

## DA ARQUEOLOGIA DO SABER AO ENSAIO FILOSÓFICO: A PROBLEMÁTICA DE UMA ONTOLOGIA DO PRESENTE EM FOUCAULT

*Theresa Calvet de Magalhães*

A questão do poder assinala, em determinado momento das investigações históricas de Foucault, uma reformulação de seus objetivos teóricos e políticos e isso apesar deste autor ter afirmado em 1982(1) que o objetivo de seu trabalho nos últimos vinte anos(isto é desde *Folie et Déraison: Histoire de la Folie à l'Âge Classique*(2)) não foi o de analisar os fenômenos de poder, nem sequer o de esboçar os fundamentos para uma tal análise mas sim o de "produzir uma história dos diferentes modos de subjetivação do ser humano em nossa cultura"(3). Foucault teria, portanto, analisado três modos de objetivação que "transformam os seres humanos em sujeitos", isto é, as suas análises históricas relativas às várias modalidades de transformação dos seres humanos em sujeitos dividiu-se em três eixos: o primeiro eixo, o do saber, analisou os diversos discursos denominados ciências humanas através dos quais o homem como ser vivo, como sujeito produtivo e como sujeito falante transforma-se em objeto de saber; o segundo eixo, o do poder, analisou o modo como as estruturas do poder moderno transformam o homem num sujeito *individual*, ao mesmo tempo objeto (e efeito) de poder e objeto (e efeito) de saber; e o terceiro e último eixo, o da ética, tem por finalidade analisar as formas nas quais os indivíduos podem e devem reconhecer-se como sujeitos. O objetivo de seus estudos tendo sido assim explicitado, Foucault pode agora dizer que não teria sido o poder, porém o *sujeito* o tema geral de suas análises(4). A análise crítica do mundo em que vivemos, essa deveria ser hoje a grande tarefa da filosofia"... o objetivo principal hoje não é o de descobrir, mas o de recusar, aquilo que somos. (...) Deveríamos promover novas formas de subjetividade não aceitando o tipo de individualidade que nos foi imposto durante séculos"(5).

Numa entrevista, em 1974(6), ao retomar todo o percurso que vai do seu trabalho sobre a loucura na idade clássica às suas pesquisas relativas à história da penalidade, Foucault explicita que um dos problemas que se colocava nos anos 50-55 era o do estatuto político da ciência, problema este que poderia ser resumido como o das relações entre o poder e o saber. O seu objetivo não era o de simplesmente negar a razão ou a racionalidade científica, mas o de propor uma outra análise das relações saber-poder. Sem dúvida, a relação entre a racionalização e os excessos do poder político é evidente para ele, mas isso não significa que essa evidência deva conduzir a processar a razão; tal processo, além de lhe parecer estéril, nos condenaria "a jogar o papel arbitrário e cansativo do racionalista ou do irracionalista"(7). Este foi o contexto em que escreveu *Histoire de la folie à l'âge classique* a esta mesma questão teria sido colocada no que diz respeito à medicina, na sua obra *Naissance de la Clinique*(8), em 1963. *Les mots et les choses*, em 1966(9), não se limitava a afirmar "viva a descontinuidade, estamos nela e nela ficamos" mas tinha por objetivo delimitar "o que *rege* os enunciados e a forma como estes se *regem* entre si para constituir um conjunto de proposições aceitáveis cientificamente e, conseqüentemente, susceptíveis de serem verificadas ou infirmadas por procedimentos científicos. Em suma, problema de regime, de política do enunciado científico"(10). Estes diferentes regimes das formações discursivas foram explicitados por Foucault em *Les mots et les choses*(11). O que o surpreendeu nessa época foi o fato desta questão ter sido julgada como "um problema politicamente sem importância e epistemologicamente sem nobreza"(12). Esta problemática só foi retomada explicitamente por ele depois de 1968, desta vez no âmbito da história da penalidade.

Num primeiro momento, o de um pensamento crítico da modernidade, o projeto arqueológico de Foucault tem por objetivo uma análise histórica da constituição dos saberes que chamamos de ciências humanas. Trata-se de uma história que privilegia as inter-relações discursivas e não de uma história do progresso da razão: "Tal análise, como se vê, não compete à história das idéias ou das ciências: é antes um estudo que se esforça por encontrar a partir de que, conhecimentos e teorias foram possíveis; segundo qual espaço de ordem se constituiu o saber; na base de qual *a priori* histórico e no elemento de qual positividade puderam aparecer idéias, constituir-se ciências, refletir-se experiências em filosofia, formar-se racionalidades, para talvez se desarticularem e logo desvanecerem. Não se tratará, portanto, de conhecimentos descritos no seu progresso em direção a uma objetividade na qual nossa ciência atual pudesse finalmente se reconhecer; o que se

quer colocar em evidência é o campo epistemológico, a *épistémè* onde os conhecimentos, considerados independentemente de qualquer critério referente a seu valor racional ou as suas formas objetivas, enraízam sua positividade e manifestam assim uma história que não é a de sua perfeição crescente, mas, antes, a de suas condições de possibilidade; nesta narrativa, o que deve aparecer são, no espaço do saber, as configurações que deram lugar às diversas formas do conhecimento empírico”(13).

Roberto Machado mostrou de uma maneira muito clara o importante deslocamento metodológico operado pela abordagem arqueológica de Foucault no que diz respeito ao modo como a história epistemológica é concebida na França(14). O próprio fato de ter como objeto a questão do homem — “o homem moderno... só é possível a título de figura da finitude”(15) — fez com que o método arqueológico obedecesse a outros princípios e não mais àqueles que orientavam a história epistemológica. Não se trata, para Foucault, em sua arqueologia, de avaliar uma ciência ou um conceito isolado do ponto de vista de sua cientificidade. Ao contrário, a arqueologia enquanto história dos saberes, critérios estes que seriam não apenas anteriores aos da ciência mas também independentes destes últimos. O fato de criticar a própria idéia de racionalidade científica não conduz Foucault a abandonar a exigência de realizar uma análise conceitual e, portanto, a exigência de um pensamento crítico. R. Machado sempre acentuou o fato de Foucault ter aprendido com G. Canguilhem que a história das ciências dever ser conceitual(16). Mas esta análise conceitual não se coloca, para a arqueologia, da mesma maneira que para uma história epistemológica(17). A verdade é considerada, para a arqueologia, como uma configuração histórica e o que Foucault quer colocar em evidência são as normas internas dos saberes de determinada época(18). A problemática das relações do pensamento com a verdade não foi eliminada em Foucault: ele próprio, numa entrevista em 1984, explicita que tenta fazer “a história das relações que o pensamento mantém com a verdade; a história do pensamento na medida em que é pensamento da verdade. Todos aqueles que dizem que para mim a verdade não existe são espíritos simplistas”(19). Trata-se, assim, para a arqueologia, de mostrar como a verdade se prende a um *regime* de enunciados, o que Foucault chamou de *épistémè* em *Les mots et les choses*, isto é, uma ordem interna constitutiva dos saberes.

A arqueologia não privilegia a questão normativa da verdade científica nem analisa um saber a partir da racionalidade científica atual. Diferentemente de Bachelard e de Canguilhem que defendem uma

concepção da história recorrente(20), isto é, uma concepção que julga o passado a partir do presente e estabelecem, assim, uma história ratificada pela atualidade científica, Foucault, ao propor uma abordagem arqueológica da história dos saberes, separa-se da tradição epistemológica francesa e vai analisar um saber a partir do próprio presente desse saber. A história arqueológica estabelece descontinuidades ao nível dos saberes. Mas esta noção de descontinuidade tal como é concebida pela arqueologia não pode ser considerada como o que permitiria distinguir o conhecimento comum do conhecimento científico, isto é, uma descontinuidade que Bachelard chamou de ruptura epistemológica. Por um lado, a descontinuidade é agora pensada sem considerar a questão do progresso científico(21) e, por outro lado, a descontinuidade arqueológica não diz respeito a uma ciência nem mesmo a um único conceito, mas é muito mais vasta e diz respeito ao conjunto aos saberes de uma época determinada(22).

