois bem, a crítica será a arte da inservidão voluntária, aquela da indocilidade refletida. A crítica teria essencialmente por função a desassujeitamento no jogo do que se poderia chamar, em uma palavra, a política da verdade.

Essa definição, malgrado seu caráter ao mesmo tempo empírico, aproximativo, deliciosamente longínquo em relação à história que ela sobrevoa, eu teria a arrogância de pensar que ela não é muito diferente daquela que Kant dava: não aquela da crítica, mas justamente de alguma outra coisa. Não é muito longe em definitivo da definição que ele dava da *Aufklärung*. É característico, com efeito, que, em seu texto de 1784 sobre o que é a *Aufklärung*, ele definiu *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 retida, incapacidade de se servir de seu próprio entendimento sem alguma coisa que fosse 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 por uma certa correlação entre uma autoridade que se exerce e que mantém a humanidade nesse estado de menoridade, correlação entre este excesso de autoridade e, de outra parte, algo que ele considera, que ele chama uma falta de decisão e de coragem. E por conseqüência essa definição da *Aufklärung* não vai ser simplesmente

uma espécie de definição histórica e especulativa; terá nessa definição da *Aufklärung* alguma coisa que se revela um pouco ridícula sem dúvida de chamar de predicação, mas é em todo caso um apelo à coragem que ele lança nessa descrição da *Aufklärung*. Não se pode esquecer que era um artigo de jornal. Teria que fazer um estudo sobre as relações da filosofia com o jornalismo a partir do fim do século XVIII... A menos que ele tenha sido feito, mais eu não estou certo disso... É muito interessante ver a partir de qual momento os filósofos intervieram nos jornais para dizer algo que é para eles filosoficamente interessante e que, no entanto, se inscreve numa certa relação com o público com efeitos de apelo. E enfim, é característico que, nesse texto sobre a *Aufklärung*, Kant dá como exemplos de retenção da menoridade da humanidade, e por conseqüência, como exemplos, pontos sobre os quais a *Aufklärung* deve erguer esse estado de menoridade e maioridade em, certo tipo, os homens, precisamente a religião, o direito e o conhecimento. O que Kant descrevia como a *Aufklärung*, é o que eu tentei até agora descrever como a crítica, como essa atitude crítica que se vê aparecer como atitude específica no Ocidente a partir, creio, do que foi historicamente o grande processo de governamentalização da sociedade. Com relação a essa *Aufklärung* (cujo emblema, vocês bem o sabem e Kant lembra, é "*sapere aude*", não sem que uma outra voz, aquela de Frederico II, diz em contraponto "que eles raciocinem tanto quanto querem contanto que obedeçam"), em todo caso, com relação a esse *Aufklärung*, como Kant vai definir a crítica? Ou em todo caso, pois eu não tenho a pretensão de retomar o que foi o projeto crítico kantiano no seu rigor filosófico, eu não me permitiria, diante de um tal auditório de filósofos, não sendo eu mesmo filósofo, sendo mal um crítico, com relação a essa *Aufklärung*, como se poderia situar a crítica, propriamente dita? Se efetivamente Kant chama todo esse movimento crítico que precedeu a *Aufklärung*, como vai situar, ele, o que entende pela crítica? Eu diria, e aqui estão coisas completamente infantis, que em relação à *Aufklärung*, a crítica será aos olhos de Kant o que ele dirá ao saber: você sabe bem até onde pode saber? raciocina tanto quanto querias, mas você sabe bem até onde pode raciocinar sem perigo? A crítica dirá, em suma, que está menos no que nós empreendemos, com mais ou menos coragem, do que na idéia que nós fazemos do nosso conhecimento e dos seus limites, que aí vai a nossa liberdade, e que, por conseqüência, ao invés de deixar dizer por um outro "*obedeça*", é nesse momento, quando se terá feito do seu próprio conhecimento uma idéia justa, que se poderá descobrir o princípio da autonomia e que não se terá mais que escutar o *obedeça*; ou antes que o *obedeça* estará fundado sobre a autonomia mesma.

Eu não pretendo mostrar a oposição que haveria em Kant entre a análise da *Aufklärung* e o projeto crítico. Isso seria, eu creio, fácil de mostrar que, para Kant, essa verdadeira coragem de saber que foi invocada pela *Aufklärung*, esta 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 disso não fica menos que Kant fixou para a crítica em seu empreendimento de desassujeitamento em relação ao jogo do poder e da verdade, como tarefa primordial, como prolegômeno a toda *Aufklärung* presente e futura, de conhecer o conhecimento.

*

**

Eu não gostaria de insistir por mais tempo sobre as implicações desse tipo de deslocamento entre *Aufklärung* e crítica que Kant quis marcar por aí. Gostaria simplesmente de insistir sobre esse aspecto histórico do problema que nos é sugerido por isto que se passou no século XIX. A história do século XIX deu bem mais engrenagens à continuação do empreendimento crítico tal como Kant o havia situado de algum modo em recuo em relação a *Aufklärung*, que a alguma coisa como a *Aufklärung* ele mesmo. Dito de outra forma, a história do século XIX - e, claro, a história do século XX, mais ainda - parecia dever, senão dar razão a Kant ao menos oferecer uma solidificação, a essa nova atitude crítica, a essa atitude crítica em retirada por relação a *Aufklärung* que Kant abriu a possibilidade.

Essa tomada histórica que parecia ser oferecida à crítica kantiana muito mais do que a coragem da *Aufklärung*, era simplesmente esses três traços fundamentais: primeiramente, uma ciência positivista, isto é fazendo fundamentalmente confiança nela mesma, quando ainda mesmo ela se achava cuidadosamente crítica em relação a cada um de seus resultados; em segundo lugar, o desenvolvimento de um Estado ou de um sistema estático que se dava, a si próprio, como razão e como racionalidade profunda da história e que, por outro lado, escolhia como instrumentos procedimentos de racionalização da economia e da sociedade; daí, o terceiro traço, à costura desse positivismo científico e do desenvolvimento dos Estados, uma ciência de um Estado ou um estadismo, se vocês querem. Tece-se entre eles toda uma rede de relações cerradas na medida em que a ciência vai desempenhar um papel cada vez mais determinante no desenvolvimento das forças produtivas, na medida em que, por outro lado, os poderes do tipo estático vão o exercer

cada vez mais por entre conjuntos técnicos refinados. Daí, o fato de que a questão de 1784, *o que é a Aufklärung?*, ou antes a maneira que Kant, em relação a essa questão e a resposta que dava a ela, tentou situar seu empreendimento crítico, essa interrogação sobre as relações entre *Aufklärung* e *Crítica* vai tomar legitimamente o modo de uma desconfiança ou, em todo caso, de uma interrogação cada vez mais suspeita: de quais excessos de poder, de qual governamentalização, tanto mais incontornável que ela se justifique em razão, esta razão ela mesma não é historicamente responsável?

Ora, o devir dessa questão, creio eu, não foi absolutamente o mesmo na Alemanha e na França, e isso pelas razões históricas que seria preciso analisar já que são complexas.

