

UNIVERSIDADE FEDERAL DE PELOTAS
Instituto de Filosofia, Sociologia e Política
Programa de Pós-Graduação em Filosofia

Tese



Uma Prática Filosófica em Michel Foucault:
a resposta ao chamado da *Aufklärung*

David Inácio Nascimento

Pelotas, 2020

David Inácio Nascimento

Uma Prática Filosófica em Michel Foucault:
a resposta ao chamado da *Aufklärung*

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Pelotas, como requisito parcial à obtenção do título de Doutor em Filosofia.

Orientadora: Dra. Sônia Maria Schio

Pelotas, 2020

Universidade Federal de Pelotas / Sistema de Bibliotecas
Catalogação na Publicação

N244p Nascimento, David Inácio

Uma prática filosófica em Michel Foucault : a resposta
ao chamado da Aufklärung / David Inácio Nascimento ;
Sônia Maria Schio, orientadora. — Pelotas, 2020.

223 f.

Tese (Doutorado) — Programa de Pós-Graduação em
Filosofia, Instituto de Filosofia, Sociologia e Política,
Universidade Federal de Pelotas, 2020.

1. Foucault. 2. Kant. 3. Aufklärung. 4. Prática filosófica.
5. Subjetivação. I. Schio, Sônia Maria, orient. II. Título.

CDD : 194

David Inácio Nascimento

**Uma Prática Filosófica em Michel Foucault: a resposta ao chamado da
*Aufklärung***

Tese aprovada, como requisito parcial, para obtenção do grau de Doutor em Filosofia no Programa de Pós-Graduação em Filosofia - Instituto de Filosofia, Sociologia e Política da Universidade Federal de Pelotas.

Data da Defesa: 23 de julho de 2020.

Banca examinadora:

Profa. Dra. Sônia M. Schio – UFPel (Orientadora)

Prof. Dr. Castor Bartolomé Ruiz – UNISINOS

Prof. Dr. Clademir Luís Araldi – UFPel

Prof. Dr. José Luiz de Oliveira – UFSJ

Profa. Dra. Kelin Valeirão – UFPel

*Dedico esta pesquisa aos meus pais,
José Nascimento (in memoriam) e Maria J. Nascimento*

Agradecimentos

Agradeço à UFPel, Universidade Federal de Pelotas, e à UFSJ, Universidade Federal de São João del Rei.

E aos meus professores do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFPel Manoel L. C. Vasconcellos, Sérgio R. Strefling, Jovino Pizzi, Luís Eduardo X. Rubira, Robinson dos Santos, Cláudio C. Leivas e Juliano Santos do Carmo, assim como aos demais professores do Departamento de Filosofia. Agradeço, também, à secretária do PPGFil, Mirela Moraes.

Também aos meus professores da UFSJ, Antônio Luiz Assunção, Eliana Tolentino, Kety Valéria Simões Franciscatti, Rogério Picoli e Marilúze Ferreira de Andrade e Silva.

Agradeço aos componentes da Banca de Qualificação da Tese, Professores Dra. Kelin Valeirão e Dr. Clademir Luís Araldi (UFPel), agora presentes na Defesa junto aos Professores Dr. Castor Bartolomé Ruiz (UNISINOS) e Dr. José Luiz de Oliveira (UFSJ), a quem sou grato.

Agradeço a minha orientadora, Profa. Dra. Sônia M. Schio, pelos primeiros contatos com a Instituição, por confiar em mim, incentivar minha pesquisa e me permitir trabalhar com autonomia.

Agradeço ao GEF – Grupo de Estudos Foucault, e aos seus componentes por terem me acolhido. Assim como ao GEHAR – Grupo de Estudos Hannah Arendt da UFPel.

Agradeço aos amigos:

de Pelotas, em especial à Luísa Ripol, Clara Castro e Cândida Schepp suas respectivas famílias.

de Tiradentes, Olinto, Cristiano, Lucy e Peter, Rogério Paiva, William, Tiago, Leonardo, Gilmar, Daniel Mariano e Hellem Guimarães.

de moradia de convivência, José Netto, Laura, Emanuel, Vinícius, Ana e Jonas.

de Pós-Graduação, Fernando, Lílian, Rossana, Maurício, Alexandre, Luana, Beatris, César, Bruna, Flávia, Oreste, Marina, Lucy e William.

Agradeço a minha família, em especial, aos meus pais, José do Nascimento e Maria J. Nascimento, e pelos incentivos e constantes dramas, e minha irmã, Nayara.

Toda a vida da alma humana é um movimento na penumbra. Vivemos, num lusco-fusco de consciência, nunca certos com o que somos ou com o que nos supomos ser. Nos melhores de nós vive a vaidade de qualquer coisa, e há um erro cujo ângulo não sabemos. Somos qualquer coisa que se passa no intervalo de um espetáculo; por vezes, por certas portas, entrevemos o que talvez não seja senão cenário. Todo o mundo é confuso, como vozes na noite.

(Bernardo Soares in Livro do Desassossego)

RESUMO

A presente Tese objetiva analisar a aproximação dos referenciais teóricos de Michel Foucault (Poitiers, 1926-Paris, 1984) com alguns dos escritos de Immanuel Kant (Königsberg, 1724-1804), em especial o Opúsculo “Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?”, publicado em 1784, no jornal *Berlinische Monatsschrift*. A pesquisa parte da perspectiva que a *Aufklärung*, embora marcada como um período histórico, também poderia ser entendida como uma postura que possui considerável importância para os filósofos, e não apenas aqueles situados nos séculos XVIII e XIX. Nesse sentido, foi analisada a participação de Foucault numa certa vertente da Filosofia Moderna que tem origem em Kant: a ontologia do presente. A hipótese geral sustentada é a de que a “inscrição” de Foucault nessa tradição kantiana começa a ser evidenciada, principalmente, a partir de 1978, quando ele comentou a *Aufklärung* na “Introdução” elaborada para a versão americana do livro *O Normal e Patológico*, de Georges Canguilhem. A partir de então, a temática da *Aufklärung* passa a ser recorrente em seus escritos e palestras. Além disso, é também a partir dessa introdução que se pode pensar a presença latente da *Aufklärung* nos livros e nos demais textos foucaultianos anteriores ao ano de 1978. Em suma, com as hipóteses específicas, a tese indica que a compreensão da obra foucaultiana pode ser realizada a partir da observação de sua relação com o Esclarecimento. Ademais, a Tese também sustenta o diálogo interno na obra foucaultiana e rompe com a leitura temática. Desse modo, após verificar em Foucault a herança da “Filosofia das Luzes”, a pesquisa mostrou como seria possível pensar as influências da *Aufklärung* presentes na *prática filosófica foucaultiana* – “certa maneira de filosofar” que estava em desenvolvimento desde seus primeiros textos (quando ele ainda estava sob a influência de pensadores ligados à História das Ciências) –, e como sua prática filosófica propicia, no campo político, as condições para os procedimentos de subjetivação. Por fim, a Tese apresenta a atualidade da *Aufklärung*: a partir de seu lema, “*Sapere Aude!*”, a *Aufklärung* faz lembrar a condição pessoal de cada um, além da responsabilidade e da necessidade de esforço constante para promover o rompimento com a menoridade.

PALAVRAS-CHAVE: Foucault; Kant; *Aufklärung*; Prática Filosófica; Subjetivação;

ABSTRACT

This thesis aims to analyze the approach about Michel Foucault's theoretical framework and some of Immanuel Kant's texts, in particular "Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?", published in the Berlinische Monatsschrift in 1784. The research starts from the perspective that *Aufklärung* – although marked as a historical period – could be understood as an important posture for some philosophers, and not just those located in the 18th and 19th centuries. To this end, it was analyzed the participation of Foucault in a certain aspect of Modern Philosophy, which has its origin in Kant the ontology of the present. The hypothesis is that "enrolment" of Foucault in this Kantian tradition, begins to be demonstrated in 1978, when he commented on *Aufklärung* in "Introduction by Michel Foucault", elaborated for the american version of the book "The Normal and The Pathologic", by Georges Canguilhem. From them on, the theme of *Aufklärung* becomes recurrent in his writings and lectures. Furthermore, and from this introduction, the latent presence of *Aufklärung* can be thought of in Foucauldian books and texts, written before 1978. In summary, with the specific hypotheses, the thesis indicates that the understanding of Foucault's work can be realized from observation of its relationship with the Enlightenment. Moreover, the Thesis also defends the internal dialogue in Foucault's work and suspends thematic reading. Thus, after checking the inheritance of "Philosophy of the Enlightenment" in Foucault, the research showed how it would be possible to think about the influences of *Aufklärung* present in Foucault's philosophical practice – "a certain way of philosophizing" that was in development since his first texts (when he was still under influence of thinkers associated to History of Sciences) –, and how its philosophical practice provides the conditions for the processes of subjectivation in the political field. Finally, the Thesis presents the current status of *Aufklärung*: with his motto "*Sapere Aude!*", *Aufklärung* reminds everyone to their personal condition, and also the responsibility and the need to promote a break with immaturity.

KEYWORDS: Foucault; Kant; *Aufklärung*; Philosophical Practice; Subjectivation;

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
1. OS LIVROS DE FOUCAULT E SEUS DIÁLOGOS COM A HISTÓRIA	19
1.1. A importância da História: elemento de análise	19
1.2. O Anti-Historicismo: uma relação com Nietzsche	27
1.2.1. Experiência trágica <i>versus</i> História da Epistemologia.....	31
1.3. Foucault revoluciona a História	38
1.4. A História, a obra e as suas influências.....	48
1.5. A obra Foucaultiana em movimento.....	63
2. A AUFKLÄRUNG KANTIANA E FOUCAULT	73
2.1. O ano após o ano sabático	73
2.2. Uma descrição do problema de pesquisa em <i>O Governo de Si e dos Outros</i>	80
2.2.1. Dupla análise: de Kant por Foucault a Foucault.....	89
2.3. Introdução à <i>Aufklärung</i> em Foucault e a atitude de modernidade.....	98
2.3.1. A <i>Aufklärung</i> “ainda” é possível?	103
2.3.2. Os textos de Foucault sob a luz da <i>Aufklärung</i> ?	108
2.3.3. A <i>Aufklärung</i> na <i>Société Française de Philosophie</i>	113
2.3.4. Governamentalização e a empreitada kantiana	120
2.4. A <i>Aufklärung</i> nos escritos da década de 1980	129
3. A FILOSOFIA DE MICHEL FOUCAULT	137
3.1. A crítica à Filosofia do Sujeito	137
3.2. A <i>Aufklärung</i> e o “jogo” na prática Filosófica	145
3.2.1. Questões para a prática filosófica nos livros de Foucault.....	150
3.3. Filosofia da práxis e prática filosófica.....	158
3.3.1. A emergência de um discurso filosófico.....	162
3.4. “Desde Kant, o papel da Filosofia é...”	177
CONSIDERAÇÕES FINAIS	192
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	198
ANEXOS	208

INTRODUÇÃO

Quando introduziu o curso ministrado no *Collège de France* de 1983-84, O *Governo de si e dos Outros*, Michel Foucault (1926-1984) retomou um texto kantiano escrito dois séculos antes, “Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?” (1783-84). Sua exposição sobre o ensaio kantiano começou por dimensionar duas condições básicas sobre a resposta de Kant ao jornal “alemão”¹ *Berlinische Monatsschrift*: uma condição descritiva e outra prescritiva. De modo a justificar o título dessa pesquisa, entre as duas dimensões situar-se-ia algo que faria a ligação entre ambas, um certo chamado que teria relação com o lema da *Aufklärung*: “*Sapere aude!*”² (KANT, 1985, p. 100). Sem adiantar propriamente as discussões a serem desenvolvidas nesta pesquisa, o tema da *Aufklärung* (Esclarecimento³), Kant o define, logo no primeiro parágrafo do texto, como “*a saída do homem de sua menoridade, da qual ele próprio é culpado. A menoridade é a incapacidade de fazer uso de seu entendimento sem a direção de outro indivíduo*” (1985, p. 100 – itálicos

¹ Para evitar quaisquer problemas quanto às referências à “Prússia” ou “Alemanha”, reconhece-se aqui que unificação da Alemanha ocorreu somente em 1871, tendo como principal parte de seu território o Reino da Prússia (aqui não é ignorado que, após a II Guerra Mundial, Königsberg, cidade onde Kant nasceu e viveu, passou ao domínio soviético, sendo então chamada de Kaliningrado). A dupla utilização, Prússia e Alemanha, pode ocorrer no sentido de realizar um movimento de indicação e contextualização geográfica e histórica. Logo, se aqui forem encontradas referências como, por exemplo, ao “jornal alemão”, ou a Kant, “filósofo alemão”, não o será por desconhecimento.