A tese de Foucault, em *Les mots et les choses*, é a seguinte: a instauração de uma positividade inteiramente nova, no final do século XVIII, a das ciências empíricas da vida, do trabalho e da linguagem (biologia, economia e filologia) e a instauração, nesse mesmo período, de uma filosofia transcendental, o criticismo kantiano, permitem explicar o aparecimento, na época moderna, de um conjunto de discursos denominados ciências humanas e isso porque com a instauração dessas ciências empíricas e da filosofia transcendental, o homem passou a desempenhar duas funções diferentes e complementares no espaço do saber: por um lado, uma vez que a vida, o trabalho e a linguagem são objetos empíricos que manifestam uma atividade humana, o homem passa a ser considerado como *objeto* do saber e, por outro lado, como o explicitou Kant, o homem, enquanto sujeito finito, passa a ser considerado como sujeito transcendental, fundamento, condição de possibilidade de qualquer saber(23).

São estas duas funções desempenhadas pelo modo de ser do homem no pensamento moderno que Foucault chama de *a priori* histórico, *a priori* histórico este que permite explicitar, segundo ele, o aparecimento das ciências humanas. Foucault justifica o uso desta expressão em *L'archéologie du savoir*: "... este *a priori* deve dar conta dos enunciados em sua dispersão, em todas as brechas abertas pela sua não-coerência, em sua sobreposição e sua troca recíproca, em sua simultaneidade que não pode ser unificada, em sua sucessão que nunca se fará dedução"(24).

O homem surge, assim, na modernidade, "com sua posição ambígua

de objeto para um saber e de sujeito que conhece”(25). A finitude é primeiramente anunciada nas positivities empíricas: “o homem é dominado pelo trabalho, pela vida e pela linguagem: sua existência concreta neles encontra suas determinações; só se pode ter acesso a ele através de suas palavras, de seu organismo, dos objetos que ele fabrica como se eles primeiramente (e somente eles talvez) detivessem a verdade;(…) Todos esses conteúdos que seu saber lhe revela exteriores a ele e mais velhos que seu nascimento antecipam-no, vergam-no com toda a sua solidez e o atravessam como se ele não fosse nada mais do que um objeto da natureza ou um rosto que deve desvanecer-se na história. A finitude do homem se anuncia — e de uma forma imperiosa — na positividade do saber”(26). A biologia, a economia e a filologia são, para a arqueologia, discursos sobre o homem em sua finitude. Mas esta finitude que as ciências empíricas descobrem é ainda instável e não uma finitude radical “ainda permite detê-la sobre si; e não se poderia supor que ela promete também esse mesmo infinito que ela recusa, segundo o sistema da atualidade? A evolução da espécie não está talvez concluída; as formas da produção e do trabalho não cessam de modificar-se e, talvez um dia, o homem não encontre mais no seu labor o princípio de sua alienação, nem nas suas necessidades a constante evocação de seus limites; e nada prova, tampouco, que ele não descobrirá sistemas simbólicos suficientemente puros para dissolver a velha opacidade das linguagens históricas. Anunciada na positividade, a finitude do homem se perfila sob a forma paradoxal do indefinido; ela indica, mais que o rigor do limite, a monotonia do caminhar que, sem dúvida, não tem limite mas que talvez não seja sem esperança”(27). Mas, num segundo momento, o homem como sujeito transcendental anuncia uma finitude radicalmente outra, uma finitude fundamental: “No fundamento de todas as positivities empíricas e do que se pode indicar como limitações concretas à existência do homem, descobre-se uma finitude — que em certo sentido é a mesma: ela é marcada pela espacialidade do corpo, pela abertura do desejo e pelo tempo da linguagem; e, contudo, ela é radicalmente outra: nela o limite não se manifesta como determinação imposta ao homem do exterior (por ter uma natureza ou uma história), mas como finitude fundamental que só repousa sobre seu próprio fato e se abre para a positividade de todo limite concreto. Assim, do coração mesmo da empiricidade, indica-se a obrigação de ascender ou, se se quiser, de descer até uma analítica da finitude, onde o ser do homem poderá fundar, na possibilidade delas, todas as formas que lhe indicam que ele não é infinito”(28).

O homem como duplo empírico-transcendental, *a priori* histórico

constitutivo das ciências humanas, é marcado pela finitude. Se a cultura moderna pode pensar o homem é "porque ela pensa o finito a partir dele próprio"(29). A filosofia moderna, a de Kant em particular, é fundamentalmente uma antropologia, uma analítica da finitude. Essa analítica da finitude é caracterizada por Foucault como uma repetição do conteúdo das empiricidades: "E o primeiro caráter com que essa analítica marcará o modo de ser do homem, ou, antes, o espaço no qual ela se desenrolará por inteiro, será o da repetição... De um extremo ao outro da experiência, a finitude responde a si mesma; ela é, na figura do *Mesmo*, a identidade e a diferença das positivities e de seu fundamento. Vê-se como a reflexão moderna, desde o primeiro esboço dessa analítica, se inclina em direção a certo pensamento do *Mesmo*..."(30).

A partir do momento em que se constituiu esse duplo empírico-transcendental, dois caminhos vão ser privilegiados pela reflexão filosófica moderna, por um lado o de uma análise de tipo positivista, que funcionaria, segundo Foucault, como uma espécie de estética transcendental, "que se inicia em Comte, para quem só se pode conhecer os fenômenos, as leis, as regularidades"(31) e, por outro lado, o de reflexões dialéticas que funcionariam, segundo Foucault, como uma espécie de dialética transcendental, e que mostraram que "havia uma *história* do conhecimento humano que podia ao mesmo tempo ser dada ao saber empírico e prescrever-lhe suas formas"(32). Estas análises dialéticas, que têm início com Hegel, "embora cronologicamente pós-kantianas são "pré-críticas" no sentido em que são metafísicas que se desenvolvem a partir de "transcendentais objetivos", vida, trabalho e linguagem promovidos a objetos filosóficos"(33). Ambas estas análises partem do pressuposto que existiria uma verdade que é da ordem do objeto à qual teríamos acesso por meio da percepção ou da história mas também uma verdade que seria da ordem do discurso, isto é, "uma verdade que permite sustentar sobre a natureza ou a história do conhecimento uma linguagem que seria verdadeira"(34). Mas é justamente o estatuto desse discurso verdadeiro que permanece, segundo Foucault, ambíguo: "Das duas uma: ou esse discurso verdadeiro encontra seu fundamento e seu modelo nessa verdade empírica cuja gênese ele retrança na natureza e na história, e ter-se-à uma análise de tipo positivista (a verdade do objeto prescreve a verdade do discurso que descreve sua formação); ou o discurso verdadeiro se antecipa a essa verdade de que define a natureza e a história, esboça-a de antemão e a fomenta de longe, e, então, ter-se-à um discurso de tipo escatológico (a verdade do discurso filosófico constitui a verdade em formação). A bem dizer, trata-se aí menos de uma alternativa que da

oscilação inerente a toda análise que faz valer o empírico ao nível do transcendental.”(35).