Poder-se-ia dizer *grosso modo*: é que, menos talvez por causa do desenvolvimento recente de um belo Estado novinho e racional na Alemanha do que por causa do já envelhecido vínculo das *Universidades à Wissenschaft* e às estruturas administrativas e estatais, essa suspeita, de que há algo na racionalização e talvez mesmo na razão mesma que é responsável pelo excesso de poder, pois bem, me parece que essa suspeita se desenvolveu sobretudo na Alemanha e, digamos para ser ainda mais breve, que ela se desenvolveu sobretudo no que se poderia chamar uma esquerda alemã. Em todo caso, da esquerda hegeliana à Escola de Frankfurt, houve toda uma crítica do positivismo, do objetivismo, da racionalização, da *technè* e da tecnicização, toda uma crítica das relações entre o projeto fundamental da ciência e da técnica, que tem por objetivo fazer aparecer os elos entre uma presunção ingênua da ciência de um lado, e as formas de dominação próprias à forma da sociedade contemporânea de outro. Para tomar como exemplo aquele que sem dúvida nenhuma que foi o mais longínquo do que se poderia chamar de uma crítica de esquerda, não se pode esquecer que Husserl em 1936 referia a crise contemporânea da humanidade européia a algo que abrigava a questão das relações do conhecimento à técnica, da *épistèmè* à *technè*.

Na França, as condições para o exercício da filosofia e da reflexão política foram muito diferentes, e, por causa disso, a crítica da razão presunçosa e dos seus efeitos específicos de poder não parece ter sido conduzida da mesma forma. E isso estaria, penso, do lado de um certo pensamento de direita, ao longo do século XIX e do século XX, que reencontrava essa mesma acusação histórica da razão ou da racionalização sob o nome dos efeitos de poder que ele leva com ele. Em todo caso, o bloco constituído pelo Iluminismo e a Revolução impediu sem dúvida, de uma maneira geral, que se recolocasse realmente e

profundamente em questão essa relação da racionalização e do poder; talvez também o fato de que a Reforma, isto é, o que eu acredito ter sido, nas suas raízes mais profundas, o primeiro movimento crítico como arte de não ser governado, o fato de que a Reforma não havia tido na França a amplitude e a conquista que ela conheceu na Alemanha, fez, sem dúvida, que na França essa noção de *Aufklärung* com todos os problemas que ela colocava não teve uma significação tão ampla, e aliás ela nunca foi uma referência histórica tão longamente apresentada como na Alemanha. Digamos que na França, contenta-se com uma certa valorização política dos filósofos do século XVIII, ao mesmo tempo em que se desqualificava o pensamento do Iluminismo como um episódio menor na história da filosofia. Na Alemanha, ao contrário, o que era entendido por *Aufklärung* era considerado bem ou mal, pouco importa, mas certamente como um episódio importante, uma espécie de manifestação espetacular do destino profundo da razão ocidental. Acharia na *Aufklärung* em todo esse período, que em suma do século XVI ao XVIII serve de referência a esta noção de *Aufklärung*, tentava-se decifrar, reconhecer a linha de declive, a mais marcada da razão ocidental, enquanto era a política a qual ela estava ligada, que fazia o objeto de um exame suspeito. Tal é, se vocês querem, *grosso modo*, o quiasma que caracteriza a maneira que na França e na Alemanha o problema da *Aufklärung* foi posto no curso do século XIX e toda a primeira metade do século XX.

Ora, creio que a situação na França mudou no curso desses últimos anos; e que de fato, esse problema da *Aufklärung* (tal como tinha sido tão importante para o pensamento alemão desde Mendelssohn, Kant, passando por Hegel, Nietzsche, a Escola de Frankfurt etc...), me parece que na França chegou-se a uma época onde precisamente esse problema da *Aufklärung* pode ser retomado numa proximidade, suficientemente significativa, com os trabalhos da Escola de Frankfurt. Digamos, sempre para sermos breves, que - e isso não é espantoso - é da fenomenologia e dos problemas postos por ela que nós voltamos à questão do que é a *Aufklärung*. Ela nos fez voltar, com efeito, a partir da questão do sentido e do que pode constituir o sentido. Como fazer com que haja sentido a partir do não sentido? Como o sentido vem? Questão na qual se vê bem que é complementar a esta outra: como fez-se para que o grande movimento da racionalização nos tenha conduzido a tanto barulhos, a tanto furor, a tanto silêncio e mecanismo triste? Apesar de tudo, não se pode esquecer que *A Náusea* está há poucos meses da contemporânea *Krisis*. E é pela análise, pós-guerra, disso, a saber, que o sentido não se constitui senão por sistemas de constrangimentos característicos da maquinaria significativa, é, me parece, pela análise desse fato que não há sentido senão pelos efeitos de coerção próprios às estruturas, que, por um

estranho resumo, se reencontrou o problema entre *ratio* e *poder*. Penso igualmente (e aí seria um estudo a fazer, sem dúvida) que as análises da história das ciências, toda essa problematização da história das ciências (que, ela também, se enraíza sem dúvida na fenomenologia, que na França seguiu por Cavailès, por Bachelard, por Georges Canguilhem, toda uma outra história), me parece que o problema histórico da historicidade das ciências não está sem ter algumas relações e analogias, sem fazer até um certo ponto eco, a esse problema da constituição do sentido: como nasce, como se forma essa racionalidade, a partir de que coisa que é absolutamente outro? Eis a recíproca e o inverso do problema da *Aufklärung*: o que faz com que a racionalização conduza ao furor do poder?

Ora, parece que, sejam essas buscas sobre a constituição do sentido com a descoberta de que o sentido não se constitui senão pelas estruturas de coerção do significante, sejam as análises feitas sobre a história da racionalidade científica com os efeitos de constrangimento ligados a sua institucionalização e à constituição de modelos, tudo isso, todas essas pesquisas históricas não fizeram, me parece, senão confirmar como por um jogo rigoroso e como através de uma espécie de assassinato universitário o que foi, apesar de tudo, o movimento de fundo da nossa história desde um século. Pois, à força de celebrar que nossa organização social ou econômica carecia de racionalidade, nós nos encontramos frente eu não sei se demais ou insuficiente razão, em todo caso seguramente frente a poder demais; à força de ouvir cantar as promessas da revolução, eu não se aí onde ela se produziu ela é boa ou má, mas nós nos encontramos frente à inércia de um poder que indefinidamente se mantém; e à força de ouvir cantar a oposição entre as ideologias da violência e a verdadeira teoria científica da sociedade, do proletariado e da história, nós nos encontramos com duas formas de poder que se assemelhavam como dois irmãos: fascismo e stalinismo. Retorno por consequência da questão: *o que é a Aufklärung?* E se reativa assim os problemas que tinham marcado as análises de Max Weber: o que convém dessa racionalização que ela 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 no comportamento dos indivíduos? O que fica dessa racionalização em seus efeitos de constrangimento e talvez de obnubilação, de implantação maciça e crescente e nunca radicalmente contestada de um vasto sistema científico e técnico?