² Na “Situação do Curso” em *Malfazer, Dizer Verdadeiro* (1981), ao observar a proximidade entre a definição de crítica e *Aufklärung*, Brion e Harcourt (2018) comentam sobre a *Aufklärung* ser “uma incitação à coragem: coragem de sair do estado de minoridade voluntária em que a humanidade se mantém, estado caracterizado pela incapacidade de fazer uso da razão sem se remeter a outro, quando o excesso de autoridade se encontra com a falta de determinação” (BRION; HARCOURT, 2018, p. 267).

³ Quanto à tradução de “Aufklärung”, ora optado por pesquisadores como “Iluminismo” e ora como “Esclarecimento”, opta-se por algo que se encontra, entre outras, na análise de Guido de Almeida em sua “Nota do Tradutor” na obra *Dialética do Esclarecimento* (ADORNO; HORKHEIMER, 1985). Quando referido ao texto de Kant e o sentido que ele designa, a intenção será a de retomar a ideia de “Esclarecimento”. Isso deve significar considerar a ideia da *Aufklärung* como um movimento, uma postura que não estaria estanque em um período temporal (utilizar a *Aufklärung* como um período faria romper com a própria ideia desta pesquisa). Por outro lado, quando considerado o período histórico, aquém da noção do “Esclarecimento”, a referência poderá ser o “Século das Luzes”, “Iluminismo”, entre outros. Por sua vez, o texto de Kant, “Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?”, poderá ser referido algumas vezes como “Was ist Aufklärung”. Quanto à referência do termo em sua vinculação com Kant – e não considerando Hegel, “primeiro filósofo que desenvolveu um conceito claro de modernidade” (HABERMAS, 2000, p. 8) -, deve-se considerar as críticas ao hegelianismo e o que compõe a Filosofia do Sujeito (FOUCAULT, 2010g, p. 296). Além disso, tal como afirmado por Habermas, “Hegel emprega o conceito de modernidade, antes de tudo, em contextos históricos, como conceito de época: os ‘novos tempos’ são os ‘os tempos modernos’. Isso corresponde ao uso contemporâneo do termo em inglês e em francês: por volta de 1800, *modern times* e *temps modernes* designam os três séculos precedentes” (HABERMAS, 2000, p. 9). Aqui, busca-se uma leitura diversa da *Aufklärung*: uma postura que não se fixa em um período temporal.

do autor)⁴. As referências ao termo *Aufklärung* são encontradas na obra de Foucault, por exemplo, em *A História da Loucura* (1961), embora a dimensão e a compreensão sejam alteradas com o tempo. Sem qualquer tipo de determinismo, pode-se investigar quais são os indícios do tema na obra foucaultiana, bem como – e essa é a proposta principal – observar como Foucault a interpreta e desenvolve em sua obra, por meio de uma discussão com os escritos kantianos, especialmente a partir da década de 1970.

Foucault nasceu em 15 de outubro de 1926, em Poitiers, cidade situada no centro-oeste da França. Descendia de famílias de médicos, por parte da mãe, Anne-Marie Malapert (cujo pai era cirurgião e professor em Poitiers) e também do pai, Paul-André Foucault (este, por sua vez, filho e neto de médicos). Além disso, fazia parte da tradição familiar nomear os filhos assim: “Paul Foucault”, o que Anne-Maria Malapert cede, em partes, quando chama o filho de Paul-Michel Foucault (ERIBON, 1990, p. 20). Aos dez anos, teve contato com outras línguas: além dos pais contratarem uma governanta inglesa com o objetivo de “falar” com as crianças, no liceu Henri IV, de Poitiers, onde estudou, também teve contato com crianças refugiadas da Espanha (DEFERT, 2011, p. 2). Com vinte anos, passou a estudar com mais dedicação o alemão. Se se considerar situações como essas, também o fato de ter nascido no período do Entre Guerra (11 de novembro de 1918, final da Primeira Guerra Mundial, até 1º de setembro de 1939, início da Segunda), muitas “explicações” poderiam ser extraídas de sua vida para chegar a um “termo” de sua personalidade e à justificação de sua dedicação e proeminência filosóficas. Ainda que se reconheça em “fatos” como esses possíveis “facilitadores”, a vida e a produção intelectual podem e devem ser analisadas por tantos outros conjuntos complexos de realizações. Nesse contexto, Foucault, em sua variedade de textos e de temáticas, proporciona questionamentos com os quais os pesquisadores Foucaultianos têm podido se dedicar. É preciso cambiar o olhar, tomar direções

⁴ Havia uma dúvida no desenvolvimento desta pesquisa quanto a essa definição, ou melhor, ao momento de citá-la: o texto é importante para a História da Filosofia, e aquela é a principal definição que se encontra nele. Foucault comenta que “considerou-se por muito tempo – e se considera ainda – esse texto como relativamente menor”. Contudo, também comenta que não pode “deixar de achá-lo, ao mesmo tempo, surpreendente e interessante” (FOUCAULT, 2014c, p. 127). A dúvida entre citar a *Aufklärung* ou não deriva do seguinte problema: citá-la sem fazer a devida discussão (realizada somente no segundo capítulo) poderia levar a uma ideia equivocada de sua importância. Por outro lado, não mencioná-la, nesse momento, ocultaria sua centralidade para a pesquisa. Opta-se, então, por defini-la e indicar a certeza que qualquer solução não seria plenamente satisfatória: a definição é relevante.

diversas, alterar as perspectivas teóricas. A vida, a obra, e mesmos os hiatos apresentam elementos para as pesquisas. Nessa perspectiva, devem ser proveitosas aos estudos que se apresentem como alternativas de leitura do autor, em lugar de apresentar uma verdade iminente com a qual todos os leitores devem se ocupar em conhecer para compreendê-lo.

Um parêntese se faz necessário: há três possibilidades (ou perspectivas) de leitura: a primeira delas é a de que a pesquisa pudesse incorrer em erro, de forma que não seria possível observar tal vinculação entre os dois autores da forma como desejada, ou de forma especial quanto à relação de Foucault e as questões introduzidas pela *Aufklärung*. A segunda possibilidade, a qual será apresentada não mais que rapidamente nesta introdução (mas também passível de ser retomada em trabalhos futuros), considera que, embora as leituras feitas para esta pesquisa não estejam equivocadas, não seria tão original, ou não faria tanto sentido assim, tratar de uma linha kantiana em Foucault. Ou seja, que não sustentaria uma leitura da *Aufklärung* kantiana em Foucault. Se, de alguma maneira, esse julgamento for aventado pelos pares, que este texto possa ser lido como uma proposta crítica: ele seria composto não da observação de um Foucault próximo ao texto kantiano, mas de uma tentativa de aproximar dois autores na composição de uma base teórico-metodológica, com a qual seria possível apresentar um princípio de inteligibilidade que, por sua vez, faria funcionar um método de análises para a Filosofia Política Contemporânea. Nessa perspectiva, haveria um método de análises que, ao passo que se desenvolve, expõe a necessidade de certas ações. Na tentativa de outra configuração, esta pesquisa é desenvolvida a partir de uma terceira possibilidade. Nesta, é avaliada a leitura realizada por Foucault sobre “Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?” em 1978, embora trate também – e esse é o diferencial desta investigação com relação às que tratam de temas semelhantes – da composição deste texto nos escritos Foucaultianos mesmo antes do ano de 1978: uma leitura latente, cujas influências seriam suficientes para a vinculação, mesmo que de forma lacunar.

Uma vez feitas essas considerações, cabe expor os principais objetivos desta pesquisa: a saber, que nela se procura analisar o desenvolvimento de uma prática filosófica que responde ao lema e amplitude da *Aufklärung*, para além de um período histórico demarcado. Mas, afinal, qual seria essa atividade que se encontraria em Foucault e que se poderia considerar uma resposta ao “chamado da *Aufklärung*”?

Uma prática filosófica. O desenvolvimento de uma Filosofia um tanto diversa, se consideradas algumas comparações e críticas realizadas pelo próprio Foucault. Como uma das maneiras possíveis de responder a essa ideia geral de que ele desenvolveu uma prática filosófica específica, foi necessário pensar o lugar de sua obra, atendendo às referências e às críticas que o autor fazia aos seus próprios livros. Por exemplo, distinguindo a problematização presente em *As Palavras e As Coisas* (1966) dos livros anteriores – *História da Loucura* (1961) e *O Nascimento da Clínica* (1963) –, Foucault afirmou que aquele seria um livro “em suspenso” (*en suspens*) na medida em que não fazia aparecer as práticas pré-discursivas (que teriam sido importantes quanto ao tema da loucura). Se “situando” no interior das práticas científicas e considerando que a análise arqueológica é uma análise “da maneira como se constituem os objetos, como os sujeitos se colocam e como os conceitos se formam”, em *As Palavras e As Coisas* Foucault se propunha a “descrever as regras de constituição dos objetos, de formação dos conceitos e das posições do sujeito” (FOUCAULT, 2011a, p. 198). Sem localizar precisamente a raiz das duas transformações ocorridas (uma em meados do séc. XVIII e a outra em meados do séc. XIX) e expondo que suas comparações não levavam a uma explicação, ele remeteu a algo próprio da elaboração de seus livros ao afirmar que não escrevia um livro para ele ser o último, mas “para que outros sejam possíveis, não forçosamente escritos” (FOUCAULT, 2011a, p. 198) por ele mesmo. Dito de outra forma, para ele, era importante considerar seus livros, os objetos encontrados neles e a metodologia utilizada, além do método. Metodologia e método parecem se distinguir à medida que, seguindo as bases teórico-metodológicas, a composição do objeto passa por um procedimento específico, ora filtrando e enfocando em uma prática pré-discursiva ora algo que se situa no interior de práticas científicas.

Mediante indicações como essas, cabe considerar os livros sob uma condição particular: neles mesmos, isolados, não se apresentaria a dimensão da Filosofia de Foucault. Por outro lado, se se considerassem outras expressões intelectuais (como os cursos, entrevistas e textos isolados) poderia ser perdida a base sob a qual sua prática filosófica é possível. Nessa perspectiva, é preciso salientar a importância de mudanças a partir da segunda metade da década de 1970, sobretudo com o retorno de Kant aos propósitos de Foucault. Assim, as relações e as precauções expostas por ele sobre seus livros e ideias indicam que estes eram utilizados como “ferramentas”, ainda que o ideal – seu sonho (“mon revê, mon revê personnel”) –

seria fabricar (*fabriquer*) “livros-bombas”, úteis no momento no qual foram escritos ou lidos e prontos a desaparecer em seguida (FOUCAULT, 2012a, p. 259). Como sabido, embora “sonhado”, seus livros permanecem ferramentas, para ele ou para seus leitores. Dessa forma, questionar a possibilidade de haver na obra foucaultiana um fio condutor de uma ideia significaria questionar o “fim preciso” (*une fin précise*) para o qual um livro foi fabricado e, para além disso, o fim para o qual foi utilizado (FOUCAULT, 2018b, p. 206). Para esta pesquisa, significa questionar o remanejamento de certas discussões em prol do desenvolvimento de uma atitude crítica a partir da qual seria possível agir na contemporaneidade.