Contra o positivismo e as reflexões dialéticas, o pensamento moderno buscou uma nova analítica do sujeito, um novo discurso “que desempenhasse em relação à quase-estética e à quase-dialética o papel de uma analítica que, ao mesmo tempo, as fundasse numa teoria do sujeito e lhes permitisse talvez articular-se com esse termo terceiro e intermediário onde se enraizariam, ao mesmo tempo, a experiência do corpo e a cultura”(36). Esta teria sido a proposta da fenomenologia, uma proposta que, com sua análise do vivido, segundo Foucault, não consegue evitar, oscilando permanente entre a descrição e a fundação, a confusão entre o empírico e o transcendental. Foucault critica a filosofia pós-kantiana, uma filosofia que, ao não conseguir separar claramente o empírico do transcendental, acaba por confundir estes dois níveis em sua análise do ser do homem(37). A fenomenologia não pode ser considerada como a verdadeira contestação do positivismo e das análises dialéticas. Para que essa crítica pudesse exercer-se, e é neste contexto que Foucault vai atribuir a Nietzsche um papel privilegiado, seria necessário “perguntar se verdadeiramente o homem existe. ...Compreende-se o poder de abalo que pôde ter e que conserva ainda para nós o pensamento de Nietzsche”(38). Nietzsche marcaria, para Foucault, “o limiar a partir do qual a filosofia contemporânea pode recomeçar a pensar”(39).

O homem não é apenas efetivamente, no mundo, o lugar de uma duplicação empírico-transcendental, ele é sempre, ao mesmo tempo, o lugar do impensado, o lugar de um desconhecimento: “deste desconhecimento que expõe sempre seu pensamento a ser transbordado por seu ser próprio e que lhe permite, ao mesmo tempo, se interpelar a partir do que lhe escapa”(40). Não se trata mais aqui de questionar a possibilidade de um conhecimento mas sim de questionar a própria possibilidade de um desconhecimento primeiro: “Como pode o homem ser essa vida cuja rede, cuja pulsações, cuja força encoberta transbordam indefinidamente a experiência que dela lhe é imediatamente dada? Como pode ele ser esse trabalho, cujas exigências e cujas leis se lhe impõem como um rigor estranho? Como pode ele ser o sujeito de uma linguagem que, desde milênios, se formou sem ele, cujo sistema lhe escapa, cujo sentido dorme um sono quase invencível nas palavras que, por um instante, ele faz cintilar por seu discurso, e no interior da qual é, desde o início, obrigado a alojar sua fala e seu pensamento, como se estes nada mais fizessem senão animar por algum tempo um segmento nessa trama de possibilidades inumeráveis?”(41).

A fenomenologia, pelo menos é essa a leitura de Merleau-Ponty retomada aqui por Foucault, "jamais pôde conjurar o insidioso parentesco, a vizinhança ao mesmo tempo prometedora e ameaçante com as análises empíricas sobre o homem; é por isso também que, embora se tenha inaugurado por uma redução ao *cogito*, ela foi sempre conduzida a questões, à questão ontológica" (42). Ao nível arqueológico, o homem como duplo empírico-transcendental e o impensado são, para Foucault, contemporâneos: "O impensado (qualquer que seja o nome que se lhe dê) não está alojado no homem como uma natureza encarquilhada ou uma história que nele se houvesse estratificado, mas é, em relação ao homem, o Outro: o Outro, fraterno e gêmeo, nascido não dele, nem nele, mas ao lado e ao mesmo tempo, numa idêntica novidade, numa dualidade sem apelo." (43). O pensamento moderno foi deste modo obrigado a pensar o impensado, a aproximá-lo de si mesmo: coube, assim, a Hegel "refletir, na forma do Para-si, os conteúdos do Em-si", a Marx "desalienar o homem reconciliando-o com sua própria essência", a Husserl "explicitar o horizonte que dá às experiências seu pano de fundo de evidência imediata e desarmada" e finalmente a Freud "levantar o véu do Inconsciente, de absorver-se no seu silêncio ou de pôr-se à escuta de seu murmúrio indefinido" (44).

Mas haveria ainda um outro traço que caracterizaria, segundo Foucault, o modo de ser do homem na modernidade e a reflexão que tenta dar conta dele: o da problemática da origem. É na própria historicidade da vida, do trabalho e da linguagem que "deixa perfilar-se a necessidade de uma origem que lhe seria ao mesmo tempo interna e estranha" (45). Seria sempre, portanto, "sobre um fundo do já começado que o homem pode pensar o que para ele vale como origem. ... A origem é, bem antes, a maneira como o homem em geral, como todo e qualquer homem, se articula com o já começado do trabalho, da vida e da linguagem; deve ser procurada nessa dobra (*dans ce pli*) (45) onde o homem trabalha com toda a ingenuidade um mundo elaborado há milênios, vive, no frescor de sua existência única, recente e precária, uma vida que se entranha até as primeiras formações orgânicas, compõe em frases ainda não ditas (mesmo que gerações as tenham repetido) palavras mais velhas que toda memória" (47). Caberia então ao pensamento a tarefa "de contestar a origem das coisas, mas de contestá-la para fundá-la, reencontrando o modo pelo qual se constitui a possibilidade do tempo — essa origem sem origem nem começo a partir da qual tudo pode nascer" (48). A finitude do homem que tinha sido anunciada primeiramente na positividade do saber é pensada agora, segundo Foucault muito próximo aqui de Hei-

degger em *Ser e Tempo*, num nível mais fundamental: "ela é a relação insuperável do ser do homem com o tempo" (49). A relação profunda das positivities com a finitude, a repetição do empírico no transcendental, a relação do *cogito* com o impensado e o modo pelo qual o retorno da origem repete seu recuo definem para a arqueologia o modo de ser do homem na modernidade.

O espaço ocupado pelo conjunto de discursos denominados ciências humanas, na *épistémè* moderna, não é o das ciências empíricas nem o da filosofia transcendental mas sim o da representação — não se trata mais aqui da representação como categoria que fundamenta o saber clássico, isto é, uma representação que seria co-extensiva ao saber e nos daria, assim, o conhecimento das empiricidades, mas da representação que se mantém no exterior dessas empiricidades permitindo que estas existam referidas ao homem e, portanto, da representação como "fenômeno de ordem empírica que se produz no homem" (50). As ciências humanas não são uma análise do que o homem é em sua positividade nem uma análise do homem como sujeito transcendental: "são antes uma análise que se estende entre o que o homem é em sua positividade (ser que vive, trabalha e fala) e o que permite a esse mesmo ser saber (ou buscar saber) o que é a vida, em que consistem a essência do trabalho e suas leis, e de que modo ele pode falar" (51). Em relação às ciências empíricas (Biologia, economia, filologia), as ciências humanas (psicologia, sociologia e estudo da literatura e dos mitos) estariam, para a arqueologia, numa posição de reduplicação, uma reduplicação que não se desenvolve agora na interioridade de um sujeito que deve sua finitude a si mesmo mas sim na exterioridade do conhecimento; ao reduplicarem as ciências empíricas, elas não visam, no entanto, a estabelecer um discurso formalizado: "ao contrário, elas embrenham o homem que tomam por objeto no campo da finitude, da relatividade, da perspectiva — no campo da erosão indefinida do tempo" (52).