Esse problema, que nós somos obrigados na França de retomar sobre nossos ombros, esse problema do *que é a Aufklärung?* pode-se abordar por diferentes caminhos. E o caminho pelo qual eu gostaria de abordar, eu não o retomo absolutamente - e eu gostaria

que vocês acreditassem em mim – em um espírito nem de polêmica nem de crítica. Duas razões conseqüentes fazem com que eu não busque outra coisa que não marcar as diferenças e de alguma forma ver até onde se pode multiplicar, dividir, remarcar uns em relação aos outros, deslocar, se vocês querem, as formas de análises desse problema da *Aufklärung*, que é talvez apesar de tudo o problema da filosofia moderna.

Eu gostaria de, logo em seguida, abordando esse problema que nos torna fraternos em relação à Escola de Frankfurt, notar que de todas as maneiras, fazer da *Aufklärung* questão central, isso quer dizer com toda a certeza, um certo número de coisas. Isso quer dizer de início que engaja-se 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 aí quero dizer que o domínio da experiência ao qual se refere esse trabalho filosófico não exclui dele nenhum outro absolutamente. Não é a experiência interior, não são as estruturas fundamentais do conhecimento científico, mas não é mais que um conjunto de conteúdos históricos elaborados por aí, preparados pelos historiadores e acolhidos todos fatos como fatos. Trata-se, de fato, dessa prática histórico-filosófica de fazer sua própria história, de fabricar como por ficção a história que seria atravessada pela questão das relações entre as estruturas de racionalidade que articulam o discurso verdadeiro e os mecanismos de assujeitamento que a eles são ligados, questão, vê-se bem, que desloca os objetos históricos habituais e familiares aos historiadores em direção ao problema do sujeito e da verdade que os historiadores não se ocupam. Vê-se igualmente que esta questão cerca o trabalho filosófico, o pensamento filosófico, a análise filosófica nos conteúdos empíricos traçados precisamente por ela. Daí, se vocês querem, os historiadores frente ao trabalho histórico ou filosófico vão dizer: "sim, claro, talvez", em todo o caso não é nunca absolutamente aquilo, o que é o efeito de ruído devido a esse deslocamento em direção ao sujeito e à verdade que eu falava. E que os filósofos, mesmo se eles não tomam todos os ares de galinhas d'angola ofendidas, pensam geralmente: "a filosofia, malgrado tudo, é bem outra coisa", isso sendo devido ao efeito de queda, devido a essa volta a uma empiricidade que não tem mesmo de ser para ela garantia de uma experiência interior.

Concedemos a essas vozes do lado toda a importância que elas têm, e esta importância é grande. Elas indicam ao menos negativamente que se está no bom caminho, isto é, que através dos conteúdos históricos que se elabora e aos quais se está ligado já que são verdadeiros ou que valem como verdadeiros, coloca-se a questão: o que então eu sou,

eu que pertenço a esta humanidade, talvez à margem, nesse momento, nesse instante de humanidade que está sujeitado ao poder da verdade em geral e das verdades em particular? Desubjetivar a questão filosófica pelo recurso ao conteúdo histórico, libertar os conteúdos históricos pela interrogação sobre os efeitos de poder cuja verdade - essa que eles pressupõem e marcam - os afeta, é, se vocês querem, a primeira característica dessa prática histórico-filosófica. De outra parte, essa prática histórico-filosófica se acha evidentemente numa relação privilegiada de uma certa época empiricamente determinável: mesmo se ela é relativamente e necessariamente fluida, essa época é, seguramente, designada como momento de formação da humanidade moderna, *Aufklärung* no sentido amplo do termo ao qual se referia Kant, Weber etc., período sem datação fixa, com múltiplas entradas já que se pode defini-la tanto quanto pela formação do capitalismo, a constituição do mundo burguês, a localização dos sistemas estatais, a fundação da ciência moderna com todos os seus correlativos técnicos, a organização de cara a cara entre a arte de ser governado e aquela de não ser governado de tal modo. Privilégio de fato, por conseqüência, para o trabalho histórico-filosófico que esse período, já que é aí que aparecem de alguma forma no âmago e na superfície das transformações visíveis, essas relações entre poder, verdade e sujeito que se trata de analisar. Mas, privilégio também no sentido de que trata-se de formar a partir daí uma matriz para o percurso de toda uma série de outros domínios possíveis. Digamos, se vocês querem, que não é porque se privilegia o século XVIII, porque interessa-se por ele, que se encontra o problema da *Aufklärung*, eu diria que é porque vê-se fundamentalmente colocar a questão *o que é a Aufklärung?* que se reencontra o esquema histórico da nossa modernidade. Não se tratará de dizer que os gregos do século V são um pouco como os filósofos do século XVIII ou embora o século XII já tivesse uma espécie de Renascença, mas sim de tentar ver sob quais condições, ao preço de quais modificações ou de quais generalizações pode-se aplicar a algum momento da história essa questão da *Aufklärung* a saber as relações dos poderes, da verdade e do sujeito.

Tal é o quadro geral dessa investigação que eu chamaria histórico-filosófica, eis como se pode agora a conduzir.

*
* *

Eu dizia agora a pouco que queria em todo caso traçar muito vagamente outras vias possíveis que não aquelas que me parecem ter sido até o momento voluntariamente exploradas. O que não é de forma alguma os acusar nem os conduzir a nada nem de dar-

lhes qualquer resultado válido. Eu queria simplesmente dizer isso e sugerir isso: me parece que essa questão da *Aufklärung* desde Kant, por causa de Kant, e verossimelmente por causa desse deslocamento entre *Aufklärung* e *crítica* que ele introduziu, foi essencialmente posta em termos de conhecimento, isto é, partindo do que foi o destino histórico do conhecimento no momento da constituição da ciência moderna; isto é, ainda, buscando o que nesse destino já marcava os efeitos de poder indefinidos aos quais ele tinha sido necessariamente ligado pelo objetivismo, o positivismo, o tecnicismo etc. , relacionando esse conhecimento às condições de constituição e de legitimidade de todo conhecimento possível, e enfim buscando como na história se tinha operado a passagem legitimada para fora (ilusão, erro, esquecimento, encobrimento etc.). Em uma palavra, é o procedimento de análise que me parece no fundo ter sido engajado pelo deslocamento da *crítica* em relação a *Aufklärung* operado por Kant. Parece-me que a partir daí, tem-se um procedimento de análise que é no fundo aquele foi seguido mais freqüentemente, procedimento de análise que se poderia chamar uma investigação legítima dos moldes históricos do conhecer. É em todo caso assim que um certo número de filósofos do século XVIII, é assim que Dilthey, Habermas etc., entenderam. Mais simples ainda: que falsa idéia o conhecimento fez dele mesmo e por qual uso excessivo ele se viu exposto, a qual dominação por consequência ele se encontrou ligado?