Ao colocar esses problemas referentes à atualidade e aos diálogos da obra foucaultiana, expõe-se uma demanda de estudos dos escritos foucaultianos sob uma perspectiva que teria a História, ainda que de forma esquemática, “o discurso dos historiadores” (FOUCAULT, 2010c, p. 55), como elemento de análise. Mas não apenas, seria devido pensar sobre a possibilidade de investigar a História ora como um elemento que preencheria as experiências necessárias para a vida, ora enquanto questão para a disciplina História. Por fim, seus livros não seriam escritos e apresentados como substitutos da História, eles seriam escritos de modo a pensar experiências distintas pelas quais são possíveis outras histórias, mediante a própria funcionalidade atribuída à noção de pensamento por Foucault. Nesse ínterim, é necessário pensar para além de seus livros: compreender que a prática filosófica não pode ocorrer presa a eles, sem considerar os comentários e as críticas que são dirigidos aos próprios escritos. Foucault repete tantos outros, incluindo Kant, que utilizaram meios diversos para realizar a comunicação com seus “leitores”. Para fazer uso de um termo do próprio, Foucault faz “deslizar” (*glisser*) de um gênero textual ao outro, e ao que cada um compete, algo com o qual se relaciona sua prática Filosófica. Isso poderia estar relacionado, por exemplo, com a tradução da *História da Loucura* (1961) para os leitores e pesquisadores da Inglaterra, em 1967, circulando sob o “estandarte da antipsiquiatria nos países de língua inglesa” (DEFERT, 2011, p. 25). A recepção do livro o levou a usos que não haviam sido imaginados por Foucault. Por isso, um “sonho” não realizado, a ciência de que um livro, por mais que pudesse ter sido escrito com um “um fim preciso”, poderia ser usado pelos leitores para outros fins, fazendo com que os pesquisadores discutam a relação autoral e suas influências. Uma permanência do livro. Isso poderia ser apreciado a partir de seu Prefácio definitivo, quando foi reeditado, em 1972.

Observando certos indícios nos quais ocorreriam “deslizamentos” por parte de Foucault, a temática da *Aufklärung* volta a ser retomada em um momento no qual ele questionava suas pesquisas, considerando-as “fragmentárias”, “muito repetitivas”, caindo no mesmo “ramerrão”, de “temas” e “conceitos” sem chegar a um termo (FOUCAULT, 2010c, p. 23). Talvez por uma questão de coincidência, a *Aufklärung* está presente no texto que inicia as publicações do ano de 1978, no *Dits et Écrits II* (FOUCAULT, 2017b, p. 429)⁵. Desse modo, ele poderia ser compreendido como aquele que aprendeu a observar e a aceitar os usos de sua obra. Atribuindo uma atualidade ao pensamento kantiano, Foucault vai elaborar novas possibilidades, fazendo surgir novas funções aos seus escritos. E esse é o ponto de partida: realizar alguns paralelos e tentar mostrar que, antes mesmo de se identificar sob a filiação kantiana, seria possível observar a vinculação de Foucault ao propósito da *Aufklärung*.

Pelo exposto, é possível pensar em deslizamentos das finalidades de sua obra. Percebe-se também uma condição de leitura, da reinvenção dos usos dos livros em proveito próprio. Isso levaria à hipótese de que a obra foucaultiana poderia ser compreendida envolta na problematização do sujeito, e tal problematização receberia um certo sentido a partir de 1978. Assim, a partir das observações do autor, poderia ser verificada uma linha tênue ligando sua obra, desde o antes até o depois de sua “releitura” de *Was ist Aufklärung*. Tal hipótese poderia condicionar outras características para os textos: (i) que a postura indicada por Kant seria encontrada nas obras foucaultianas; (ii) que os livros portariam uma dimensão significativa (e não impositiva) para o rompimento da menoridade; por fim, (iii) que os livros manteriam diálogos uns com os outros, posicionando Foucault entre outros filósofos mediante a caracterização de uma “atitude de modernidade”, o que contraria classificações pós-modernas/identitárias.

⁵ Trata-se do texto “Introdução por Michel Foucault” (FOUCAULT, 2011a, p. 425), cuja finalidade era o de apresentar a edição americana do livro *O Normal e o Patológico*, de Georges Canguilhem. Posteriormente, já nos últimos meses de vida, logo após a publicação de *O Uso dos Prazeres*, Foucault enviou uma carta ao editor de *La revue de métaphysique et de morale* com um artigo que tinha o objetivo de homenagear Georges Canguilhem. “Embora tivesse prometido um texto original, ele não pode senão corrigir o texto que dera em 1978 para a edição inglesa de *O normal e o patológico*: ‘Não posso trabalhar esse texto por mais tempo: se vocês constatarem negligências de estilo, não hesitem em corrigi-las’” (DEFERT, 2011, p. 70). O referido texto foi publicado em 1985 (e, depois, na *Coleção Dits & Écrits*) com o título “A Vida: a Experiência e a Ciência” (FOUCAULT, 2008a, pp. 352-366).

Para tanto, foram realizadas duas análises da obra. Em primeiro lugar, fez-se necessário uma divisão inicial dos textos Foucaultianos. Na separação efetuada, são considerados os livros publicados por Foucault, assim como os cursos, os textos escritos na forma livre: no primeiro grupo, estariam os livros *História da Loucura* (1961); *O nascimento da Clínica* (1963); *As Palavras e As Coisas* (1966); *Eu, Pierre Rivière, que degolei minha mãe, minha irmã e meu irmão* (1973); *Vigiar e Punir* (1975); e os quatro volumes de *A História da Sexualidade* (1976; 1984; 1984; 2018a⁶). Entre os cursos, além daqueles ministrados por Foucault entre 1970 e 1984 (com exceção de 1977, seu “ano sabático”) seria incluído *Malfazer, dizer verdadeiro* (1981), curso ministrado em Louvain, Bélgica, em 1981. Por fim, o conjunto denominado “textos na forma livre”⁷ seria constituído por escritos que, em sua maior parte, foram publicados na *Coleção Ditos & Escritos* (1994); também encontrados em *Microfísica do Poder* (1978); *A Verdade e As Formas Jurídicas* (1994); entre outros.

Contudo, é necessário fazer algumas explicações quanto a essa divisão: os escritos poderiam transitar de uma parte a outra. Por exemplo, a *Coleção Ditos & Escritos* possui textos que compunham os cursos ministrados no *Collège de France*, capítulos de *As Palavras e As Coisas*, entre outros. É necessário explicitar ainda que todos aqueles publicados em *Microfísica do Poder* e em *A Verdade e As Formas Jurídicas*, além de outros livros como *Isso Não é um Cachimbo* e *Natureza Humana: Justiça vs. Poder*, se encontram também publicados na *Coleção Ditos & Escritos*⁸.

⁶ No caso de *Les aveux de la chair* (*As Confissões da Carne*), o “quarto” volume da *História da Sexualidade*, cabe reconhecer um problema de datação. Segundo Frédéric Gros, no “Avertissement” do volume IV, Foucault havia depositado os manuscritos daquele livro na Editora Gallimard, em 1982 (FOUCAULT, 2018a, p. 11). Depois de conversar com Paul Veyne, Foucault teria decidido modificar a divisão inicial do projeto da edição da *História da Sexualidade* (ERIBON, 1990, p. 302). Dito de outra forma, uma obra publicada postumamente, em 2018, e escrita após *A Vontade de Saber* (1976). “Portanto, o último desses três volumes que constituem a sequência de *La Volonté de savoir* foi escrito primeiro” (ERIBON, 1990, p. 303).

⁷ Sobre as atividades de autores como Kant, que publicavam seus textos em livros e revistas, Foucault comentou que essas formas de expressão possibilitavam a relação entre “a competência e a leitura na forma livre e universal da circulação do discurso escrito” (FOUCAULT, 2010d, p. 9).

⁸ Na edição Brasileira da *Coleção Ditos & Escritos* foram publicados 352 textos. Contudo, com a realização de um mapeamento das publicações (no qual foram procuradas as recorrências dos textos em outros livros) foi observado que alguns dos textos da edição francesa não foram traduzidos e publicados na edição brasileira: o texto 65, “Precision”, no *Dits et Écrits I* (FOUCAULT, 2017a, pp. 799); o texto 107, “Table ronde”, no *Dits et Écrits I* (FOUCAULT, 2017a, pp. 1184-1208); o texto 109, “Les problèmes de la culture. Un débat Foucault-Preti”, no *Dits et Écrits I* (FOUCAULT, 2017a, pp. 1237-1248); o texto 136, “Prisons et asiles dans le mécanisme du pouvoir”, no *Dits et Écrits I* (FOUCAULT, 2017a, pp. 1389-1393); o texto 138, “Sexualité et politique (Intervention)”, no *Dits et Écrits I* (FOUCAULT, 2017a, pp. 1404-1405); o texto “Non au sexe roi”, no *Dits et Écrits II*

Uma situação a ser verificada nessas coletâneas de textos é a possibilidade de que funcionem, no interior da Filosofia de Foucault, como comentários e críticas do autor à própria obra. Dito de outra forma, esse primeiro procedimento, embora empreenda certa divisão da obra, não deve fazer da divisão algo finalizado e sem flexibilidade, pois se trata apenas de um procedimento metodológico inicial que pode ser modificado – mesmo porque outros textos e livros, como é o caso de *Arqueologia do Saber* (1969), por exemplo, demandariam uma análise própria. Isso constituiria uma tarefa acadêmica exaustiva. O motivo para tais procedimentos e atenções aos textos da *Coleção Ditos & Escritos* encontra um ponto comum nas observações de Veyne, que, depois de fazer as considerações iniciais sobre o pensamento de Foucault, expõe ao leitor que citará “abundantemente” a *Coleção Ditos & Escritos*, “pois neles Foucault evoca os fundamentos de sua doutrina com mais frequência do que o faz em suas principais obras” (VEYNE, 2011, p. 17). Isso leva à possibilidade de uma pesquisa a ser realizada com a referida coleção: tornar Foucault seu próprio comentador. Desse modo, os usos da coleção podem permitir que ele seja elevado à condição de comentador principal de sua própria obra, observando e criticando os movimentos presentes nela.

Em segundo lugar, como procedimento menos subjetivo, foi realizado um mapeamento da obra, colocando-a em planilha, permitindo realizar um processamento de dados em colunas e linhas: foi atribuído um código para cada texto ou livro; título em português; título na linguagem original. No caso de textos publicados na *Coleção Dits et Écrits*, o número da ordem do texto na coleção; o veículo de publicação (no caso de textos jornalísticos ou entrevistas); participantes, no caso de entrevistadores ou debatedores em mesas redondas; livro no qual o texto foi publicado; o ano do texto; gênero textual (prefácio, entrevista, etc.); ano de

(FOUCAULT, 2017b, pp. 256-269), embora não tenha sido publicado na edição brasileira da *Coleção Ditos & Escritos*, pode ser encontrado com o título “Não ao Sexo do rei”, em *Microfísica do Poder* (FOUCAULT, 1979, pp. 229-242); o texto 251, “Réponse de Michel Foucault à une lectrice iranienne”, no *Dits et Écrits II* (FOUCAULT, 2017b, pp. 708); o texto 257, “La politique de la santé au XVIIIe siècle”, no *Dits et Écrits II* (FOUCAULT, 2017b, pp. 725-742), mesmo que corresponda ao texto 168, “comporte ici des nouvelles pages”, incluindo algumas referências bibliográficas; o texto 326, “À propos de la généalogie de l'éthique: un aperçu du travail en cours”, *Dits et Écrits II* (FOUCAULT, 2017b, pp. 1202-1230), embora corresponda ao texto 344, possui algumas modificações; o texto 353, “Interview de Michel Foucault” (sic), no *Dits et Écrits II* (FOUCAULT, 2017b, pp. 1507-1515). Há outras referências não incluídas, mas que no original faziam menção às publicações sem compor textos novos (com modificações substanciais). Para esse mapeamento está sendo considerada a edição dos *Dits et Écrits* em dois volumes, publicada pela primeira vez em 2001 e reeditada em 2017. O volume I dessa edição (2001) contém os textos dos volumes I e II da primeira edição feita em 1994. Por sua vez, o volume II (2001) contém os textos dos volumes III e IV da edição de 1994.

publicação do livro; página inicial e final do texto no livro publicado em português; para os textos da *Coleção Dits et Écrits*, o volume no original e a página na qual inicia o texto; cidade ou país no qual o texto foi elaborado; edição da obra no Brasil/português; primeira edição da obra no Brasil; ano da primeira edição na língua de origem⁹. Esse procedimento metodológico permite, por exemplo, fazer comparações entre os conteúdos dos textos, indicar mudanças temáticas, usos de termos ou referências a autores que influenciaram ou que foram criticados por Foucault.