A psicologia encontrou o seu lugar "lá onde o ser vivo, no prolongamento de suas funções, de seus esquemas neuromotores, de suas regulações fisiológicas, mas também na suspensão que os interrompe e os limita, se abre à possibilidade da representação"; a sociologia teria encontrado seu lugar "lá onde o indivíduo que trabalha, produz e consome se confere a representação da sociedade em que se exerce essa atividade, dos grupos e dos indivíduos entre os quais ela se reparte, dos imperativos, das sanções, dos ritos, das festas e das crenças mediante as quais ela é sustentada ou regulada"; e o estudo das literaturas e dos mitos teria encontrado o seu lugar lá "onde reinam as leis e as

formas de uma linguagem, mas onde, entretanto, elas permanecem à margem de si mesmas, permitindo ao homem fazer aí passar o jogo de suas representações” (53). Esta posição de reduplicação das ciências empíricas que caracterizaria as ciências humanas é explicitada através dos modelos constituintes da psicologia e do estudo das literaturas e dos mitos, modelos que organizam o espaço da representação e mostram como a representação enquanto fenômeno de ordem empírica é, na modernidade, objeto de saber. O par conceitual função-norma definiria arqueologicamente a psicologia, o par conceitual significação-sistema definiria o estudo da literatura e dos mitos: “A psicologia é fundamentalmente um estudo do homem em termos de função e norma, mas esse modelo fundamental pode ser interpretado pelos outros dois que aparecem então como modelos secundários. O modelo fundamental articula a psicologia com a biologia através do conceito de função e com a filosofia através do conceito de norma que é condição de possibilidade da função. A psicologia reduplica assim o objeto de uma ciência empírica e o tema do transcendental da filosofia moderna. A sociologia tem como modelo fundamental os conceitos de conflito e regra e os dois outros modelos como derivados. Para ela, o homem, seu objeto de estudo, aparece como sujeito a um conflito que sempre procura regulamentar. O conflito é a representação dos conceitos da economia enquanto que a regra, que aos mesmo tempo limita e torna possível o conflito, reduplica o tema do impensado como o outro de uma filosofia do mesmo. Finalmente, a análise da literatura e dos mitos é um estudo do homem para quem sua conduta apresenta um sentido e constitui um sistema de signos. Ela se articula, por um lado, com a linguagem, objeto da filologia, através do conceito de significação e, por outro lado, com o tema filosófico do recuo da origem através do conceito de sistema. Esse modelo fundamental pode no entanto ser traduzido em termos de função e norma ou conflito e regra, permitindo uma “psicologização” ou uma “sociologização” da análise da literatura e dos mitos.” (54). As ciências humanas caminharam, historicamente, de uma forma mais densa em modelos vivos a uma outra mais saturada de modelos lingüísticos; esse privilégio da lingüística teria feito recuar o primeiro termo de cada um destes pares conceituais (função, conflito, significação) e surgir com mais intensidade a importância do segundo termo (norma, regra, sistema) unificando, assim, o campo das ciências humanas: “cada conjunto recebeu de si mesmo sua própria coerência e sua própria validade... Tudo pode ser pensado na ordem do sistema, da regra e da norma” (55). Este privilégio da norma, da regra e do sistema conduz Foucault a uma análise mais detalhada de toda esta problemática da representação: o estudo em termos de função confli-

to e significação mostra como a representação das empiricidades pode ser consciente, mas o estudo em termos de norma, regra e sistema acentua o caráter necessariamente inconsciente dessa representação: "as ciências humanas só falam no elemento do representável, mas segundo uma dimensão consciente-inconsciente, tanto mais acentuada quanto se tente trazer à luz a ordem dos sistemas, das regras e das normas" (56). Mas essa importância cada vez maior do inconsciente para as ciências humanas não compromete o primado da representação: as ciências humanas "vão do que é dado à representação ao que torna possível a representação, mas que é ainda uma representação" (57). Foucault pode assim concluir esta análise afirmando: "existe "ciência humana" não onde quer que o homem esteja em questão, mas onde quer que se analisem, na dimensão própria do inconsciente, normas, regras, conjuntos significantes que desvelam à consciência as condições de suas formas e de seus conteúdos" (58).

A antropologia como analítica da finitude constitui para a arqueologia a disposição fundamental do pensamento filosófico na modernidade. A questão kantiana "O que é o homem?" percorre todo o pensamento moderno e é ela que opera a confusão entre o empírico e o transcendental. Um dos primeiros esforços para desarraigar o pensamento dessa configuração antropológica teria sido, para Foucault, o de Nietzsche. Mas ele atribui também, em *Les mots et les choses*, à psicanálise (59), à etnologia e à lingüística, o papel de não transgredir pelo menos de frear a reduplicação representativa que caracteriza as ciências humanas reconduzindo estas a seu suporte epistemológico, não cessando como "contra-ciências", assumindo as ciências humanas no contrafluxo, de dissolver esse homem que, nelas, faz sua positividade. A psicanálise, a etnologia e a lingüística formam, para a arqueologia, "um perpétuo princípio de inquietude, de questionamento, de crítica e de contestação daquilo que, por outro lado, pôde parecer adquirido" (60).

Num segundo momento, o de uma genealogia como história correlativa dos saberes e de um determinado poder, não se trata mais de explicitar, numa arqueologia do saberes que privilegia as inter-relações discursivas, como se constitui o modo de ser do homem na modernidade, nem de mostrar como o Outro, a Alteridade fundamental do ser humano, sempre presente em todo o pensamento moderno, já indica uma possível superação do homem, mas de explicitar através de análises minuciosas e precisas de práticas políticas disciplinares numa sociedade determinada, a produção do sujeito como *individualidade*. A questão da constituição histórica dos saberes é retomada e

modificada pelo projeto genealógico; o saber, compreendido agora como *acontecimento* (a importância dada a este conceito permite a Foucault afirmar: "não vejo quem possa ser mais anti-estruturalista do que eu" (61)), passa a ser considerado como elemento de um dispositivo político essencialmente estratégico. Apesar de Foucault ter anunciado o seu projeto genealógico em 1970, na sua conferência inaugural no Collège de France — *L'ordre du discours* (62) —, é somente em *Surveiller et Punir* (1975) que o sentido da genealogia aparece mais claramente. O objetivo desta obra seria o de "uma história correlativa da alma moderna e de um novo poder de julgar: um genealogia do atual complexo científico-judiciário em que o poder de punir se apóia, recebe suas justificação e suas regras, estende seus efeitos e mascara sua exorbitante singularidade" (63). A genealogia como história das condições políticas de possibilidade dos saberes não apenas reformula teórica e metodologicamente o projeto de uma arqueologia dos saberes mas, como tática, visa a ativar ou a privilegiar as diversas formas de resistência aos diferentes tipos de poder (64).

A questão do poder ou mais especificamente a questão do poder disciplinar torna-se, para Foucault, um instrumento de análise capaz de explicitar a emergência dos saberes. É esta análise que Foucault, adotando explicitamente agora uma terminologia nietzscheana chama de *Genealogia*. Em "Nietzsche, a genealogia e a história" (65), Foucault analisa o(s) sentido(s) do conceito de genealogia em Nietzsche. Nietzsche teria recusado, segundo ele, três postulados relativos à noção de origem a que se refere tradicionalmente a noção de genealogia: o da *origem-essência* que corresponderia à suposição de que a origem é o lugar da essência das coisas, isto é, a concepção da origem como revelação da plenitude; o da *origem-perfeição* que considera que depois da origem o que se segue é sempre degradação, decadência: captar a origem seria então encontrar o intemporal e o incorruptível; e o da *origem-verdade*: a origem concebida como o lugar da própria verdade. Nietzsche ao recusar fazer da genealogia uma pesquisa da origem (*Ursprung*), afirma, segundo Foucault, que a genealogia tem por objetivo a análise da proveniência (*Herkunft*) e a história das emergências. A análise da proveniência não funda e não aponta para uma continuidade. A proveniência não seria uma categoria da semelhança. Esta categoria, em Nietzsche, diz respeito ao corpo: é no corpo (*im Leibe*) que a proveniência se inscreve. Perguntar-se pela proveniência de um indivíduo, de uma idéia ou de um sentimento significaria buscar suas marcas diferenciais, singulares, que formam uma rede complexa e não reencontrar as suas características genéricas. A emergência (*Entstehung*), por sua vez, acentuaria o ponto

de surgimento, caracterizaria uma aparição singular como resultado de determinadas relações de força e não como termo final de um processo. Seria, neste sentido, como análise da proveniência e história das emergências que Foucault entende a genealogia. A genealogia não se opõe à história mas à pesquisa da origem. Foucault insiste na necessidade de acentuar a singularidade dos acontecimentos. Não se trata, para Foucault, de analisar as relações de poder a partir de modelos jurídicos que permitiriam legitimar o poder nem de analisar essas relações a partir de modelos institucionais que permitiriam explicitar o que é o Estado, mas de propor uma concepção tática e estratégica das relações de poder. O essencial, nessa análise, é que o exercício do poder é sempre singular, tanto em seus mecanismos como em seus objetivos e efeitos.