Pois bem, antes desse procedimento que toma a forma de uma investigação legítima dos moldes históricos do conhecer, se poderia talvez examinar um procedimento diferente. Este, poderia tomar por entrada na questão da *Aufklärung* não o problema do conhecimento, mas aquele do poder; ele avançaria não como uma investigação legítima, mas como algo que eu chamaria uma experiência de *acontecimentalização*. Perdoem-me pelo horror da palavra! E, já em seguida, o que isso quer dizer? O que eu entenderia por procedimento de *acontecimentalização*, devessem os historiadores gritar de horror, seria isso: de início, tomar conjuntos de elementos onde se pode perceber em primeira aproximação, portanto, de modo absolutamente empírico e provisório, conexões entre mecanismos de coerção e conteúdos de conhecimento. Mecanismos de coerção diversos, talvez mesmo conjuntos legislativos, regulamentos, dispositivos materiais, fenômenos de autoridade etc.; conteúdos de conhecimento que se tomará igualmente em sua diversidade e em sua heterogeneidade, e que se reterá em função dos efeitos de poder de que são portadores enquanto válidos, como fazendo parte de um sistema de conhecimento. O que se busca então não é saber o que é verdadeiro ou falso, fundamentado ou não fundamentado, real ou ilusório, científico ou ideológico, legítimo ou abusivo. Procura-se

saber quais são os elos, quais são as conexões que podem ser observadas entre mecanismos de coerção e elementos de conhecimento, quais jogos de emissão e de suporte se desenvolvem uns nos outros, o que faz com que tal elemento de conhecimento possa tomar efeitos de poder afetados num tal 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 a um elemento racional, calculado, tecnicamente eficaz etc.

Então, nesse primeiro nível, não operar a divisão da legitimidade, não fixar o ponto do erro e da ilusão.

E é porque, nesse nível, me parece que se pode utilizar duas palavras que não têm por função designar entidades, potências ou algo como transcendentais, mas somente operar em relação aos domínios aos quais se referem uma redução sistemática de valor, digamos uma neutralização quanto aos efeitos de legitimidade e um Iluminismo disso que os torna a um certo momento aceitáveis e que faz com que efetivamente eles fossem aceitos. Utilização, portanto, da palavra *saber* que se refere a todos os procedimentos e a todos os efeitos de conhecimento que são aceitáveis num momento dado e em um domínio preciso, e secundamente, do termo *poder* que não faz outra coisa senão recobrir toda uma série de mecanismos particulares, definíveis e definidos, que parecem susceptíveis de induzir comportamento ou discursos. Vê-se já que esses dois termos não têm outro papel que o metodológico: não é o caso de localizar através deles princípios gerais de realidade, mas de fixar de alguma forma a frente de análise, o tipo de elemento que deve ser para ela pertinente. Trata-se, assim, de evitar jogar desde o início com a perspectiva da legitimação como fazem os termos conhecimento ou dominação. Trata-se igualmente, em todo momento da análise, de poder lhes dar um conteúdo determinado e preciso, tal elemento de saber, tal mecanismo de poder ; nunca se deve considerar que exista *um* saber ou *um* poder, pior ainda *o* saber ou *o* poder que fossem neles mesmos operantes. Saber, poder, são apenas uma grade de análise. Vê-se também que esta grade não é composta de duas categorias de elementos estranhos um ao outro, o que seria do saber de um lado e o que seria do poder de outro - e o que eu dizia há pouco os tornaria exteriores um ao outro -, pois nada pode figurar como elemento de saber se, de um lado, não está conforme a um conjunto de regras e de coações características, por exemplo, de tal tipo de discurso científico numa época dada, e se, de outro lado, não dotasse efeitos de coerção ou simplesmente de incitação próprios ao que é validado como científico ou simplesmente racional ou comumente admitido, etc. Inversamente nada pode funcionar como

mecanismo de poder se não se manifesta segundo procedimentos, instrumentos, meios, objetivos que possam ser validados em sistemas mais ou menos coerentes de saber. Não se trata, então, de descrever o que é saber e o que é poder e como um reprimiria o outro ou como o outro abusaria daquele, mas trata-se antes de descrever um nexos de saber-poder que permita entender o que constitui a aceitabilidade de um sistema, quer seja o sistema da doença mental, da penalidade, da delinquência, da sexualidade etc.

Em resumo, me parece que de nossa observação empírica de um conjunto à sua aceitabilidade histórica, na época mesma onde efetivamente ele é observado, o caminho passa por uma análise do nexos saber-poder que o sustenta, o retoma a partir do fato que ele é aceito, em direção do que o torna aceitável não, claro, em geral, mas aí somente onde ele é aceito: é isso que se poderia caracterizar como o retomar em sua positividade. Tem-se aí, então, um tipo de procedimento, que, fora o cuidado de legitimação e por consequência descartando o 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 está aí o nível, aproximadamente, da *arqueologia*.

Depois, vê-se que, a partir desse tipo de análise, ameaçam um certo número de perigos que não podem não aparecer como as consequências negativas e onerosas de uma tal análise.

Essas positivities são conjuntos que não vão de si, no sentido que, quais sejam o hábito ou o desgaste que puderam nos tornar familiares, qual seja a força da cegueira dos mecanismos de poder que elas fazem jogar ou quais sejam as justificações que elas elaboraram, não tornaram-se aceitáveis por algum direito originário; e o que faz-se preciso ressaltar para apoderar do que pôde os tornar aceitáveis, é que justamente isso não vinha de si, 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 sua emergência, estão aí duas operações correlativas. Isso não ia, em absoluto, de si, que a loucura e a doença mental se superpusessem no sistema institucional e científico da psiquiatria; não era mais dado que os procedimentos punitivos, o aprisionamento e a disciplina penitenciária, viessem se articular num sistema penal; não era mais dado que o desejo, a concupiscência, o comportamento sexual dos indivíduos devessem efetivamente se articular uns sobre os outros em um sistema de saber e de normalidade chamado sexualidade. O reconhecimento da aceitabilidade de um sistema é indissociável do

reconhecimento do que o tornava difícil aceitar: sua arbitrariedade em termos de conhecimento, sua violência em termos de poder, logo sua energia. Então, necessidade de tomar sob sua responsabilidade essa estrutura, para melhor seguir os artificios.

Segunda consequência, aqui também onerosa e negativa, está em que esses conjuntos não são analisados como universais aos quais a história traria, 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 dessas positivities são, de alguma forma, singularidades puras, nem incarnation de uma essência, nem individualização de uma espécie: singularidade da loucura no mundo ocidental moderno, singularidade absoluta da sexualidade, singularidade absoluta do sistema jurídico-moral de nossas punições.

Nenhum recurso fundador, nenhuma fuga em uma forma pura, está aí sem dúvida um dos pontos mais importantes e mais contestados desse passo histórico-filosófico: se ela não quer oscilar nem numa filosofia da história, nem uma análise histórica, ela deve se manter no campo de imanência das singularidades puras. Então qual? Ruptura, descontinuidade, singularidade, descrição pura, quadro imóvel, sem explicação, sem passagem, vocês conhecem tudo isso. Se dirá que a análise dessas positivities não levantam esses procedimentos ditos explicativos aos quais se atribui um valor causal sob três condições:

1. não se reconhece valor causal senão sob explicações que visam uma última instância valorizada como profunda e ela somente, economia para uns, demografia para outros;
2. não se reconhece como tendo valor causal senão o que obedece a uma piramidalização pontuda em direção à causa ou ao foco causal, a origem unitária;
3. e enfim, não se reconhece valor causal senão ao que estabelece uma certa inevitabilidade ou ao menos o que aproxima da necessidade. A análise das positivities, na medida em que se trata de singularidades puras relacionadas não a uma espécie ou a uma essência, mas a simples condições de aceitabilidade, pois bem, essa análise supõe o desdobramento de uma rede causal ao mesmo tempo complexa e amarrada, mas sem dúvida de um outro tipo, uma rede causal que não obedeceria justamente à exigência de saturação por um princípio profundo unitário

'piramidalisante' e carente. Trata-se de estabelecer uma rede que dê conta dessa singularidade como um efeito: donde a necessidade da multiplicidade das relações, da diferenciação entre as diferentes formas de relação, da diferenciação entre as diferentes formas de necessidades de encadeamentos, de decifração de interações e de ações circulares e o prestar contas do cruzamento de processos heterogêneos. E nada, então, mais estranho a uma tal análise que a recusa da causalidade. Mas o que é importante é que não se trata em tais análises de reconduzir a uma causa um conjunto de fenômenos derivados, mas de colocar em inteligibilidade uma positividade singular no que ela tem justamente de singular.