Por fim, é necessário observar os escritos de Foucault que são importantes e que mencionam a questão da *Aufklärung*. Além de “Introdução” e “O que São as Luzes?” (FOUCAULT, 2011a); e “O que São as Luzes?” (FOUCAULT, 2008a), assim como outros tantos que fazem referência à *Aufklärung* podem ser encontrados na *Coleção Ditos & Escritos: “Estruturalismo e Pós-Estruturalismo”* (FOUCAULT, 2008a); “Posfácio de *L'impossible Prison*”, “Conversa com Michel Foucault” e “Para uma Moral do Desconforto” (FOUCAULT, 2010g); e “O Sujeito e o Poder” (FOUCAULT, 2014c). Além desses escritos, é de grande importância a conferência feita na *Société Française de Philosophie*, “Qu'est-ce que la critique?” (FOUCAULT, 1990; 2015a) e, principalmente, a primeira aula do curso *O Governo de Si e dos Outros* (FOUCAULT, 2010d), no qual Foucault realiza uma detalhada análise do opúsculo kantiano “Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?” (inclusive, sendo base para os dois textos “O que São as Luzes?”). É sobretudo este último texto que norteia parte das análises empreendidas nesta Tese e que permite pensar a *Aufklärung* como uma postura que torna constante a necessidade de responder ao chamado de seu lema: ousar ter coragem.

⁹ Uma amostra do mapeamento foi incluída nos anexos.

1. OS LIVROS DE FOUCAULT E SEUS DIÁLOGOS COM A HISTÓRIA

*Quid est enim aliud omnis historia quam romana laus?*¹⁰
(Petrarca)

1.1. A importância da História: elemento de análise

Pode-se iniciar inquirindo de que modo faria sentido propor um exame sobre a “importância” de um elemento “geral” como a História para o pensamento de Michel Foucault? Ou, então, como poderia se desenvolver um exame que delimitaria esse elemento, o separaria em partes designando, qualificando umas em detrimento de outras ou criando uma metodologia própria para analisá-lo? A História parece ser um elemento que os leitores e críticos da obra de Foucault precisam considerar quando buscam compreender suas análises, as críticas e seu desenvolvimento teórico-metodológico. Seja para desconsiderar seu lugar na elaboração de uma “ontologia do presente”, ou seja, para reafirmar tal lugar, a História parece constituir um ponto referencial do qual se deve afastar, ter próximo ou manter distância controlada: de qualquer forma, uma escolha que pode ou deveria se fazer compreensível. Mesmo para expandir e deixar aberta essa relação, deve-se fazer saber que a referência à “História” (com letra maiúscula) tenta não ser condicionada por determinismos, encerrando perspectivas, mas que ali também está inserida a ideia de história de atos menores. Dessa forma, trata-se de englobar desde logo as questões do cotidiano, das vidas menores como as dos homens infames¹¹, até a dimensão que pode ser encontrada na atribuição da disciplina História. De qualquer modo, reconhecer essa “importância” para as pesquisas de Foucault significa realçar (ou

¹⁰ Durante a quarta aula do curso *Em Defesa da Sociedade*, em 28 de janeiro de 1976, Foucault diz: “Foi em meados da Idade Média que Petrarca formulou esta questão que acho bastante surpreendente e, em todo caso, fundamental. Ela dizia o seguinte: ‘Que há, então, na história que não seja a louvação de Roma?’” (FOUCAULT, 2010c, p. 62). Ao fim daquela aula, Foucault retorna Petrarca, mas mudando a pergunta: “Pois bem, nós – e é isso que decerto caracteriza a nossa consciência histórica e que está vinculado ao aparecimento dessa contra-história – nós nos perguntamos: ‘Que há na história que não seja o apelo à revolução ou o medo dela?’” (FOUCAULT, 2010c, p. 70).

¹¹ Sob essa perspectiva, ver “A Vida dos Homens Infames”, *La vie des hommes infames*, texto de 1977 (FOUCAULT, 2012a, pp. 199-207). Além do referido texto, é mister lembrar as páginas iniciais de *Vigiar e Punir* (FOUCAULT, 2010h), no qual é apresentado o suplício de Damians, além dos relatos biográficos encontradas em *Os Anormais* (FOUCAULT, 2010a).

ter realçado) uma distinção, a leitura externa que o mesmo realiza e sem a qual não teria elaborado seus estudos. Ou seja, aquilo que se trata como descontinuidade dentro de uma História serial, uma tentativa de leitura que visaria não se deixar enganar com o que transparece.

Alguns elementos que podem auxiliar e exemplificar essa relevância são encontrados no curso *Em Defesa da Sociedade*, ministrado no *Collège de France* em 1976. Ao analisar a função tradicional da história (que teria origem na Roma Antiga e iria até a Idade Média tardia), Foucault tentou apresentar, de “forma apressada e ou esquemática”, o que denominou como “discurso histórico, o discurso dos historiadores” (FOUCAULT, 2010c, p. 55). Dessa forma, fez menções a “essa prática que consiste em narrar a história” e que “permaneceu por muito tempo o que ela era decerto na Antiguidade e o que era ainda na Idade Média: ela permaneceu por muito tempo aparentada com os rituais de poder” (FOUCAULT, 2010c, p. 55-56). A conceituação dessa história como discurso e prática atribuída aos historiadores e sua relação com o poder permite compreender o motivo de lhe atribuir importância (história) para as pesquisas em Foucault: trata-se de um material de análise com o qual se pode trabalhar e que, por sua aparência, suscita as formas como o exercício do poder se manteve. A isso se somaria o questionamento sobre outra possibilidade: esse elemento não ser apenas analisável, mas fazer parte da dimensão que compõe a vida.

De modo a lhe fazer distinções com outras práticas, é necessário considerar o duplo papel que desempenha: quando se trata de narrar a história dos reis e grandes figuras da história, (i) ela faz com que se vincule “juridicamente os homens ao poder mediante a continuidade da lei, que se faz aparecer no interior desse poder e em seu funcionamento” (FOUCAULT, 2010c, p. 56); depois, (ii) ela fascina os homens por meio da “intensidade, apenas suportável, da glória, de seus exemplos e de suas façanhas” (FOUCAULT, 2010c, p. 56). Em suma, o discurso do historiador, tal qual observado da Roma Antiga à Idade Média Tardia, possuía o duplo papel de justificar e de intensificar os rituais do poder em torno das leis e do direito que os reis se achavam portadores, por exemplo. Pelo fascínio exercido, a história era capaz de assegurar certa ordem, que não deveria ser alterada, e por isso fazia ressoar sua constância, o retorno a si enquanto discurso que possui e controla a cerimônia da

qual faz parte. Trata-se de observar, nessa função do discurso histórico, eixos/funções¹² com os quais o poder vai ser fortalecido. O funcionamento da história, tal como ainda ocorria durante a alta Idade Média, é considerado por Foucault como a representação do poder e também seu revigoramento: “a história é o discurso do poder, o discurso das obrigações pelas quais o poder submete; é também o discurso do brilho pelo qual o poder fascina, aterroriza, imobiliza” (FOUCAULT, 2010c, p. 58). Desse modo, antes de apresentar o discurso histórico que vai se distinguir desse discurso que é encontrado desde a Roma Antiga, cabe ainda “dizer que a história, até tarde ainda em nossa sociedade, foi uma história da soberania, uma história que se desenvolve na dimensão e na função da soberania” (FOUCAULT, 2010c, p. 58), com essa função política “de ser um ritual de fortalecimento da soberania” (FOUCAULT, 2010c, p. 58). Essa dimensão “jupiteriana” da história mencionada por Foucault, com funcionalidade continuada desde a Roma Antiga, tal como funcionava em Tito Lívio, confere um elemento importante para a análise do poder e da soberania (FOUCAULT, 2010c, p. 58). Mas não apenas, essa exposição de Foucault poderia se articular com incursões para investigar a forma como os soberanos mantiveram, durante todo esse período, o controle sobre a história, os historiadores reais, etc. Melhor dizendo, seria preciso observar o estudo feito por Paul Veyne (2014) sobre Foucault, verificar, a partir das análises foucaultiana, um remanejamento dos objetos frente aos falsos objetos naturais.

Até então, poder-se-ia pensar a história, esse discurso dos historiadores, como possuidor de algo que, embora analisável, não encontraria uma comparação com a qual seriam elaboradas distinções (de um modo de “fazer” história, para além da disciplina histórica, que não encontraria outro modo de “fazer”). Isso é, tratar de uma análise interna da história que vai da Roma Antiga à Alta Medievalidade não significa corroborar e fazer desse modo de ler a história o único capaz de narrar: que esse discurso tenha sido o discurso do poder e que o poder tenha sido o “fundador e

¹² Foucault utiliza termos variados em sua descrição, “eixos tradicionais” e também “função” (o que poderia ser interpretado como sendo uma função dentro de outra função). Foucault apresenta os três eixos nos quais “podemos reencontrar” essa “dupla função do discurso histórico”: i – o eixo genealógico, que “narrava a antiguidade dos reinos, ressuscitava os grandes ancestrais, reconhecia as façanhas dos heróis fundadores dos impérios” (FOUCAULT, 2010c, p. 56); ii – a função de memorização, que “vamos encontrar” nos “anais e nas crônicas realizadas dia a dia, de ano em ano, no curso mesmo da história” (FOUCAULT, 2010c, p. 57); e iii – a função de pôr em circulação exemplos, sendo o exemplo, “de certo modo, a glória feita lei, é a lei funcionando no brilho de um nome” (FOUCAULT, 2010c, p. 57).

fiador da ordem” (FOUCAULT, 2010c, p. 58) é algo que remete a sua funcionalidade interna, relação que se articula também com o que opõe a esse tipo de discurso dos historiadores e que prevaleceu desde a Roma Antiga até o final da Idade Média. Ou seja, não impede a realização de análises externas, análises que possam funcionar questionando as três funções/eixos que serviam para assegurar o fortalecimento do poder e soberania (FOUCAULT, 2010c) e mesmo outras funcionalidades que se vão se desenvolver a partir da medievalidade. São discursos que podem ser contrapostos a outros discursos, mas principalmente podem ainda funcionar como polo sob o qual se fundamentam outras experiências, possivelmente opostas. Por isso, seria possível realizar uma comparação entre esses discursos e o modo como eram feitos nessa divisão elaborada por Foucault. Essa divisão e análise parecem ter seus esboços iniciados nos textos que compõem alguns de seus cursos, como *Teorias e Instituições Penais* (1972), *A Sociedade Punitiva* (1973) e, de forma especial, em *O Poder Psiquiátrico* (1974).