Foucault não elabora uma teoria geral do poder: as suas análises genealógicas não consideram o poder como uma realidade que possuiria uma determinada natureza nem definem o poder através de suas características universais. Ele propõe uma definição nominalista do poder: o poder seria "o nome dado a uma situação estratégica complexa numa sociedade determinada" (66). Não existiria, portanto, para Foucault, algo unitário e global chamado poder. O que podemos observar segundo ele, são formas dispare, heterogêneas de poder, em constante transformação. O poder é, assim, concebido por Foucault como "a multiplicidade de correlações de força imanentes ao domínio onde se exercem e constitutivas de sua organização; o jogo que, através de lutas e afrontamentos incessantes, as transforma, reforça, inverte; os apoios que tais correlações de força encontram uma nas outras, formando cadeias ou sistemas ou, ao contrário, as defasagens e contradições que as isolam entre si; enfim, as estratégias em que se originam e cujo esboço geral ou cristalização institucional toma corpo nos aparelhos estatais, na formulação da lei, nas hegemonias sociais" (67). A genealogia procura analisar o poder no seu exercício efetivo e, ao praticar uma análise microscópica, ela procura sempre, na articulação do saber com o poder, a emergência das exclusões, das oposições, do interditos. Foucault nunca confundiu o saber com o poder, nunca disse que o saber "não era senão uma máscara leve colocada sobre as estruturas da dominação e que estas eram sempre opressão, confinamento, etc..." (68); se o tivesse feito, explicita ele, isto é, se tivesse simplesmente dito que o saber era o poder, ele não teria insistido tanto, nas suas obras, em mostrar suas diferentes relações.

Apesar de Foucault ter dedicado a sua atenção ao que poderíamos chamar de análises das instituições, ele não limita suas pesquisas ao estudo das instituições preferindo, ao contrário, privilegiar o desen-

volvimento das tecnologias de poder. É perfeitamente legítimo analisar as relações de poder em instituições bem determinadas, espaços institucionais fechados (por exemplo, prisões, escolas, hospitais), mas esse tipo de análise apresenta, segundo ele, uma série de inconvenientes: em primeiro lugar, dado que uma parte importante dos mecanismos criados por uma instituição tem por finalidade assegurar a sua própria sobrevivência, essa análise corre sempre o risco de decifrar, particularmente nas relações de poder intra-institucionais, funções essencialmente reprodutoras; em segundo lugar, ao analisar as relações de poder a partir de instituições, corre-se o risco de buscar nelas (nas próprias instituições) a explicação e a origem das relações de poder, isto é, de explicar o poder pelo poder; e, finalmente, tal análise corre o risco de ver nas relações de poder apenas modulações da lei e da coerção. Foucault não nega a importância das instituições mas ele sugere que deveríamos analisar as instituições a partir das relações de poder e não o inverso(69). Em *Surveiller et Punir*, Foucault não faz a história das diversas instituições disciplinares: O objetivo de sua análise teria sido o de localizar algumas das técnicas essenciais que, de uma instituição à outra, se generalizaram mais facilmente, técnicas estas que definem um certo modo de investimento político do corpo e que a partir do século XVIII acabaram por cobrir todo o corpo social(70). Essas técnicas de dominação intervêm materialmente, investido a realidade mais concreta dos indivíduos: o seu corpo. A "microfísica" do poder vai analisar esses procedimentos técnicos do poder que realizam um controle detalhado, minucioso, do corpo: dos gestos, das atitudes, dos comportamentos, dos hábitos. Essas técnicas que realizam a sujeição constante das forças do corpo e que impõem uma relação de docilidade-utilidade são chamadas por Foucault de disciplinas ou de poder disciplinar. O objeto desta análise da tecnologia política do corpo seria "o conjunto dos elementos materiais e das técnicas que servem de armas, de reforço, de vias de comunicação e de pontos de apoio para as relações de poder e de saber que investem os corpos humanos e os submetem fazendo deles objetos de saber(71).

O poder, a partir do século XVII, é exercido, segundo Foucault, ao nível da vida: este poder sobre a vida que tem por tarefa governar a vida conheceu dois pólos de desenvolvimento que estão interligados por toda uma série de relações. O primeiro pólo que teria sido formado no final do século XVII, centrou-se no corpo: "no seu adestramento, na amplidão de suas aptidões, na extorsão de suas forças, no crescimento paralelo de sua utilidade-docilidade, na sua integração em sistemas de controle eficazes e econômicos"(72) trata-se da forma de

poder que Foucault chamou de disciplinar (uma anatomia política do corpo). O segundo pólo formou-se no século XVIII e centrou-se na população: no problema econômico e político da proliferação, da natalidade e da mortalidade, da incidência das doenças, do nível de saúde, da longevidade. Estes processos foram assumidos mediante toda uma série de regulações da população (uma bio-política da população). Diferentemente de M. Weber, Foucault vai atribuir a este bio-poder um papel indispensável ao desenvolvimento do capitalismo: o desenvolvimento do capitalismo "só pôde ser garantido à custa da inserção controlada dos corpos no aparelho de produção e por meio de um ajustamento dos fenômenos de população aos processos econômicos. Mas, o capitalismo exigiu mais do que isso; foi-lhe necessário o crescimento tanto de seu reforço quanto de sua utilizabilidade e sua docilidade; foram-lhe necessários métodos de poder capazes de majorar as forças as aptidões, a vida em geral, sem por isso torná-las mais difíceis de sujeitar" (73).

A primeira forma deste bio-poder foi estudada, mais detalhadamente, por Foucault em *Surveiller et Punir*. A idéia básica de Foucault é a de que as relações de poder não se passam fundamentalmente ao nível do direito nem ao nível da violência. Não seriam basicamente contractuais nem unicamente repressivas, isto é, as relações de poder não seriam fundamentalmente manifestações de um consenso e sua forma primitiva não seria unicamente a violência. A uma concepção negativa do poder Foucault acrescenta uma concepção que pretende separar os termos repressão e dominação. O poder possuiria uma eficácia produtiva, uma riqueza estratégica que são objeto das análises de Foucault. Não se trata, portanto, de analisar as relações de poder a partir de modelos jurídicos ou de modelos institucionais mas de analisar as técnicas infinitesimais de poder e suas relações com a produção de determinados saberes; não se trata, pelo menos em *Surveiller et Punir*, de analisar as relações de poder em termos de intenção ou de decisão mas de estudar essas relações em sua face externa, onde elas se implantam e produzem efeitos reais. A racionalidade do poder é a das estratégias. No primeiro volume de sua *História da sexualidade, La volonté de savoir* (1976), Foucault explicita que estas relações de poder são, ao mesmo tempo, intencionais e não-subjetivas: o exercício do poder supõe sempre uma série de miras e objetivos mas isso não significa que ele resultaria da escolha ou da decisão de um sujeito, individualmente (74). O poder se exerce em rede: "nas suas malhas os indivíduos não só circulam mas estão sempre em posição de exercer este poder e de sofrer sua ação; nunca são o alvo inerte ou consentido do poder, são sempre centros de transmissão" (75). Final-

mente, para poder exercer-se, este poder disciplinar forma e veicula um discurso que não é o do direito, o da lei ou o da regra, mas o da *norma*, o da normalização. A condição política de possibilidade das ciências humanas teria sido, segundo esta análise, o poder disciplinar.