Digamos, *grosso modo*, por oposição a uma gênese que se orienta em direção à unidade de uma causa principal compacta de uma descendência múltipla, haveria aí uma *genealogia*, isto é, algo que tenta restituir as condições de aparição de uma singularidade a partir de múltiplos elementos determinantes, e que aparece não como o produto, mas como o efeito. Posta em inteligibilidade, então, mas que é preciso atentar que ela não funciona segundo um princípio de fechamento. E aqui, não se trata de um princípio de fechamento para 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 para uma parte considerável, relações de interações entre indivíduos ou grupos, isto é, que elas implicam sujeitos, tipos de comportamentos, decisões, escolhas: não é na natureza das coisas que se poderia encontrar o sustento, o suporte dessa rede de relações inteligíveis, é a lógica própria de um jogo de interações com suas margens sempre variáveis de não certeza.

Sem mais fechamento, porque 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 desligamento uns em relação aos outros. A lógica das interações, a um nível dado, se dá por entre indivíduos podendo ao mesmo tempo guardar suas regras e sua especificidade, seus efeitos singulares, constituindo com outros elementos das interações que se dão a um outro nível, de forma que, de uma certa maneira, nenhuma dessas interações aparece primária ou absolutamente totalizante. Nenhuma pode ser recolocada num jogo que a invade; e inversamente, nenhuma, tão local como ela, é sem efeito ou sem risco de efeito sobre aquela da qual faz parte e que a desenvolve. Assim, se vocês querem e esquematicamente, mobilidade perpétua, fragilidade

essencial ou antes emaranhado entre o que reconduz o mesmo processo e o que o transforma. Em resumo, trataria aqui de liberar toda uma forma de análises que se poderia dizer *estratégicas*.

Falando de arqueologia, de estratégia e de genealogia, eu não penso que se trata de pontuar aqui três níveis sucessivos que seriam desenvolvidos uns a partir dos outros, mas antes de caracterizar três dimensões necessariamente simultâneas da mesma análise, três dimensões que deveriam permitir em sua simultaneidade mesma retomar o que há de positivo, isto é, quais são as condições que tornam aceitável uma singularidade cuja inteligibilidade se estabelece pelo reconhecimento das interações e das estratégias as quase ela se integra. É uma tal busca levando em conta ... *[faltam algumas frases perdidas quando do retorno da fita de gravação]* ... se produz como efeito, e enfim acontecimentalização no que tem a ver a alguma coisa cuja estabilidade, cujo enraizamento, cujo fundamento não é nunca tal que não se possa de uma maneira ou de outra, se não pensar em seu desaparecimento, ao menos identificar pelo que e a partir de que seu desaparecimento é possível.

Eu dizia a pouco, antes de colocar o problema em termos de conhecimento e de legitimação, que se tratava de abordar a questão pelo viés do poder e da acontecimentalização. Mas, vejam vocês, não se trata de fazer funcionar o poder entendido como dominação, domínio, a título de dado fundamental, de princípio único, de explicação ou de lei incontornável; ao contrário, trata-se de considerar sempre como relação num campo de interações, trata-se de pensar numa relação indissociável com formas de saber, e trata-se de pensar sempre de tal maneira que se o veja associado a um domínio de possibilidade e por consequência de reversibilidade, de inversão possível.

Vejam vocês que assim a questão não é mais: por qual erro, ilusão, esquecimento, por quais falhas de legitimidade o conhecimento vem induzir efeitos de dominação que manifeste no mundo moderno a influência *[palavra inaudível]*? A questão seria antes essa: 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 retornos e de deslocamentos eventuais que os tornam frágeis, que os tornam impermanentes, que fazem desses efeitos dos acontecimentos nada mais, nada menos que acontecimentos? De qual forma os efeitos de coerção próprios a essas 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 fixa, mas invertidos ou desfeitos no interior de um campo estratégico concreto que os induziu, e a partir da decisão precisamente de não ser governado?

Em suma, o movimento que empurrou a atitude crítica para a questão da crítica ou ainda o movimento que fez revigorar o empreendimento da *Aufklärung* no projeto crítico que era de fazer com que o conhecimento pudesse se fazer de si próprio uma justa idéia, é esse movimento de gangorra, é esse deslocamento, a maneira de desviar a questão da *Aufklärung* para a crítica, não seria preciso tentar fazer agora o caminho inverso? Não se poderia tentar percorrer esta via, mas num outro sentido? E se é preciso colocar a questão do conhecimento na sua relação com a dominação, seria de início e antes de tudo a partir de um certa vontade decisória de não ser governado, esta vontade decisória, atitude ao mesmo tempo individual e coletiva de sair, como dizia Kant, de sua menoridade. Questão de atitude. Vejam vocês porque eu nunca pude dar, ousaria dar um título à minha conferência que tivesse sido: "*o que é a Aufklärung?*".

Henri Gouhier - eu agradeço muito vivamente Michel Foucault por nos ter trazido um conjunto tão coordenado de reflexões que eu chamaria filosóficas, embora ele tenha dito "não sendo eu mesmo filósofo". Eu devo dizer que após ter dito "não sendo eu mesmo filósofo", ele completaria "apenas crítico", isto é, mesmo assim um pouco crítico. E após sua exposição, eu me pergunto se ser um pouco crítico não é ser muito filósofo.

Noël Mouloud - Eu gostaria de fazer talvez duas ou três considerações. A primeira é a seguinte: M. Foucault parece nos ter 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 daí para uma problemática que ele apresentou como um prolongamento dessa atitude, uma atualização dessa atitude: trata-se dos problemas que são postos atualmente concernentes às relações de saber, da técnica e do poder. Eu veria de uma certa maneira atitudes críticas localizadas, voltando sobre certos núcleos de problemas, isto é, em grande medida, tendo fontes ou se se quer limites históricos. É preciso, já, que nós tenhamos uma prática, um método que alcance certos limites, que coloque problemas, que chegue a impasses, para que uma atitude crítica se desenhe. E assim estão, por exemplo, os sucessos metodológicos do positivismo que, com as dificuldades que ele levantou, engendraram frente a ele reações críticas que nós conhecemos, que apareceram

desde meio século, isto é, a reflexão logicista, a reflexão criticista, eu penso na escola popperiana ou na reflexão wittgensteiniana sobre os limites de uma linguagem científica normalizada. Frequentemente através desses momentos críticos vê-se aparecer uma resolução nova, a busca de uma prática renovada, de um método que tem ele mesmo um aspecto regional, um aspecto de uma busca histórica.