Com isso, está esboçado o “pano de fundo a partir do qual se pode tentar situar e caracterizar (...) essa nova forma de discurso que aparece justamente no extremo fim da Idade Média, para dizer a verdade, mesmo no século XVI e início do século XVII” (FOUCAULT, 2010c, p. 58). Ainda quanto ao desenvolvimento interno de seu percurso, a descrição feita por Foucault, explicita a constituição deste pano de fundo sob o qual vai aparecer, no fim da Idade Média, talvez no século XVI ou no início do século XVII, o discurso histórico não mais romano (antirromano), discurso que “não vai ser mais o discurso da soberania, nem sequer da raça, mas [será] o discurso das raças, do enfrentamento das raças através das nações e das leis (...), é uma história absolutamente antitética da história da soberania tal como era constituída” (FOUCAULT, 2010c, p. 58). Se se pretende pensar as condições políticas necessárias para o enfrentamento, para a disputa, seja pela territorialidade ou pela construção de sentido, de valoração da moral, essa nova forma de discurso vai possibilitar a emergência de uma organização política das lutas: não mais a luta pela qual haveria uma continuidade da glória, mas uma narrativa que vai falar das sombras, dos derrotados, daqueles que perderam a glória, etc. (FOUCAULT, 2010c). Tem-se, na caracterização desse discurso histórico, uma considerável diferença que leva a uma disputa pela História, pois, embora esse discurso seja diferente daquele que havia sido desenvolvido desde a Roma Antiga, ele não é algo que funciona como se tivesse propriedade única. Isso é, ele está em disputa na

constância da luta que vê surgir derrotados e vencedores, de derrotados e de vencedores que trocam seus lugares no desvelar dos conflitos.

Assim, o curso *Em Defesa da Sociedade* poderia ser lido sob a orientação da realização de uma análise quanto à História. Elementos como aqueles discutidos sobre a inversão do princípio de Clausewitz¹³ encontrariam exemplificações de suas motivações no curso. Em alguns aspectos (ainda a ser apresentados), é compreensível que *Em Defesa da Sociedade* seja lido como um texto de passagem, uma indicação de mudanças dos problemas abordados por Foucault, também de mudanças estratégicas e metodológicas. Nas duas primeiras aulas, ministradas em 7 e 14 de janeiro de 1976, são encontradas essas distinções as quais devem receber atenção. Não se trata de toda uma cisão dos elementos, mas um questionamento de um possível “princípio de inteligibilidade e de análise do poder político, do poder político decifrado” (FOUCAULT, 2010c, p. 21). Então, especificamente, pode ser encontrada uma das mudanças pretendidas por Foucault entre o que havia investigado e o que pretendia investigar a partir de 1976: “até agora, durante os cinco últimos anos, em linhas gerais, as disciplinas; nos cinco anos seguintes, a guerra, a luta, o exército” (FOUCAULT, 2010c, p. 21). Trata-se de, entre a proposta referida por Foucault quanto à guerra no campo político e a análise do elemento história em sua obra, realizar um movimento análogo quanto à busca de um princípio de inteligibilidade. Assim, pretende-se mostrar que esse elemento “História” – não por si – faz parte também de um princípio de inteligibilidade, não (ou apenas) quanto à possibilidade de análise política, mas também como a possibilidade de constituição de uma prática filosófica.

Pode-se compreender assim a atenção atribuída à mudança do discurso histórico a partir do século XVII. Antes, a função política atribuída à história, quanto ao fortalecimento da soberania, acabava por fazer com que a “história dos pequenos” estivesse contida na história dos grandes. Esse funcionamento está presente no que se percebe ser uma descrição da História que se encontrava no

¹³ Carl Phillip Gottlieb von Clausewitz (Burg, 1780 - Breslau, 1831) foi um general prussiano responsável por estratégias e questões filosóficas referentes à guerra, expondo os limites que os conflitos deveriam ter quanto à morte do inimigo, por exemplo. É responsável por inverter um princípio que trata da guerra e da política. Segundo Foucault, “o problema não é tanto saber quem inverteu o princípio de Clausewitz, mas antes saber qual era o princípio que Clausewitz inverteu, ou melhor, quem formulou esse princípio que Clausewitz inverteu quando disse: ‘Mas, afinal de contas, a guerra não passa da política continuada’” (FOUCAULT, 2010c, p. 41).

questionamento de Petrarca inserido no início deste capítulo (FOUCAULT, 2010c, p. 62). Dessa forma, a partir do final da Idade Média, o que se encontra na História não é mais a louvação à Roma, mas talvez uma oposição à louvação de Roma. O sentido atribuído e que até então não encontrava erro, se não observado como uma ironia, poderia sofrer certa inversão (tal qual o princípio de Clausewitz), algo como: “o que há, então, na Roma que não seja a louvação de sua história”? Traduzindo, os usos dos grandes personagens, das gloriosas *Roma's*, seriam efeitos da louvação de um discurso histórico homogêneo capaz de afirmar a existência de um *halo* com o qual os ritos se fechariam como em um círculo do soberano: uma justificação dos atos e de seu lugar de primazia política. Assim compreendido, esse postulado, que possui a homogeneidade da história dos fracos ante a primazia dos fortes, “vai ser substituído por um princípio de heterogeneidade: a história de uns não é a história de outros” (FOUCAULT, 2010c, p. 59).

Esse princípio de heterogeneidade vai ser associado às inúmeras lutas após o século XVII. Especificamente quanto ao que foi estudado por Foucault, a importância que esse discurso assumirá enquanto elemento para análise pode ser discutida ao final por ele. Conforme salienta, “o que é direito, lei ou obrigação, se olharmos a coisa do lado do poder, o novo discurso mostrará como abuso, como violência, como extorsão, **se nos colocamos do outro lado**”¹⁴ (FOUCAULT, 2010c, p. 59 – negrito adicionado). Enquanto elemento para análise, essa nova história permite que seja observado nela o desenvolvimento de uma luta incessante que ora colocará derrotados como derrotados ora derrotados como conquistadores dos conquistadores. Propriamente, na concepção foucaultiana de poder, conduz àquela observação de que o poder é exercido e que não se trata de uma propriedade, pois não possui uma materialidade a qual um conquistador poderia tomar para si¹⁵. Esse

¹⁴ Conforme Foucault ainda salientou, “no fundo, o que a nova história quer mostrar é que o poder, os poderosos, os reis, as leis esconderam que nasceram no acaso e na justiça das batalhas. Afinal de contas, Guilherme, o Conquistador, não queria, com razão, ser chamado o Conquistador, pois queria disfarçar que os direitos que ele exercia, ou as violências que ele exercia sobre a Inglaterra, eram direitos conquistados” (FOUCAULT, 2010c, p. 61).

¹⁵ Principalmente desde o curso no *Collège de France* de 1973-1974, *O Poder Psiquiátrico*, quando propôs como tema “o poder psiquiátrico, um pouco em descontinuidade com o que” havia falado “nos dois anos precedentes” (FOUCAULT, 2006, p. 3), Foucault atribuiu ao tema certa atenção: “o poder não pertence nem a alguém nem, aliás, a um grupo; só há poder porque há dispersão, intermediações, redes, apoios recíprocos, diferenças de potencial, defasagens, etc. É nesse sistema de diferenças, que será preciso analisar, que o poder pode se pôr em funcionamento” (FOUCAULT, 2006, p. 7). Posteriormente, no curso *Em Defesa da Sociedade* e no primeiro volume de *História da Sexualidade, A Vontade de Saber* (1976), Foucault retorna às discussões sobre o poder. Então,

é o sentido atribuído para essa nova história, história da luta das raças, uma “contra-história”: não mais da continuidade, “mas uma história da decifração, da detecção do segredo, da devolução da astúcia, da reapropriação de um saber afastado ou enterrado” (FOUCAULT, 2010c, p. 61).

Uma vez desenvolvidas essas considerações, pode-se compreender que em Foucault a história possui sentido duplicado. Primeiramente, seria esse elemento no qual se teria a possibilidade de elaborar análises quanto ao desenvolvimento da luta agonística, na qual os homens se enfrentam. Com ela se poderia fazer um traçado sobre os combates: uma vez transposta, constituiria por si coordenadas que comporiam um plano cartesiano, no qual as mudanças das parábolas indicariam conflitos¹⁶. Isso porque o exercício e a não materialidade do poder não significam a inexistência de lutas visando seu exercício. É preciso recordar que, anteriormente, desde Antiguidade, houve aquela função política de ritualização e de fortalecimento da soberania (FOUCAULT, 2010c, p. 58): tratava-se de um discurso histórico do tipo romano que buscava pacificar a sociedade, justificava o poder, fundamentava a ordem que constituía o corpo social (FOUCAULT, 2010c, p. 61). Diferente disso, essa contra-história, “longe de ser um ritual inerente ao exercício, à exibição, ao fortalecimento do poder, ela [a contra-história] **não é somente a crítica, mas ataque a ele e a reivindicação dele** [o poder]” (FOUCAULT, 2010c, p. 61 – negrito adicionado). Com isso, talvez seja possível observar um limite pelo qual, articulando com outros debates foucaultianos¹⁷, se encontraria um dos pontos que colocaria a contra-história especialmente como um elemento de análise. A contra-história não é somente a crítica. Possui um “mas”, um “porém”, um “contudo”. Ela é utilizada para reivindicar o poder (talvez ainda com a crença de que o poder possui certa materialidade). Por isso, não é uma reclamação dos abusos que foram feitos em seu nome ou daqueles a quem ele “pertencia”. Assim, são compreendidas as alegações

apresenta sua tese sobre um poder que não está mais ao nível do poder disciplinar ou soberano, mas que se trata de uma “nova técnica” que “não suprime a técnica disciplinar simplesmente porque é de outro nível, está noutra escala” (FOUCAULT, 2010c, p. 203-204).

¹⁶ Nesse sentido, caberia considerar a história como um sismógrafo dos conflitos, das lutas pelo poder. A luta pela definição do uso da história, da confrontação entre vencedores e perdedores, o lugar cambiado entre eles, mudaria o vértice do plano. Os conflitos e a luta pela história tentaria modificar a historiografia.

¹⁷ Ainda a ser discutida no próximo capítulo, essa pontuação envolve aquilo que Foucault chamou de “antipsiquiatria” (FOUCAULT, 2014e), leva em consideração as relações de primazia entre os psiquiatras sob seus pacientes.

de que “o poder é injusto não porque decaiu de seus mais elevados exemplos, mas pura e simplesmente porque não nos pertence” (FOUCAULT, 2010c, p. 61).

Desse modo, é necessário observar nas obras de Foucault¹⁸ um movimento no qual seus estudos seriam separados em dois momentos. Dito outramente, seria possível realizar análises nas obras de Foucault apresentando a capacidade portada nelas de observar a história da reivindicação do poder pelos sujeitos ou fazer funcionar elementos da crítica. Em um caso, (i) seria demonstrada a constante luta e a não naturalização das condições pelas quais se pode submeter e se assujeitar. Ainda sob essa perspectiva, é suposto uma disposição da obra: ela tanto poderia se (i-a) fechar nesse primeiro movimento quanto se relacionar com o segundo indicando uma possibilidade de (i-b) superação das condições que a possibilitou. Enquanto juízo de fato, exporia as possibilidades com as quais os leitores e os pesquisadores devem – se assim quiserem – conceber. Funcionariam como descrição de uma determinada realidade. É o modo como os pesquisadores se relacionam com essa descrição que vai indicar propriamente o uso e o afastamento para com Foucault. Com tal leitura poderia ser elaborada a questão (e se posicionar quanto a ela): tomar “posse” do poder ou buscar neutralizá-lo, isso seria possível?

Retornando a argumentação anterior e observando a emergência desses discursos dos historiadores, a luta se deflagraria entre vencedores e derrotados, uns considerando o lugar dos outros. Seria também possível (ii) voltar e, principalmente, redimensionar a capacidade de buscar na contra-história algo que manifestaria a crítica. Ou seja, considerando que as obras de Foucault trariam como elemento de análises o discurso dos historiadores, as leituras mediatizadas por ele poderiam ter tanto uma participação na elaboração de uma crítica quanto poderiam ser utilizadas na luta constante pelo poder. Embora seja precipitado fazer tal indicação antes da exposição de outros elementos, poder-se-ia afirmar que teriam tanto a capacidade de condicionar a leitura moderna da crítica (com a qual seria articulada a *Aufklärung*) quanto à capacidade de constituir leituras identitárias (com as quais se ocupariam as correntes Pós-modernas). É importante explicitar isso para que essas indicações sejam primeiramente colocadas como parte dos usos feitos pelas leituras elaboradas sobre Foucault, e não uma posição final em sua Filosofia.