A tese de Foucault, em *Surveiller et Punir*, é a seguinte: o poder disciplinar produz, a partir dos corpos que controla, uma *individualidade* dotada de quatro características: essa individualidade é celular (pelo jogo da repartição espacial), é orgânica (pela codificação das atividades), é genética (pela seriação do tempo) e é combinatória (pela composição das forças). Para produzir esta individualidade, o poder disciplinar utiliza quatro grandes técnicas: constrói espaços funcionais e hierárquicos (trata-se de uma técnica de distribuição dos indivíduos através da inserção dos corpos em um espaço individualizado, mas esta técnica não é a mais importante, isso porque as relações de poder disciplinar não necessitam necessariamente de um espaço fechado para se realizar(76)), prescreve manobras (trata-se de uma codificação instrumental do corpo que estabelece a sujeição do corpo ao tempo), impõe exercícios (trata-se de uma "técnica pela qual se impõe aos corpos tarefas ao mesmo tempo repetitivas e diferentes, mas sempre graduadas"), e organiza "táticas" (trata-se de uma técnica que permite a inserção do corpo singular em todo um conjunto com o qual se articula e que permite também a combinação cuidadosamente medida das forças exigindo para tal finalidade um sistema preciso de comando). A eficácia do poder disciplinar resultaria do seu uso de três instrumentos simples: a vigilância hierárquica, a sanção normalizadora e o exame que combina os traços da hierarquia que vigia com os da sanção que normaliza. O exame, como controle normalizante e vigilância que permite qualificar, classificar e punir, "está no centro dos processos que constituem o indivíduo como efeito e objeto de poder, como efeito e objeto de saber. É ele que...realiza as grandes funções disciplinares de repartição e classificação, de extração máxima das forças e do tempo, de acumulação genética contínua, de composição ótima das aptidões. Portanto, de fabricação da individualidade celular, orgânica, genética e combinatória. Com ele se ritualizam aquelas disciplinas que se pode caracterizar com uma palavra dizendo que são uma modalidade de poder para o qual a diferença individual é pertinente"(77). Não é todo tipo de poder que individualiza mas apenas um tipo específico que Foucault denominou de disciplinar.

No último capítulo de *La volonté de savoir* e num curso apresentado no Collège de France em 1978(78) Foucault explicita a emergência

do problema específico da população e este problema conduz este autor à questão do Governo. As relações de poder foram progressivamente governamentalizadas, isto é, elaboradas, racionalizadas e centralizadas na forma de instituições estatais; o que é importante para nossa atualidade — num curso apresentado no Collège de France em 1983, Foucault acentua a importância de um pensamento crítico como problematização de uma atualidade, isto é, a necessidade de uma reflexão filosófica como ontologia de nós mesmos, como ontologia da atualidade(79)) — não é tanto essa estatização da sociedade, mas o que Foucault chamou de governamentalização do Estado: “Desde o século XVIII, vivemos na era da governamentalidade. ...Se o Estado é hoje o que é, é graças a esta governamentalidade, ao mesmo tempo interior e exterior ao Estado. São as táticas de governo que permitem definir a cada instante o que deve ou não competir ao Estado, o que é público ou privado, o que é ou não estatal, etc.; portanto o Estado...deve ser compreendido a partir de táticas gerais de governamentalidade”(80). O poder do Estado é, para Foucault, uma forma complexa e global de poder que combina técnicas de individualização e procedimentos totalizadores. Contra esse poder, as forças que resistem (não há relações de poder sem resistência) apoiaram-se na *vida*: “Pouco importa que se trate ou não de utopia;...a vida como objeto político foi de algum modo tomada ao pé da letra e voltada contra o sistema que tentava controlá-la. Foi a vida, muito mais do que o direito, que se tornou o objeto das lutas políticas, ainda que estas últimas se formulem através de afirmações de direito. O direito à vida, ao corpo, à saúde, à felicidade, à satisfação das necessidades, o direito, acima de todas as opressões ou “alienações”, de encontrar o que se é e tudo o que se pode ser, esse direito...foi a réplica política a todos esses novos procedimentos de poder(81). É neste contexto de uma reflexão mais diretamente ligada à nossa situação presente que Foucault propõe uma análise das relações de poder a partir das diferentes formas de resistência, de uma série de oposições que se desenvolveram mais recentemente (oposição ao poder dos homens no que diz respeito às mulheres, ao poder dos pais no que diz respeito aos filhos, ao poder da psiquiatria no que diz respeito aos doentes mentais, ao poder da medicina no que diz respeito à população, ao poder da administração pública no que diz respeito ao modo como as pessoas vivem(82). O objetivo principal destas lutas não é o de uma oposição a determinadas instituições ou o de uma oposição a determinados grupos, mas o de uma oposição à forma atual de poder. O objetivo principal de um pensamento crítico hoje deveria ser, segundo ele, o de “imaginar e construir o que poderíamos ser” para nos libertarmos da “individualização e totalização simultâneas das estru-

turas do poder moderno" (83).

A problemática do "governo" no seu sentido mais amplo de "conduta" (ato de "conduzir" os outros e modo de comportamento num campo mais ou menos aberto de possibilidades) permite a Foucault retomar a sua análise das relações de poder não mais em termos de dominação ou a partir de suas técnicas, mas em termos de ação. No posfácio à obra de Dreyfus e Rabinow já mencionada, Foucault introduz uma distinção entre relações de poder (uma ação sobre a ação de pessoas, uma ação sobre ações eventuais, ou atuais, futuras ou presentes), capacidades objetivas (exercidas sobre coisas) e relações de comunicação. Estes três tipos de relações estariam sempre imbricados uns nos outros o que não quer dizer que cada uma destas relações não possui a sua própria especificidade. O que define as relações de poder é "um modo de ação": não propriamente um modo de ação que é exercido diretamente ou imediatamente sobre pessoas, mas um modo de ação que é exercido sobre um ou mais sujeitos agentes na medida em que eles agem ou podem agir, isto é, uma ação sobre ações (84). Ao definir o modo como o poder é exercido como uma ação sobre ações de sujeitos agentes, Foucault inclui, nessa definição das relações de poder, um elemento que ele considera importante — a liberdade. O poder só pode ser exercido sobre "sujeitos livres" e apenas na medida em que são "livres": por "sujeitos livres", Foucault entende "sujeitos individuais ou coletivos que têm frente a eles um campo de possibilidade onde várias condutas, várias reações e diversos modos de comportamento podem ocorrer" (85). Entre o poder e a liberdade haveria toda uma série de relações e não um antagonismo essencial.

A questão de um pensamento crítico como problematização de uma atualidade marca uma nova ruptura na obra de Foucault. Na sua introdução ao segundo volume da *História da Sexualidade — L'usage des plaisirs* —, em 1984, Foucault explicita os três deslocamentos teóricos que sua obra introduz: o primeiro deslocamento teórico (o de um Arqueologia dos saberes) diz respeito à história epistemológica (uma história do progresso dos conhecimentos) e permitiu a Foucault analisar "as formas das práticas discursivas que articulam o saber"; o segundo deslocamento teórico (o de uma Genealogia das relações de poder) diz respeito às análises do poder em termos de modelos jurídicos ou de modelos institucionais, e permitiu a Foucault analisar "as relações múltiplas, as estratégias abertas e as técnicas racionais que articulam o exercício dos poderes"; o terceiro deslocamento teórico que lhe parece ser necessário agora efetuar de modo a poder analisar

o que é designado como o "sujeito", um deslocamento teórico que diz respeito ao primeiro volume da *História da Sexualidade*, tem por objetivo re-organizar todo esse projeto a partir do modo como a atividade e os prazeres sexuais foram problematizados, na Antiguidade (pela filosofia e pelo pensamento médico na Grécia clássica do quarto século e pelos autores gregos e latinos no século I e II), através de práticas de si (uma ética) que visam uma estética da existência. O seu projeto inicial, explicita ele agora, era o de uma "história da sexualidade como experiência" — na *Volonté de Savoir*, a sexualidade era "o nome que se pode dar a um dispositivo histórico: não à realidade subterrânea que se apreende com dificuldade, mas à grande rede da superfície em que a estimulação dos corpos, a intensificação dos prazeres, a incitação ao discurso, a formação dos conhecimentos, o reforço dos controles e das resistências, encadeiam-se uns aos outros, segundo algumas grandes estratégias de saber e de poder" (86) —, isto é, uma história que articula os três eixos que constituem essa experiência historicamente singular: o eixo dos *saberes* que se referem a ela, o eixo dos sistemas de *poder* que regulam a sua prática e o eixo das formas nas quais os indivíduos podem e devem reconhecer-se como sujeito dessa sexualidade (87). Foi justamente este último eixo que colocou uma série de dificuldades a Foucault: compreender como os indivíduos foram constituídos como sujeitos de desejo "fazendo mover-se entre eles e eles mesmos uma certa relação que lhes permite descobrir no desejo a verdade de seu ser" conduziu Foucault ao que ele chama de uma "história do homem de desejo" (88).