Michel Foucault - Você tem absoluta razão. É mesmo nessa perspectiva que a atitude crítica foi engajada e que ela desenvolveu suas conseqüências de uma maneira privilegiada no século XIX. Eu diria que é o canal kantiano, isto é, que o momento forte, o momento essencial da atitude crítica deve mesmo ser o problema da interrogação do conhecimento sobre seus próprios limites ou os impasses, se você quer, que ele encontra em seu exercício primeiro e concreto.

O que me surpreende, são duas coisas. De um lado, que o uso kantiano da atitude crítica não impede - e para dizer a verdade, em Kant o problema é mais explicitamente colocado - que a crítica ponha também (o problema é saber se isso é fundamental ou não, se se pode discutir) essa questão: o que o uso da razão, qual uso da razão pode trazer efeitos quanto aos abusos do exercício de poder, e por conseqüência ao destino concreto da liberdade? Eu creio que quanto a esse problema Kant está longe de ignorar e houve, na Alemanha sobretudo, todo um movimento de reflexão em torno desse tema, se você quer, generalizador, deslocando o problema crítico estrito que você citou em direção a outras regiões. Você cita Popper, mas apesar de tudo para Popper também o excesso de poder foi mesmo um problema fundamental.

De outro lado, o que eu gostaria de observar - e eu peço licença para o caráter absolutamente de sobrevôo, se posso 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 buscar a origem nas lutas religiosas e nas atitudes espirituais na segunda metade da Idade Média. Justamente no momento em que se põe o problema: como ser governado, vai-se aceitar ser governado desse modo? É então que as coisas estão em seu nível mais concreto, o mais historicamente determinado: todas as lutar em torno da pastoral na segunda metade da Idade Média prepararam a Reforma e, creio eu, foram a espécie de limiar histórico sobre o qual se desenvolveu essa atitude crítica.

Henri Birault - Eu não gostaria de desempenhar o papel da galinha d'angola assustada! Estou absolutamente de acordo com a forma que a questão da *Aufklärung* se

encontra ao mesmo tempo explicitamente retomada por Kant para sofrer uma restrição teórica decisiva em função de imperativos de ordem moral, religiosas, política etc., que são características do pensamento de kantiano. Eu acredito que sobre isso, entre nós, haja acordo total.

No que concerne agora à parte mais diretamente positiva da exposição, quando se trata de estudar no nível concreto, de alguma forma, no nível do acontecimento, os fogos cruzados do saber e do poder, eu me pergunto se não há lugar quando mesmo para uma questão subjacente e, digamos, mais essencialmente e mais tradicionalmente filosófica, que se situaria com recuo em relação a esse estudo precioso e minucioso dos jogos do saber e do poder em diferentes domínios. Essa questão metafísica e histórica poderia ser formulada da seguinte maneira: não se pode dizer que a um certo momento da nossa história e numa certa região do mundo o saber ele mesmo, o saber como tal, tomou a forma de um poder ou de uma potência, enquanto que o poder, a seu lado, sempre definido como uma habilidade, uma certa maneira de saber tomar ou de saber tomar-se manifestava enfim a essência propriamente dinâmica do noético? Nada de espantoso, se devesse ser assim, que Michel Foucault possa encontrar e desvendar as redes ou relações múltiplas que se estabelecem entre o saber e o poder já 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 valor, de uma mesma vontade eu sou mesmo obrigado a chamar vontade de potência.

Michel Foucault - Sua questão levaria à generalidade desse tipo de relação?

Henri Birault - Não exatamente sobre sua generalidade senão sobre sua radicalidade ou seu fundamento oculto do lado de cá da dualidade dos dois termos saber-poder. Não é possível encontrar uma espécie de essência comum do saber e do poder, o saber se definindo ele mesmo como saber do poder e o poder, a seu lado, se definindo como saber do poder (deixa explorar atentamente as múltiplas significações desse duplo genitivo)?

Michel Foucault - Absolutamente. Aí, justamente, eu fui insuficientemente claro, na medida em que o que gostaria de fazer, o que eu sugeriria, é que abaixo de ou do lado de cá de uma espécie de descrição - *grosso modo*, há os intelectuais e os homens de poder, há os homens de ciência e as exigências da indústria etc. -, de fato tem-se toda uma rede trançada. Não somente de elementos de saber e de poder; mas, para que o saber funcione como saber, isso não pode ser senão na medida em que ele exerce um poder. No interior dos

outros discursos de saber em relação aos discursos de saber possíveis, cada enunciado considerado como verdadeiro exerce um certo poder e cria ao mesmo tempo uma possibilidade; inversamente todo exercício de poder, mesmo se se trata de uma mortificação, implica ao menos uma habilidade, e, apesar de tudo, esmagar selvagememente um indivíduo, é ainda uma certa maneira de tomá-lo. Assim, se você quer, eu estou absolutamente de acordo e é o que tentei fazer aparecer: sob as polaridades que, para nós, aparecem bem distintas daquelas do poder, tem-se uma espécie de reflexo...

Noël Mouloud - Eu volto a nossa referência comum, ao Sr. Birault e a mim mesmo: Popper. Um dos traços de Popper é mostrar que na constituição de esferas de poder, qualquer que seja a natureza dele, isto é, dogmas, normas imperativas, paradigmas, não é o saber ele mesmo que está engajado, que é responsável, mas é uma racionalidade desviante que não é mais um saber verdadeiramente. O saber - ou a racionalidade enquanto formadora é ela mesma despida de paradigmas, despida de receitas. Sua iniciativa própria é de recolocar em questão suas próprias certezas, sua própria autoridade, e de "polemizar contra ela mesma". É precisamente por essa razão que ela é racionalidade e a metodologia tal como Popper a concebe é de desempatar, de separar esses dois comportamentos, de tornar a confusão ou a mistura impossível 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 desempenham 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; embora ela seja importante, ela permanece "contingente" de uma certa maneira. São antes condições técnicas de utilização do saber que estão em relação direta com o exercício de um poder de um poder fugidio à mudança ou ao exame, antes que as condições do saber ele mesmo; e é nesse sentido que eu não compreendo em absoluto o argumento. Além do mais, o Sr. Foucault fez observações esclarecedoras que ele desenvolverá sem dúvida. Mas eu me ponho a questão: há um elo verdadeiramente direto entre as obrigações e as exigências do saber e as do poder?

Michel Foucault - Eu ficaria muito contente se se pudesse fazer assim, isto é, se se pudesse dizer: há a boa ciência, aquela que é ao mesmo tempo verdadeira e que não toca no mau poder; e depois evidentemente os maus usos da ciência, seja sua aplicação interessada, seja seus erros. Se você me afirma que é assim, pois bem, eu partirei feliz.