¹⁸ Em textos e livros como, por exemplo, *História da Loucura* (1961); *Eu, Pierre Rivière, que degolei minha mãe, minha irmã e meu irmão* (1973); *Vigiar e Punir* (1975); e *A Vontade de Saber* (1976).

Nessa perspectiva, é necessário reafirmar o caráter de mudança dado ao curso *Em Defesa da Sociedade*. Embora sopesar as influências que estariam mais latentes nesse momento seja tarefa complexa (Kant e Nietzsche, por exemplo) – e seja menos difícil a ação de indicar certas relações, sem fechar a questão sobre a preponderância das influências –, algo solicita atenção na análise elaborada por Foucault. Para tal exposição (incompleta, visto que ainda será discutida no segundo capítulo desta pesquisa), a capacidade crítica como elemento presente na contra-história encontra vinculação com a atitude crítica (FOUCAULT, 2015a) e com as contra-condutas (FOUCAULT, 2008d). De um modo geral, ao retomar a citação já feita, sublinhar a compreensão que emerge junto da contra-história – de que o direito e a lei são abuso, violência e extorsão “se nos colocamos do outro lado” (FOUCAULT, 2010c, p. 59) – uma outra dimensão pode ser indicada quanto à leitura da história em Foucault¹⁹. Por exemplo, uma vez vinculada à Terceira Crítica Kantiana (KU), ela levaria a uma atitude, indicaria uma ação política reclamada nas obras de Foucault (a saber, a de possibilitar uma ação efetiva²⁰ e não apenas elaborações de juízos de fato). Por hora, servem de especulações que podem ter o sentido desenvolvido em momento oportuno.

1.2. O Anti-Historicismo: uma relação com Nietzsche

Considerando as múltiplas influências de Foucault, suas pesquisas na década de 1970 foram inauguradas, sobretudo, pelo início de sua atividade como pesquisador e docente do *Collège de France*. Próximo ao período em que ministrou

¹⁹ Nesse caso, a discussão poderia ser entendida, como referida na introdução, mais como possibilidade de construção teórico-metodológica de ação e menos como uma vinculação de Foucault a Kant. Mais especificamente, quanto à vinculação à Crítica da Faculdade do Juízo (KANT, 2016), cabe salientar que essa abordagem já foi realizada, embora não por Foucault. Hannah Arendt (1906-1975), considerando os usos feitos do Imperativo Categórico de Kant (1988a) por Adolf Karl Eichmann (ARENDDT, 1999, p. 153), encontra em Kant (2016) uma possibilidade política no juízo reflexionante: “a reflexividade é entendida como sendo essa possibilidade de colocar-se no lugar do outro, permitindo a comunicabilidade e a vida em conjunto com outros indivíduos” (SCHIO, 2012, p. 96).

²⁰ Isso seria um contraste a algumas críticas feitas a Foucault, como as de Axel Honneth (2009a). Em uma entrevista concedida a R. Martin em 1982 e publicada em 1988, “Verdade, Poder e Si mesmo”, Foucault rechaça a ideia atribuída a ele de que “a mudança é impossível”. Como poderia fazer isso “já que **sempre**” relacionou “os fenômenos que (...) analisava **à ação política**? Todo o trabalho de Vigiar e Punir é um esforço para responder a essa questão e para mostrar de que maneira um novo modo de pensamento se instaurou” (FOUCAULT, 2012b, p. 291 – negrito adicionado).

o primeiro curso naquela instituição, *Aulas sobre a Vontade de Saber* (1970-1971), Foucault proferiu a conferência “Aula Sobre Nietzsche”²¹, texto que pode ser considerado, se não introdutório, como capaz de expor alguns elementos encontrados em outros escritos apresentados ao longo da década. Quando ainda lecionava em Lille, no ano de 1953, Foucault já havia ministrado algumas aulas sobre Nietzsche e Kant em seu curso “Conhecimento do homem e reflexão transcendental” (DEFFERT, 2011, p. 10), o que pode indicar certa relação com os pensadores desde antes dos primeiros escritos sobre eles. Nesse sentido, talvez seja possível realizar algumas tentativas de aproximação entre alguns escritos de Nietzsche (2017) e Foucault (2007), sem que isso seja feito como forma de avaliar a interpretação de Foucault (2008a) sobre Friedrich Nietzsche (1844-1900).

As referências ao pensamento de Nietzsche são encontradas desde o primeiro prefácio de *História da Loucura*²², e muitas delas ocorrem junto às referências sobre Antonin Artaud (1896-1948). Isso poderia proporcionar uma explicação se compreendido que, nesse momento, Foucault foi levado a Nietzsche na perspectiva de, como ele mesmo o disse, uma “interrogação sobre a história do saber, a história da razão: como é possível fazer a história de uma racionalidade” (FOUCAULT, 2008a, p. 312). Além da questão concernente ao saber, deve ficar demarcada sua problematização sobre a razão, pois para Foucault “não resta nenhuma dúvida de que a questão da divisão entre razão e desrazão só se tornou possível a partir de Nietzsche e Artaud²³. E foi o subsolo de nossa consciência moderna sobre a loucura” que foi desejado “interrogar” (FOUCAULT, 2011a, p. 140). Contudo, as referências sofrem uma mudança²⁴ e, então, parece ter sido possível

²¹ A conferência, encontrada como apêndice na publicação do curso (FOUCAULT, 2014a, pp. 183-207), foi ministrada na Universidade de McGill (Montreal, Canadá) em abril de 1971. Em seu subtítulo, lê-se: “Comment penser l'histoire de la vérité avec Nietzsche sans s'appuyer sur la vérité”.

²² Em 1972, com a edição integral de *História da Loucura*, o primeiro prefácio foi substituído por um prefácio menor e definitivo. O primeiro prefácio, de 1961, foi publicado novamente na *Coleção Ditos e Escritos* (FOUCAULT, 2011c, pp. 152-161).

²³ No relatório redigido por Henri Gouhier, que em 1961 foi o presidente da banca de doutoramento de Foucault, encontra-se a menção de que a pesquisa de Foucault possuía “uma certa ‘valorização’ da experiência da loucura à luz dos casos como os de Antonin Artaud, Nietzsche ou Van Gogh” (GOUHIER apud ERIBON, 1990, p. 122).

²⁴ A citação anterior foi extraída de uma entrevista de 1966, concedida a R. Bellour e publicada em *Les Lettres Françaises* com o título “Michel Foucault, As Palavras e As Coisas”. Ainda que essa primeira referência a Nietzsche (acompanhada de Artaud) seja feita naquela perspectiva de sua problematização da “história da razão”, é possível indicar na mesma entrevista uma outra vinculação ao pensamento nietzschiano: a partir desse texto se pode recorrer a Nietzsche para compreender os questionamentos de Foucault sobre a História no início da década de 1970.

articular Nietzsche para interrogar o homem enquanto sujeito de saber no processo do surgimento das Ciências Humanas. Isso possui relação com o problema que o leva ao processo no qual tematiza a tese de *As Palavras e As Coisas*, um processo de desaparecimento do próprio homem, que não era “o mais velho problema nem o mais constante que se tenha colocado ao saber humano” (FOUCAULT, 2007, p. 536). Para expor ainda mais questões para esse problema, talvez seja ainda possível um paralelo com as palavras de Nietzsche, para quem os alemães tinham a possibilidade de se entender “como herdeiros e sucessores de forças clássicas e surpreendentes”, não como “pálido e fraco rebento tardio de gerações fortes, que leva uma vida acanhada de antiquário e coveiro. Esses rebentos tardios vivem certamente uma existência irônica: a destruição está nos seus calcanhares”²⁵ (NIETZSCHE, 2017, p. 112). Com efeito, ainda que se trate de pontos diversos e no caso de Nietzsche a consideração seja ainda mais delimitada, o paralelo visa demonstrar algumas questões similares nos desdobramentos. Nietzsche, considerando a “insolência” com que os “tardios antiquários” se oporiam a “modéstia dolorosa e irônica”, oferece ao leitor uma indicação sobre isso: os tardios antiquários anunciariam “com uma voz estridente” que o “homem está no auge, pois agora possui o saber sobre si e se tornou a si mesmo manifestante” (NIETZSCHE, 2017, p. 113). Por fim,

paralisante e mortificante é a crença de ser um rebento tardio de sua época: mas ela deve parecer terrível e destrutiva quando um dia essa crença, através de uma guinada atrevida, idolatra esse rebento como o verdadeiro fim de todos os acontecimentos anteriores, quando sua miséria erudita é igualada à consumação da história universal (NIETZSCHE, 2017, p. 113).

Desde a crítica elaborada à Filosofia Hegeliana e à crença do homem alemão que se tornou “rebento tardio de sua época”, levando àquela “guinada atrevida”, que o faz idolatrar “esse rebento como o verdadeiro sentido e fim de todos os acontecimentos anteriores”, é possível realçar o percurso elaborado pelas exposições anteriores. Foucault, para pensar sua vinculação ao pensamento de Nietzsche (e Artaud) quanto à divisão entre razão e desrazão, pode afirmar que “o

²⁵ Conforme mencionado anteriormente, embora haja a informação de que a atenção de Foucault aos escritos de Nietzsche tenha iniciado em 1953, quando o lia “ao sol, nas praias de Civitavecchia, as *Considerações Intempestivas*” (ERIBON, 1990, p. 66), trata-se aqui de fazer um exercício de aproximação e não uma tentativa de interpretação para buscar algo, uma referência direta, que Foucault traria de Nietzsche.

homem morria nos signos nascidos nele, foi o que Nietzsche, o primeiro, quis dizer” (FOUCAULT, 2011a, p. 142). Transparece aí uma condição para a leitura do texto de Nietzsche²⁶. Itaparica chama a atenção para o fato de o título do texto de Nietzsche, *Sobre a utilidade e desvantagem da história para a vida*, já oferecer “muitas pistas para o tema e objetivo do livro”: realizando um estudo sobre o historicismo nas inflexões a ele contemporâneas, “identificando nessas escolas [hegelianismo e positivismo] antes de tudo uma exacerbação de uma faculdade propriamente humana, o sentido histórico, ou seja, a capacidade de perceber e dar significado ao passado através da memória” (ITAPARICA, 2017, p. 12). Trata-se, nesse estudo de Nietzsche, e compreendendo que o “homem é essencialmente um ser histórico (o passado e a memória fazem parte de sua experiência no mundo)”, de “saber até que ponto ela [história] auxilia ou prejudica a vida, vista aqui não como um conceito biológico, mas como experiência da vida humana, que só pode ser pensada no interior de uma cultura” (ITAPARICA, 2017, p. 12). Deve ser reforçado, conforme pode ser observado desde o título da *Segunda Consideração Extemporânea*, que Nietzsche, a partir da ideia de “utilidade” (*Nutzen*) e de “desvantagem” (*Nachteil*) “para a vida” (*für das Leben*) não está direcionando suas exposições ao caráter meramente fisiológico da “vida”.