Numa de suas últimas entrevistas (89), Foucault afirma ter levantado três tipos de problemas: o do saber (o da verdade), o do poder e o da conduta individual (o da ética). Estes campos da experiência não podem ser compreendidos um sem os outros. As suas obras anteriores a esta história da sexualidade tinham analisado, segundo ele, os dois primeiros problemas sem levar em conta o terceiro. Poderíamos talvez agora compreender esse recuo (não se trata de um retorno) até à Antiguidade, muito ligado ao problema atual de uma ética a ser construída, que fez Foucault reorganizar todo o projeto de uma história da sexualidade como "experiência", ou uma história da problematização da sexualidade, em torno de uma "hermenêutica de si". O que o interessa, nessa cultura, nessa época determinada, é o modo como a conduta individual (o domínio de si como escolha livre), o governo dos outros e o *logos* foram articulados sem referência a um Sujeito. As obras *L'usage des plaisirs* e *Le souci de soi* estariam assim ligadas ao problema atual, para Foucault, problema ao mesmo tempo político e ético, de pensar novas formas de subjetividade. O trabalho crítico

co da filosofia hoje consistiria, para ele, em explorar o que, no próprio pensamento, pode ser mudado, isto é empreender a tarefa de saber como seria possível pensar de outro modo. Este exercício da filosofia, entendido como "ascese", como "um exercício de si, no pensamento (o que Foucault chama de "ensaio") seria o corpo vivo da filosofia: "Há momentos na vida onde a questão de saber se podemos pensar de outro modo que pensamos e perceber de outro modo que vemos é indispensável para continuar a olhar e a refletir" (90).

Belo Horizonte, fevereiro de 1987.

## NOTAS

- ( 1 ) Posfácio à obra de H. Dreyfus e P. Rabinow. *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*. With an afterward by Michel Foucault. Chicago, Chicago Univ. Press, 1982. Trad. francesa de Fabienne Durand-Bogaert: *Michel Foucault – Un parcours philosophique*. Au-delà de l'objectivité et de la subjectivité. Avec un entretien et deux essais de Michel Foucault. Paris, Gallimard, 1984: 297-321.
- ( 2 ) Michel Foucault, *Folie et Dérison: Histoire de la folie à l'âge classique*. Paris, Plon, 1961 (2ª edição em 1972, acrescida de *Mon corps, ce papier, ce feu* e de *La folie, l'absence d'oeuvre*, pela Gallimard).
- ( 3 ) Hubert Dreyfus e Paul Rabinow, op. cit., trad. fr., p. 297.
- ( 4 ) Já em *L'archéologie du savoir*, em 1969, Foucault tinha insistido que não se tratava de excluir o problema do sujeito: "...resumindo, o que pretendi não foi excluir o problema do sujeito, (porém) definir a posição e as funções que o sujeito podia ocupar na diversidade dos discursos" (*L'archéologie du savoir*. Paris, Gallimard, 1969: 261). A problemática da subjetividade na obra de Foucault foi analisada por James O'Higgins na sua dissertação de mestrado (inérita) apresentada em Leuven, Bélgica, no Higher Institute of Philosophy, em 1977: *Ecce Ego. A study of subjectivity in the work of Michel Foucault*.
- ( 5 ) H. Dreyfus e P. Rabinow, op. cit., p. 308.
- ( 6 ) Michel Foucault, *Vérité et Pouvoir*. *L'Arc* 70 (1977): 16-26; esta entrevista foi traduzida, no Brasil, e publicada na coletânea de textos de Foucault: *Microfísica do Poder*. Rio de Janeiro, Graal, 1979: 1-14.
- ( 7 ) H. Dreyfus e P. Rabinow, op. cit. p. 300.
- ( 8 ) Michel Foucault, *Naissance de la Clinique*. Une archéologie du regard médical. Paris, PUF, 1963 (2ª edição, 1972).

- (9) Michel Foucault. *Les mots et les choses*. Une archéologie des sciences humaines. Paris, Gallimard, 1966. Esta obra foi traduzida, no Brasil, por Salma Tannus Muchail: *As Palavras e as Coisas*. Uma arqueologia das ciências humanas. São Paulo, Martins Fontes, 1985 (3ª edição).
- (10) Verdade e Poder. *Microfísica do Poder*: 3-4.
- (11) "No ponto de confluência da *História da Loucura e As Palavras e as Coisas*, havia, sob dois aspectos muito diversos, este problema central do poder que eu havia isolado de uma forma ainda muito deficiente" (Verdade e Poder. *Microfísica do Poder*: 4).
- (12) ibidem, p. 2.
- (13) *Les mots et les choses*: 13.
- (14) Roberto Machado. *Ciência e Saber*. A trajetória da Arqueologia de Foucault. Rio de Janeiro, Graal, 1982.
- (15) *Les mots et les choses*: 329. Toda esta análise do modo de ser do homem na modernidade poderia ser considerada, pelo menos em grande parte, como uma reprodução original (que mereceria, sem dúvida, uma leitura mais aprofundada) de dois textos de Heidegger que foram publicados em *Holzwege*, em 1950, e que foram traduzidos na França por Wolfgang Brokmeier e publicados, em 1962, em *Chemins qui ne mènent nulle part* (Paris, Gallimard): o primeiro e o mais importante – *Die Zeit des Weltbildes* – retoma uma conferência apresentada por Heidegger em 1938, intitulada: *Die Begründung des neuzeitlichen Weltbildes durch die Metaphysik* (O fundamento da concepção moderna do mundo pela metafísica), e o segundo – *Nietzsches Wort "Gott ist tot"* – retoma a série de cursos sobre Nietzsche apresentada na Universidade de Freiburg, de 1936-1940. Referindo-se a Heidegger, numa de suas últimas entrevistas, em 1984, Foucault afirma: "Todo o meu devir filosófico foi determinado pela minha leitura de Heidegger. ...Não conheço suficientemente Heidegger, praticamente não conheço *Ser e Tempo*, nem as obras editadas mais recentemente. Meu conhecimento de Nietzsche é bem melhor que o de Heidegger; não resta dúvida que estas foram as duas experiências fundamentais que tive. É provável que se não tivesse lido Heidegger não teria lido Nietzsche. Tentei ler Nietzsche nos anos 50, mas Nietzsche sozinho não me dizia nada! Enquanto que Nietzsche e Heidegger, foi o choque filosófico!" (em: Michel Foucault (1926-1984) – *O Dossier*. Últimas entrevistas. Rio de Janeiro, Taurus, 1984:134). Cf. também Gérard Lebrun. Transgredir a finitude. *Recordar Foucault*. Os textos do Colóquio Foucault. São Paulo, Brasiliense, 1985: 9-23.
- (16) Michel Foucault. *L'ordre du discours*; Leçon inaugurale au Collège de France prononcée le 2 décembre 1970. Paris, Gallimard, 1971: 73-74; e R. Machado, op.cit., p. 13.
- (17) O conceito define, para Canguilhem, a racionalidade científica, isto é, o conceito seria para para ele "a principal expressão da norma de verdade do discurso científico" (R. Machado, op. cit., p. 83).