Noël Mouloud - Eu não digo tanto isso, eu reconheço que o elo histórico, o elo contingente é forte. Mas observo algumas coisas: que as novas investigações científicas (aquelas da biologia, das ciências humanas) recolocam o homem e a sociedade numa situação de não-determinação, lhes abrem vias de liberdade, e assim os constroem, por assim dizer, a exercer de novo decisões. Além do mais, os poderes opressivos se apoiam raramente sobre um saber científico, mas de preferência sobre um não-saber, sobre uma ciência reduzida preliminarmente a um "mito": conhece-se os exemplos de um racismo fundado sobre uma "pseudo-genética" ou mesmo de um pragmatismo político fundado sobre uma deformação "neo-lamarckiana da biologia" etc. E enfim, eu concebo muito bem que as informações positivas de uma ciência chamem a distância de um juízo crítico. Mas me parece - e era o sentido próximo de meu argumento - que uma crítica humanista, que retoma critérios culturais e axiológicos, não pode se desenvolver inteiramente nem culminar senão com o apoio que lhe traz o conhecimento mesmo, fazendo a crítica de suas bases, de seus pressupostos, de seus antecedentes. Isso concerne sobretudo aos Iluminismos que trazem as ciências do homem, da história; e me parece que Habermas, em particular, inclui essa dimensão analítica no que ele chama a crítica das ideologias, daquelas mesmas que são engendradas pelo saber.

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

Henri Gouhier - Eu gostaria de colocar uma questão. Estou absolutamente de acordo sobre a maneira que você operou seu recorte e sobre a importância da Reforma. Mas me parece que há em toda a tradição ocidental um fermento crítico pelo socratismo. Gostaria de perguntar a você se a palavra *crítica* tal como você a definiu e empregou, não poderia convir para chamar o que provisoriamente eu chamaria de um fermento crítico do socratismo em todo o pensamento ocidental, que vai desempenhar um papel de retorno a Sócrates nos séculos XVI e XVII?

Michel Foucault - Você me pega numa questão mais difícil. Eu diria que esse retorno do socratismo (o sente, o percebe, o vê historicamente, me parece, no ponto de transição dos séculos XVI e XVII) foi possível apenas no fundo disso, no sentido que dou muito mais importante, que foram as lutas pastorais e o problema do governo dos homens, governo no sentido mais pleno e mais amplo que tinha no fim da Idade Média. Governar os homens era os tomar pela mão, os conduzir até a sua salvação por uma operação, uma

técnica de guiar 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 - Sua análise, você poderia retomá-la se fizesse uma exposição sobre Sócrates e seu tempo?

Michel Foucault - É, com efeito, o problema verdadeiro. Aqui ainda, para responder rapidamente sobre essa coisa difícil, me parece que no fundo, quando se interroga Sócrates de tal modo, ou mesmo - ousar ter de dizer - eu me pergunto se Heidegger interrogando os Pré-socráticos não faz... não, absolutamente, não se trata de fazer um anacronismo e de reportar o século XVIII ao V, ... Mas essa questão da *Aufklärung* que é, eu creio mesmo assim fundamental para a filosofia ocidental desde Kant, eu me pergunto se não é ela com a qual se varre de alguma forma toda a história possível e até às origens radicais da filosofia, de modo que o processo de Sócrates, eu 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 sendo um problema da *Aufklärung*.

Jean-Louis Bruch - Eu gostaria de colocar a você uma questão sobre uma formulação que é central em sua exposição, mas que foi exprimida sob duas formas que me pareceram diferentes. Você falou no fim da "vontade decisiva de não ser governado" como um fundamento, ou um retorno da *Aufklärung* que foi o assunto de sua conferência. Você falou no início de "não ser governado assim", de "não ser governado de tal modo", de "não ser governado a esse preço". Em um caso a formulação é absoluta, no outro ela é relativa, e em função de quais critérios? Para ter ressentido o abuso da governamentalização que você traz a uma posição radical, vontade decisiva de não ser governado, eu ponho a questão? E enfim, essa última posição não deve ela mesma fazer o objeto de uma investigação, de um questionamento que, ele, seria de essência filosófica?

Michel Foucault - São duas boas questões.

Sobre o ponto das variações de formulações: eu não penso, com efeito, que a vontade de não ser governado de jeito nenhum seja algo que se possa considerar como uma aspiração originária. Eu penso que, de fato, a vontade de não ser governado é sempre a vontade de não ser governado assim, dessa forma, por elas, a esse preço. Quanto à formulação de não ser governado em absoluto, ela me parece ser de alguma espécie o

paroxismo filosófico e teórico de alguma coisa que seria essa vontade de não ser relativamente governado. E quando no fim eu dizia vontade decisiva de não ser governado, então aí, erro de minha parte, era não ser governado assim, dessa forma, dessa maneira. Eu não me referia a algo que seria um anarquismo fundamental, que seria como a liberdade originária absolutamente indócil e ao fundo de toda governamentalização. Eu não disse isto, mas isso não quer dizer que eu o exclua absolutamente. Eu creio que, com efeito, minha exposição pára aqui: porque já tinha durado tempo demais; mas também porque eu me pergunto... se se quer fazer a exploração dessa dimensão da crítica que me parece tão importante ao mesmo tempo porque ela faz parte da filosofia e não faz parte dela, se se explorasse essa dimensão da crítica, não seria devolvido como base da atitude crítica a algo que seria ou a prática histórica da revolta, da não-aceitação de um governo real, de um lado, ou, de outro, à experiência individual de recusa da governamentalidade? O que me surpreende bastante - mas eu sou talvez perseguido porque são coisas de que me ocupo muito agora - é que, se essa matriz da atitude crítica no Mundo ocidental, é preciso buscá-la na Idade Média em atitudes religiosas e concernindo ao exercício do poder pastoral, é mesmo assim muito espantoso que você visse a mística como experiência individual e a luta institucional e política fazer absolutamente corpo, e em todo caso perpetuamente entregues um ao outro. Eu diria que uma das primeiras grandes formas da revolta no Ocidente foi a mística; e todos esses focos de resistência à autoridade da Escritura, à mediação pelo pastor, se desenvolveram seja nos conventos, seja no exterior dos conventos, ou nos laicos. Quando se vê que essas experiências, esses movimentos da espiritualidade serviram muito freqüentemente de vestimentas, de vocabulário, mas, mais ainda, de maneiras de ser, e de suportes à esperança de luta que se pode dizer econômica, popular, que se pode dizer, em termos marxistas, de classes, eu acho que tem-se aí alguma coisa de fundamental.

No percurso dessa atitude crítica que me parece que a história encontra a origem nesse momento, não é preciso interrogar agora o que seria a vontade de não ser governado assim, desse modo etc., tanto sob a sua forma individual de experiência, quanto sob a forma coletiva? É preciso agora colocar o problema da vontade. Então, se dirá que isso vai de si, não se pode retomar este problema seguindo o fio do poder, sem chegar, é claro, a colocar a questão da vontade. Era tão evidente que eu teria percebido isso antes; mas como esse problema da vontade é um problema que a filosofia ocidental tratou sempre com infinita precaução e dificuldade, digamos que eu tentei evitá-la na medida do possível. Digamos que ela é inevitável. Eu lhes dei aí considerações de trabalho em vias de ser feito.