Para Nietzsche, tão certa quanto à ideia de que “a vida precisa do serviço da história” deve ser a de que “o excesso de história prejudica o vivente”: e a partir das distinções referentes aos modos de como isso pode ocorrer é possível apresentar formas de se fazer história, que ele chama de monumental, antiquária e crítica – e como cada uma delas possui as referidas vantagens e desvantagens (NIETZSCHE, 2017, p. 47). Entre as pontuações de Foucault (2010c) e de Nietzsche (2017) podem ser encontradas similaridades, sobretudo se considerados o caráter descritivo da história, a ideia de “função” que o primeiro apresenta encontra ligação com o que o segundo entendeu como vantagem e desvantagem. Nesse caso, deve ser desconsiderada a classificação da história e mais os efeitos que Nietzsche considera quanto à sua utilidade e desvantagem (2017, p. 62-63). Nessa perspectiva então apresentada, a História possui importância à medida que permite elaborar experiências as mais variadas, por meios das análises próprias da atividade do

²⁶ Na verdade, outra condição. Ainda a ser exposta, qual seja, a leitura sobre “história” deve ser expandida para além da disciplina “História”.

pensamento. Dito de outra forma, as elaborações feitas por Nietzsche (2017) sobre a História poderiam ser relacionadas com as de Foucault (2010c), mas com uma diferença, algo a ser somado quanto ao segundo: a exposição de Foucault sobre a atividade do pensamento²⁷ parece ter a propriedade de fazer uma ligação entre seus vários momentos, sua dimensão política e, sobretudo, a capacidade de chegar a uma experiência de mundo a partir da História. Poder-se-ia também problematizar sob outras circunstâncias, em especial pela influência de Nietzsche desde a segunda metade da década de 1950 até 1970, e a História seria discutida como sendo um tema/empreitada para as experiências necessárias à vida.

1.2.1. Experiência trágica *versus* História da Epistemologia

A discussão de Machado (2000) sobre a *História da Loucura* reatualiza o questionamento de Nietzsche na obra de Foucault à medida que põe em avaliação elementos desde a elaboração daquele escrito. Nesse caso, a avaliação é realizada sobre a loucura durante o primeiro capítulo de Machado (2000), mas não considera necessariamente o todo do “problema” que constituiria a relação entre Nietzsche e Foucault – quando seria levado em consideração o momento, por exemplo, da genealogia ou, ainda depois, ascética na filosofia foucaultiana. Para Machado, “a importância inegável que tem, nesse momento da trajetória da arqueologia, a tese da existência de uma experiência trágica da loucura é o que mais aproxima da filosofia de Nietzsche, sobretudo do modo como ela é formulada em *O nascimento da tragédia*” (2000, p. 24-25). Sem considerar a curta tentativa de realizar o paralelo entre Foucault (2007) e Nietzsche (2017) feita no subcapítulo anterior e refletindo sobre as menções feitas a Nietzsche em proximidade com Artaud em *História da Loucura* e outros textos do início da década de 1960, a exposição de Machado sobre a relação entre os filósofos considera certa semelhança entre *O Nascimento da*

²⁷ Quando perguntado em entrevista, “Sobre a Genealogia da Ética: um Resumo do Trabalho em Curso”, se acreditava que os gregos ofereciam outra escolha sedutora e plausível (*un autre choix, séduisant et plausible*), uma referência ao trabalho que desenvolvia na década de 1980, Foucault nega uma Idade de Ouro nos gregos, algo que deveria ser copiado pelos homens. Segundo Foucault, seriam épocas diferentes e o que estava fazendo não era uma história das soluções. De forma diferente, ele apresentava um trabalho de problematização e de reproblemática, diz que o sentido do pensamento é “retornar na raiz a maneira como os homens problematizam seu comportamento (sua atividade sexual, sua prática punitiva, sua atitude quanto à loucura, etc.)” (FOUCAULT, 2014c, p. 217).

tragédia e História da Loucura. Nesse caso, reflete, como fez Habermas²⁸ (2000), quanto à concepção de uma história da loucura se daria como “a história do vínculo entre a racionalidade moderna (...) e um processo de dominação que (...) a destituiu de seus antigos poderes” (MACHADO, 2000, p. 25).

Para salvaguardar Foucault da crítica de antirracionalista (uma vez que se trata nessa Tese de expor sobre sua vinculação a Kant), é importante marcar a proximidade entre Foucault e Nietzsche quanto à experiência trágica da loucura. Para tanto, seria legítimo elencar outros argumentos considerados por Machado e propor uma leitura que poderia ser somada a dele. Retomando a exposição feita por Machado, a compreensão da proximidade entre Nietzsche e Foucault passaria pela avaliação que o segundo teria feito sobre Freud (e sua Psicanálise). Em primeiro momento, Machado menciona a posição de Daniel Lagache, “que também fez parte do júri que avaliou a História da Loucura” (MACHADO, 2000, p. 21), e que teria observado que Foucault não se afastou da Psicanálise²⁹. Depois, a menção trata da observação de Derrida (no “IX Colóquio da Sociedade Internacional de História da Psiquiatria e da Psicanálise”, em 1991) de que Foucault teria um interminável movimento alternado “que ora quer creditar, ora quer descreditar Freud” (MACHADO, 2000, p. 21). Ainda para Machado, Freud “retomava a loucura ao nível de sua *linguagem* reconstituía um dos elementos essenciais de uma experiência reduzida ao silêncio pelo positivismo... restituía ao pensamento médico a possibilidade de um diálogo com a desrazão...” (2000, p. 21 – itálico do autor). Por isso, “estaria assim associado a Nietzsche, e aos grandes artistas modernos que foram considerados loucos, como alternativa à psicologização moderna da loucura”

²⁸ A partir da referência encontrada em Machado (2000), foi refletido sobre a posição de Habermas que, em nota de rodapé, diz que “o arqueólogo e o modelo do historiador da ciência que opera no âmbito da história da razão, tendo aprendido de Nietzsche que a razão só constitui sua estrutura ao excluir os elementos heterogêneos e ao se centrar em si mesma, tal como uma mônada” (HABERMAS, 2000, p. 336).

²⁹ Machado faz as referências sobre Lagache em conjunto com a exposição de Eribon. Sobre isso, Eribon comentou que as objeções de Lagache na defesa da tese de Foucault ficaram “gravadas na memória de todos. Hoje se costuma ironizar sobre a incompreensão manifestada pelo representante da tradição francesa da medicina psiquiátrica confrontada, no início dos anos 60, com relação ao dinamizador das certezas do saber e da instituição psicopatológica”. Em sua arguição, Lagache limitou-se “a apontar as falhas de informação médica propriamente dita, psiquiátrica ou psicanalítica, e mostrar que, ao contrário do que pretendia, o autor [Foucault] não conseguiu despir-se totalmente dos conceitos contemporâneos” (ERIBON, 1990, p. 120). Além disso, Machado faz referências a uma resposta dada por Foucault em uma entrevista, quando comentou ter sido o estilo de psicanálise de Lacan que o marcou, além de certa “ideia de estrutura” de Dumézil, mesmo este não sendo psicanalista (FOUCAULT, 2011c, p. 162-163).

(MACHADO, 2000, p. 22). A crítica à Psicanálise e, conseqüentemente, a dissociação de Freud e Nietzsche, é devido ao fato de a “possibilidade de um diálogo da razão com a desrazão, no sentido de experiência trágica, com que a psicanálise acenava, não foi efetivada por causa do papel que o médico desempenhava na psicanálise” (MACHADO, 2000, p. 23). A hipótese elencada por Machado, considerando a exposição de Derrida e também a de Canguilhem – “que não conseguiu acreditar que Foucault tivesse sido seduzido pela psicanálise” (MACHADO, 2000, p. 23) –, é que o projeto de Foucault (que somente agora “pôde se formar”) “se deve menos a Freud ou a uma abertura da psiquiatria, responsáveis por uma certa libertação da loucura, como supõe Derrida, do que a Nietzsche” (MACHADO, 2000, p. 23-24).

Essa hipótese de Machado, que ele fez devidamente para o momento da arqueologia foucaultiana, não encontra oposição nessa Tese. Contudo, são anexadas a ela algumas possibilidades: menos de uma década depois da primeira publicação de *História da Loucura*, os usos feitos por alguns psiquiatras permitiram pensar numa nova vinculação da obra: ela possibilitou uma relação entre pacientes e psiquiatras. Essa relação foi possibilitada sob a crítica à Psiquiatria, condicionada sobre certa forma de agir (entre médico, paciente e saber) denominada “antipsiquiatria”³⁰.

Um ponto discordante dessa Tese com Machado (2000) decorre de, entre os objetivos desta pesquisa, buscar ampliar o sentido geral para a noção de experiência: e “não é a esse sentido geral do termo” que se refere, mas um sentido “mais restrito” e, em sua avaliação, “ainda mais importante” que se “refere a uma experiência trágica, experiência essa que funciona como a própria condição de possibilidade da crítica dos saberes racionais sobre a loucura” (MACHADO, 2000, p. 35). Embora não haja discordância com o todo das exposições de Machado – quanto a Nietzsche ser “a principal inspiração filosófica” de Foucault com relação à

³⁰ Didier Eribon, em sua biografia sobre Foucault, comenta de forma parecida que caberia ao livro *História da Loucura* “encontrar seus leitores através de um caminho estranho e caótico; encontrar também seu lugar, ou melhor, seus lugares, através dos comentários sobre ele e fazer desse ‘acontecimento’, desse surgimento, o ponto de partida de mil outros acontecimentos, pois as leituras pouco a pouco vão se multiplicar, proliferar... e divergir” (ERIBON, 1990, p. 123). Assim, entre publicação do livro em 1961 e sua reedição em 1972, as discussões em torno do livro indicam suas variadas possibilidades. O prefácio feito para a edição de 1972 mostra a atenção de Foucault quanto a isso, pois “os comentários desdobram-no [livro], outros discursos no qual enfim ele mesmo deve aparecer, confessar o que se recusou a dizer, libertar-se daquilo que, ruidosamente, fingia ser” (FOUCAULT, 2010f, p. 5).

experiência trágica da loucura –, esta pesquisa, como observado desde sua introdução, propõe outra leitura. Especificamente, a partir de 1966, ele demonstrou ter outra relação com Nietzsche. Machado mesmo é responsável por fazer observações que podem ser utilizadas para tal análise. Segundo ele, a partir de *A Arqueologia do Saber* (1969), “Foucault, pelo menos duas vezes, parece se mostrar desinteressado pela ideia de experiência trágica” (MACHADO, 2000, p. 32). Além disso, Machado expõe que “é verdade que *A Arqueologia do Saber*, livro bem posterior a *História da Loucura*, apresenta (...) uma concepção bem diferente da história arqueológica” (MACHADO, 2000, p. 33). Somadas essas referências, pode-se pensar em uma experiência que não aquela trágica da loucura. Nesse sentido, já em outros capítulos de Machado (2000), é encontrada sua análise quanto ao distanciamento de Foucault para com a temática da Literatura: anteriormente, expôs sua ideia de que “a literatura, em Foucault, está para a loucura, assim como a tragédia, em Nietzsche, está para o culto dionisíaco” (MACHADO, 2000, p. 45). Iniciando pela *História da Loucura*, passando pelo *O Nascimento da Clínica* e *Raymond Roussel* até *As Palavras e As Coisas*, a literatura teria lugar de importância nos escritos foucaultianos, mas essa importância passa a diminuir a partir de *Arqueologia do Saber*. Trata-se de observar nesse período uma “fascinação literária, que manterá seu poder até o final dos anos 60, quando cede lugar a uma percepção mais política das coisas” (ERIBON, 1990, p. 71). Quando da análise de *As Palavras e As Coisas*, tematizado principalmente no terceiro capítulo do livro de Machado (2000), “O ser da linguagem”, são realçadas as influências de Kant e Nietzsche naquela obra: do sono dogmático ao problema do sono antropológico³¹. No caso, uma possibilidade é que o pesquisador de Foucault tenha que considerar o problema das influências recebidas por Foucault considerando suas especificidades.