- (18) *ibidem*, p. 184.
- (19) Le souci de la vérité, *Magazine Littéraire* 207 (maio 1984): 18.
- (20) R. Machado, *op. cit.*, p. 45-54.
- (21) "Ao nível do saber é possível estabelecer uma pluralidade de rupturas igualmente importantes, isto é, que não invalidam o passado no sentido de transformá-lo em negatividade, mas apenas revelam a presença de outros princípios de organização dos saberes, uma incompatibilidade histórica entre discursos que entretanto conservam, cada um, sua positividade" (R. Machado, *op. cit.*, p. 184-185).
- (22) *ibidem*, p. 156.
- (23) *Les mots et les choses*: 335-359; R. Machado, *op. cit.*, p. 135.
- (24) *L'archéologie du savoir*: 167.
- (25) *Les mots et les choses*: 323.
- (26) *ibidem*, p. 324.
- (27) *ibidem*, p. 325.
- (28) *ibidem*, p. 326.
- (29) *ibidem*, p. 329.
- (30) *ibidem*, p. 326.
- (31) R. Machado, *op. cit.*, p. 139 e *Les mots et les choses*: 330-331.
- (32) *Les mots et les choses*: 330.
- (33) R. Machado, *op. cit.*, p. 139 e *Les mots et les choses*: 257-258.
- (34) *Les mots et les choses*: 331.
- (35) *ibidem*.
- (36) *ibidem*.
- (37) *ibidem*, p. 352.
- (38) *ibidem*, p. 332-333.
- (39) *ibidem*, p. 353.
- (40) *ibidem*, p. 333-334.
- (41) *ibidem*, p. 334.
- (42) *ibidem*, p. 336-337.
- (43) *ibidem*, p. 337.
- (44) *ibidem*, p. 338.
- (45) *ibidem*, p. 340.
- (46) Esta seria a categoria fundamental em Foucault, para Deleuze; cf. Gilles leuze. *Foucault*. Paris, Minuit, 1986: 101-141.
- (47) *Les mots et les choses*: 341.

- (48) *ibidem*, p. 343.
- (49) *ibidem*, p. 346.
- (50) *ibidem*, p. 374.
- (51) *ibidem*, p. 364.
- (52) *ibidem*, p. 366.
- (53) *ibidem*, p. 367.
- (54) R. Machado, *op. cit.*, p. 145-156.
- (55) *Les mots et les choses*: 372.
- (56) *ibidem*, p. 374.
- (57) *ibidem*, p. 375.
- (58) *ibidem*, p. 376.
- (59) No que diz respeito ao modo como o primeiro volume da *História da sexualidade* tematiza a psicanálise, ver Renato Mezan. Uma arqueologia inacabada. *Recordar Foucault*: 94-125.
- (60) *Les mots et les choses*: 385. Este seria o contexto que permitiu a Foucault dizer: "O que o pensamento moderno vai colocar fundamentalmente em questão é a relação do sentido com a forma do ser: no céu de nossa reflexão, reina um discurso — um discurso talvez inacessível que seria a um tempo uma ontologia e uma semântica. O estruturalismo não é um método novo: é a consciência desperta e inquieta do saber moderno" (*ibidem*, p. 220-221).
- (61) Verdade e Poder. *Microfísica do Poder*: 5
- (62) p. 62-72.
- (63) Michel Foucault. *Surveiller et Punir*. Paris, Gallimard, 1975: 27. Trad. de Lígia M. Pondé Vassallo: *Vigiar e Punir*. Nascimento da prisão. Petrópolis, Vozes, 1977: 26.
- (64) Cf. Introdução de R. Machado à *Microfísica do Poder*: IX-XXV e M. Foucault, Genealogia e Poder (Curso apresentado no Collège de France em 1976). *Microfísica do Poder*: 167-177.
- (65) Michel Foucault. Nietzsche, la généalogie, l'histoire. *Hommage à Jean Hyppolite*. Paris, PUF, 1971. Trad. bras. em *Microfísica do Poder*: 15-37.
- (66) Michel Foucault. *História da sexualidade*, vol. I: *A vontade de saber* (1976). Trad. de Maria Theresa da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon de Albuquerque. Rio de Janeiro, Graal, 1977:89.
- (67) *A vontade de saber*: 88-89.
- (68) Le souci de la vérité. Magazine Littéraire 207:22.
- (69) Posfácio à obra de H. Dreyfus e P. Rabinow já citada, p. 315-316.
- (70) *Vigiar e Punir*: 128.

- (71) *ibidem*, p. 30.
- (72) *A vontade de saber*: 131.
- (73) *ibidem*, p. 132.
- (74) *ibidem*, p. 90-91.
- (75) Michel Foucault. Soberania e Disciplina (Curso apresentado no Collège de France em 1976). *Microfísica do Poder*: 183.
- (76) R. Machado. Introdução à *Microfísica do Poder*: XIX.
- (77) *Vigiar e Punir*: 171.
- (78) A Governamentalidade. *Microfísica do Poder*: 227-293.
- (79) Parte deste curso no qual Foucault interpretou o texto de Kant "*Was ist Aufklärung?*" foi publicado no *Magazine Littéraire* 207:35-39.
- (80) *A vontade de saber*: 136.
- (81) H. Dreyfus e P. Rabinow, *op. cit.*, p. 301-308.
- (83) *ibidem*, p. 308.
- (84) *ibidem*, p. 308-315. O que deveríamos entender por "disciplinarização" das sociedades, desde o século XVIII na Europa, escreve agora Foucault "não é evidente o fato de que os indivíduos que pertencem a estas sociedades tornam-se cada vez mais obedientes: nem que elas começam todas a se parecer com quartéis, escolas ou prisões; mas que buscou-se um ajustamento cada vez mais bem controlado — cada vez mais racional e econômico — entre as atividades produtivas, as redes de comunicação e o jogo das relações de poder"(p.312).
- (85) *ibidem*, p. 314.
- (86) *A vontade de saber*: 100.
- (87) Michel Foucault. *Histoire de la sexualité*, vol 2: *L'usage des plaisirs*. Paris, Gallimard, 1984:10.
- (88) *ibidem*, p. 11-12
- (89) cf. *Dossier* — Últimas entrevistas: 128-138.
- (90) *L'usage des plaisirs*: 14-15.

## RESUMO

*O pensamento de Foucault pode ser estudado de acordo com três eixos principais: o primeiro, o do conhecimento, investiga como o homem, um sujeito empírico-transcendental, tornou-se na idade moderna um objeto de conhecimento; o segundo eixo, o do poder, analisa como as estruturas modernas do poder conduziram o indivíduo à sujeição. A individualidade é tanto o objeto-efeito do poder quanto o objeto-efeito do conhecimento; o terceiro eixo, o da ética, analisa as formas nas quais os indivíduos podem e devem reconhecer a si mesmos como sujeitos. De acordo com Foucault, a tarefa crítica da filosofia hoje não é descobrir o que nós somos mas conceber outra forma de subjetividade.*

## SUMMARY

*Foucault's thought can be studied according to three main axes: the first one, that of knowledge, explores how man, a empirical-transcendental subject, became in modern Era an object of knowledge; the second axis, that of power, analyses how modern power structures brought the individual into subjection. Individuality is both the effect-object of power and the effect-object of knowledge; the third axis, that of ethics, analyses forms in which individuals can and should recognizes themselves as subjects. According to Foucault, the critical task of philosophy today is not to discover what we are but to conceive another form of subjectivity.*