André Sernin - De qual lado você se ligaria antes de mais nada? Seria do lado de Auguste Comte, eu esquematizo, que separa rigorosamente o poder espiritual do poder temporal, ou, ao contrário, daquele de Platão que dizia que as coisas não iriam nunca tão bem que os filósofos não seriam eles os chefes do poder temporal?

Michel Foucault – É preciso verdadeiramente escolher?

André Sernin - Não, não é preciso escolher, mas para qual lado você tenderia...?

Michel Foucault - Eu tentaria insinuar-me.

Pierre Hadjl-Dimou - Você nos apresentou com sucesso o problema da crítica em seu elo com a filosofia e chegou às relações entre poder e conhecimento. Eu queria trazer um pequeno Iluminismo a propósito do pensamento grego. Eu penso que esse problema já foi colocado pelo Sr. Presidente. "Conhecer" é ter o *logos* e o *mythos*. Eu penso que como a *Aufklärung* não se chega a conhecer; o conhecimento não é somente a racionalidade, não está somente na via histórica do *logos*, há uma segunda fonte, o *mythos*. Se se refere à discussão entre Protágoras e Sócrates, quando Protágoras coloca a questão acerca da *Politeia*, do direito de punir, de seu poder, ele diz que vai especificar e ilustrar seu pensamento a propósito de *mythos* - o *mythos* está ligado ao *logos* porque há uma racionalidade: mais ele nos ensina, mais belo é. Eis a questão que eu queria acrescentar: suprimindo uma parte do pensamento, o pensamento irracional que acontece no *logos*, isto é *omythos*, chega-se a conhecer as fontes do conhecimento, o conhecimento do poder que tem um sentido mítico ele também?

Michel Foucault - Eu estou de acordo com a sua questão.

Sylvain Zac - Eu queria fazer duas observações. Você disse, com justiça, que a atitude crítica podia ser considerada como uma virtude. Ora, há um filósofo, Malebranche, que estudou esta virtude: é a liberdade do espírito. Por outro lado, eu não estou de acordo com você sobre as relações que estabelece em Kant entre seu artigo sobre o Iluminismo e sua crítica do conhecimento. Esta fixa evidentemente limites, mas ela mesma não tem limite; ela é total. Ora, quando se lê o artigo sobre o Iluminismo, 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 o uso público é...

Sylvain Zac - Quando alguém ocupa por exemplo uma cadeira de filosofia numa universidade, aí ele tem o uso público da palavra e não deve criticar a Bíblia: de outro lado, no uso privado, ele pode fazê-lo.

Michel Foucault - É o contrário, e é isso que é muito interessante. Com efeito, Kant diz: "há um uso público da razão que não deve ser limitado". O que é esse uso público? É aquele que circula de sábio em sábio, que passa pelos jornais e pelas publicações, e que faz apelo à consciência de todos. Esses usos, esses usos públicos da razão não devem ser limitados, e curiosamente o que ele chama o uso privado, é o uso, de alguma forma, do funcionário. E o funcionário, o oficial, diz ele, não tem o direito de dizer ao seu superior: "eu não te obedeço e tua ordem é absurda". A obediência de cada indivíduo, enquanto ele faz parte do Estado, a seu superior, ao soberano ou ao representante do soberano, é isso que ele chama curiosamente o uso privado.

Sylvain Zac - Eu estou de acordo com você, eu me enganei, mas resulta entretanto que há nesse artigo limites à manifestação da coragem. Ora, esses limites, eu os encontrei por todo lado, em todos os *Aufklärer*, em Mendelssohn evidentemente. Há, no movimento da *Aufklärung* alemão, uma parte de conformismo que não se acha mesmo no Iluminismo francês do século XVIII.

Michel Foucault - Estou completamente de acordo, não vejo bem em quê isso contesta o que eu disse.

Sylvain Zac - Eu não creio que havia um elo histórico íntimo entre o movimento da *Aufklärung* que você colocou no centro e o desenvolvimento da atitude crítica, da atitude de resistência no ponto de vista intelectual ou no ponto de vista político. Você não acredita que se possa indicar esta precisão?

Michel Foucault - Eu não creio, de um lado, que Kant tenha se sentido estrangeiro aa *Aufklärung* que era mesmo para ele sua atualidade e no interior do qual ele intervinha, não seria senão por esse artigo da *Aufklärung*, mas por outros negócios...

Sylvain Zac - A palavra *Aufklärung* se encontra em *A Religião nos limites da simples Razão*, mas ela se aplica então à pureza dos sentimentos, à alguma coisa de interior. Ela produziu uma inversão como em Rousseau.

Michel Foucault - Gostaria de terminar o que estava dizendo... Então, Kant se sente perfeitamente ligado a esta atualidade que ele chama de *Aufklärung* e que ele tenta definir. E em relação a esse movimento da *Aufklärung*, me parece que ele introduz uma dimensão que nós podemos considerar como mais particular ou ao contrário como mais geral e como mais radical que é essa: a primeira audácia que se deve empreender quando se trata do saber e do conhecimento, é conhecer o que se pode conhecer. É isso a radicalidade e para Kant, aliás, a universalidade da sua empreitada. Eu acredito nessa ligação, quais que sejam os limites, é claro, das audácias dos *Aufklärer*. Eu não vejo em quê, se você quer, o fato da timidez dos *Aufklärer* mudaria o que quer que seja nessa espécie de movimento que Kant fez e que, creio eu, ele esteve um pouco consciente.

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

Michel Foucault - Mas a ligação com a *Aufklärung* era a questão de todo mundo nessa época. O que nós estamos dizendo, o que é esse movimento que nos precedeu um pouco, ao qual pertencemos ainda e que se chama *Aufklärung*? A melhor prova, é que o jornal tinha que publicar uma série de artigos, aquele de Mendelssohn, aquele de Kant... Era a questão da atualidade. Um pouco como nós nos colocaríamos a questão: o que é a crise dos valores atuais?

Jeanne Dubouchet - Gostaria de lhe perguntar o que você coloca como matéria no saber. O poder, eu creio ter compreendido, já que ele era questão de não ser governado: mas qual ordem de saber?

Michel Foucault - Justamente, aí, se eu emprego essa palavra, é ainda uma vez essencialmente a fins de neutralização de tudo o que poderia ser, seja legitimação, seja simplesmente hierarquização de valores. Se você quer, para mim - tão escandaloso quanto isso possa e deva, com efeito, parecer aos olhos de um sábio ou de um metodólogo ou mesmo de um historiador das ciências - para mim, entre a proposição de um psiquiatra e uma demonstração matemática, quando eu falo de saber, eu não faço, provisoriamente, diferença. O único ponto pelo qual eu introduziria diferenças, é de saber quais são os efeitos de poder, se você quer, de indução - indução não no sentido lógico do termo - que essa proposição pode ter, de um lado, no interior do domínio científico ao interior no qual se a formula - as matemáticas, a psiquiatria etc. - e, de outro lado, quais são as redes de

poder institucionais, não discursivas, não formalizáveis, não especialmente científicas as quais ele está ligado desde então quando é colocado em circulação. É isso que eu chamaria o saber: os elementos de conhecimento que, qual seja seu valor em relação a nós, em relação a um espírito puro, exercem no interior de seu domínio e no exterior dos efeitos de poder.

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

Michel Foucault - Eu agradeço a vocês.