³¹ Kant, na introdução de *Prolegômenos a toda metafísica futura* (1783), comenta que Hume “provou de modo irrefutável que é absolutamente impossível à razão pensar *a priori* e a partir dos conceitos uma tal relação, porque esta encerra uma necessidade; mas, não é possível conceber como é que, porque algo existe, também uma outra coisa deva existir necessariamente, e como é que *a priori* se pode introduzir o conceito de uma tal conexão. Daí concluiu ele que a razão se iludia inteiramente com este conceito, considerando-o falsamente como seu próprio filho, quando nada mais é do que um bastardo da imaginação” (KANT, 1988b, p. 13). E então, Kant confessa que “foi a advertência de *David Hume* que, há muitos anos, interrompeu o meu sono dogmático e deu às minhas investigações no campo da filosofia especulativa uma orientação inteiramente diversa” (KANT, 1988b, p. 17). Por fim, Kant, ao apresentar sua “ideia cosmológica”, diz que o “produto da razão pura no seu uso transcendente é o seu fenômeno mais notável, aquele que, entre todos, age mais poderosamente para despertar a filosofia do seu sono dogmático e a impelir para a obra árdua da crítica da própria razão” (KANT, 1988b, p. 125).

Ou seja, que existem influências específicas que poderiam demarcar o lugar de cada um, como no caso de Nietzsche e Kant³². Contudo, a hipótese aqui apresentada é que, mesmo no caso de Nietzsche, a pesquisa sobre Foucault teria que considerar dois momentos diferentes: (i) aquele indicado sobre a relação entre a experiência crítica da loucura e a literatura remeter a Nietzsche; e, depois, (ii) a influência que Nietzsche tem sobre o Foucault genealogista, “Nietzsche é o filósofo do poder” (FOUCAULT, 1979, p. 143) ou “das relações de poder” (MACHADO, 2000, p. 123). Se se puder indicar o momento e motivo dessa mudança, uma hipótese seria possibilitada pelo que indica Machado:

De 1967, ano seguinte à publicação de *As palavras e as coisas*, até 1969, ano de *A arqueologia do saber*, Foucault não publica nada sobre literatura (...), a partir de então, até que em 84 a morte lhe corte a palavra quando ainda tinha tanto a dizer, a literatura, antes tão valorizada, perde o privilégio como aspecto afirmativo de sua crítica da estrutura antropológico-humanista da modernidade (2000, p. 117).

Talvez, considerando as ocorrências um ano antes, a edição francesa das obras de Nietzsche – dirigida inicialmente por Deleuze e Foucault, depois por Deleuze e Gandillac (FOUCAULT, 2008a, p. 30) – pode ter apresentado o momento de observação das possibilidades e dos limites dos escritos nietzschianos. Esse seria o momento em que teria delineado em seu trabalho “uma genealogia concebida como uma análise das condições de possibilidade políticas dos saberes a partir do poder” (MACHADO, 2000, p. 123).

Do mesmo modo, Chaves também destaca uma mudança de Foucault ao final da década de 1960, por meio de indicações nas leituras de Machado (2000). Para ele, “o estudo de Roberto Machado enfatiza a mudança do tom de Foucault a partir de *A Arqueologia do Saber* (1969)”. Tratando sobre o capítulo “O ocaso da literatura” no livro de Machado (2000), expõe que “com a ideia de ‘ocaso’ Machado quer acentuar, entre outros elementos, a perda do privilégio da literatura” (CHAVES, 2013, p. 73) enquanto aspecto afirmativo da crítica foucaultiana à estrutura antropológica-humanista da modernidade (MACHADO, 2000, p. 116). Em sua indagação sobre o papel da literatura e da arte presentes no pensamento de

³² Pensando especificamente nesse caso, na relação entre Foucault, Nietzsche e Kant, James Williams afirma que Foucault é “nietzschiano, em seu interesse pela genealogia e pelo poder, e kantiano, em seu interesse pela crítica transcendental”. Em sua avaliação, dois dos “mais importantes ensaios” de Foucault são “Nietzsche, a genealogia e a história” e “O que é o Iluminismo” (WILLIAMS, 2013, p. 160-161).

Foucault em seu último curso no *Collège de France*, *O Governo de Si e dos Outros II: A Coragem da Verdade* (1984), especialmente da relação de Baudelaire ao cinismo moderno, Chaves (2013) faz menção à estratégia teórico-metodológica de Foucault ser “marcada por um anti-historicismo” (CHAVES, 2013, p. 12). Destacando a importância de Nietzsche para Foucault, por permitir “compreender o sentido mais fundo dessa ideia de ‘atualidade’, qual seja, o de uma ‘atualidade’ sempre ‘inatural’, sempre ‘extemporânea’”, Chaves buscou reiterar a relação entre Foucault e Nietzsche, considerando que ela ocorre na contracorrente dos que compreendem Nietzsche ora como excessivamente continuador de Kant ora irracionalista, inimigo da *Aufklärung*, niilista, etc. (CHAVES, 2013, p. 14). De qualquer forma, a relação é marcada pela questão da atualidade (que, a partir do final da década de 1970, também vai encontrar diálogo com Kant³³). Além disso, demarcado um lugar de

³³ É preciso destacar alguns pontos: nesse trecho, Chaves cita o texto de Foucault sobre a *Aufklärung*, no qual Foucault se coloca em uma filiação que parte de Kant e que também tem filósofos como Nietzsche, Weber, entre outros (algo que ainda será discutido aqui). Quanto a isso, é preciso destacar a complexa relação entre suas filiações. Conforme informa Defert em sua *Cronologia*, em 1953, Foucault havia ministrado alguns cursos em Lille, entre os quais um sobre Nietzsche. Diz que “o Nietzsche que o apaixona é aquele dos anos 1880”. Defert afirma também que Foucault “chegara a Nietzsche através de Bataille, e a Bataille através de Blanchot. Mais tarde, ele dirá que ele lhe fora revelado por Heidegger” (DEFERT, 2011, p. 9). Sobre esse ponto, que poderia parecer contraditório, Machado comenta que um dos propósitos de seu livro, *Foucault, a Filosofia e a Literatura*, foi o de “mostrar como essa referência a Nietzsche se deve principalmente aos literatos que introduziram na França não propriamente o comentário de Nietzsche, mas, o que é muito mais importante, um estilo nietzschiano, não-dialético e não fenomenológico, de pensamento: Bataille, Klossowski, Blanchot” (MACHADO, 2000, p. 10). Itaparica, na introdução à *Segunda Consideração Extemporânea* de Nietzsche, se refere à recepção sem “muito entusiasmo pelos círculos wagnerianos” (2017, p. 9). Depois, comenta que “não deixa de ser irônico que posteriormente este escrito sobre a história passaria a ter por parte da fortuna crítica comparável, entre as primeiras obras de Nietzsche, ao *Nascimento da Tragédia*” (2017, p. 10) – e é esse livro, precisamente, que Machado (2000) havia associado à experiência trágica da loucura em *História da Loucura* dizendo que “a literatura, em Foucault, está para a loucura, assim como a tragédia, em Nietzsche, está para o culto dionisíaco” (2000, p. 45). O segundo ponto a ser destacado refere-se ao uso do termo “extemporâneo” feito por Chaves (2013): ele remete a alguns textos de Nietzsche, em especial a *Segunda Consideração Extemporânea*: “Sobre a utilidade e a desvantagem da História para a Vida”, de 1874. A partir disso, seria proveitoso um exercício para indagar aquela “paixão” dita por Defert, especialmente ao considerar a proximidade de Foucault com um texto nietzschiano de 1874 (e não apenas aqueles referidos, os da década de 1880). Quanto à presença de Georges Bataille (1897-1962), Maurice Blanchot (1907-2003) e Friedrich Nietzsche (1844-1900) no pensamento foucaultiano, Eribon comentou, no Capítulo V da biografia sobre Foucault (“O Sapateiro de Stálin”, a respeito da relação com o Comunismo, Marxismo e o Partido Comunista Francês), que o filósofo “se interessou por Nietzsche e Bataille afastando-se das formas tradicionais da filosofia que a seu ver o hegelianismo e a fenomenologia representavam” (ERIBON, 1990, p. 65). Essa é uma observação que se pode encontrar na entrevista concedida por Foucault a Ducio Trombadori, “Conversa com Michel Foucault”, em 1980 (FOUCAULT, 2010g, pp. 289-347). Em um certo processo de reconstrução de seu “itinerário intelectual e político” (ERIBON, 1990, p. 66), é possível observar Foucault se auto intitulado um “comunista nietzschiano” (FOUCAULT, 2010g, p. 299). Ainda segundo Eribon, essas relações levam a considerar que Bataille e Blanchot “são a verdadeira via de acesso ao ‘nietzschianismo’”. Então, abre-se “para Foucault o período da fascinação literária, que manterá seu poder até o final dos anos

distinção entre Nietzsche e Kant, no qual Nietzsche nem seria considerado um continuador e nem um opositor, a relação entre Kant e Foucault pôde não se comprometer, ao ponto de impedir a realização da releitura que Foucault fez na segunda metade da década de 1970. Por sua vez, permanece a ideia de que Nietzsche teria conduzido Foucault ao diagnóstico do presente: a “escavação sobre nossos pés” que caracterizaria “o pensamento contemporâneo” (FOUCAULT, 2014b, p. 35) também marcaria a referida relação e indicaria certo procedimento, desde sua fase arqueológica, como uma atividade de vinculação à história. É assim, se referindo a certa atividade, que Foucault considera que *As Palavras e As Coisas*, uma arqueologia do saber³⁴, poderia ser compreendido como um livro de história, à

60, quando cede lugar a uma percepção mais política das coisas” (ERIBON, 1990, p. 71). De qualquer forma, ainda poderia ser observada em *O Nascimento da Clínica* (1963) a “convergência” de “dois enfoques”, em lugar de uma ideia de contradição quanto à presença de Nietzsche e da tradição da História das Ciências naquele escrito. E, a respeito disso, Canguilhem demonstrou surpresa quanto aos que observavam tal “contradição”, pois ele, Canguilhem, tão influente no pensamento foucaultiano, já havia situado suas pesquisas “na descendência de Nietzsche” (ERIBON, 1990, p. 156) – seria esse o ponto comum na influência de Georges Canguilhem (1904-1995) e de Pierre Klossowski (1905-2001) naquele escrito. Para Eribon, “Blanchot certamente é uma das fontes fundamentais para compreender a obra de Foucault nos anos seguintes [após 1953]” (ERIBON, 1990, p. 72). É preciso ainda lembrar que, após a morte de Bataille, em julho de 1962, Foucault escreveu “Prefácio à Transgressão”, uma forma de homenageá-lo (FOUCAULT, 2009a, pp. 28-46). Na ocasião, disse: “agora que essa morte nos devolve à pura transgressão de seus textos, que eles favoreçam qualquer tentativa de encontrar uma linguagem para o pensamento do limite” (FOUCAULT, 2009a, p. 37). Ainda sobre isso, disse que “talvez todos aqueles que se esforçam para manter antes de tudo a unidade da função gramatical do filósofo – ao preço da coerência, da própria existência da linguagem filosófica – poder-se-ia opor o exemplar empreendimento de Bataille, que não parou de destruir nele, obstinadamente, a soberania do sujeito filosofante” (FOUCAULT, 2009a, p. 38). Outros textos também podem ajudar a compreender o lugar desses pensadores para Foucault, como seria o caso de “A Prosa de Acteão” (FOUCAULT, 2009a, pp. 110-123), no qual se encontram seus comentários sobre Klossowski, “O Pensamento exterior” (FOUCAULT, 2009a, pp. 219-242) ou, ainda, a “Apresentação” para as *Oeuvres complètes* de Bataille (FOUCAULT, 2011a, pp. 182-183). Em cartas trocadas ao final da década de 1960, comentou que *Cercle Vicieux* (Klossowski) era “o maior livro de filosofia” que já havia lido, “mesmo considerando Nietzsche” (ERIBON, 1990, p. 154). Já em 1971, em uma entrevista a S. Hasumi, quando é questionado sobre seu interesse para com a “atividade literária na França” e alguns autores que ele “cita com muita frequência”, Foucault diz que continuava a se “interessar muito por esses escritores que, de algum modo, abalaram o que se poderia chamar de os limites e as categorias do pensamento. Blanchot, Bataille, Klossowski, Artaud, no interior do discurso filosófico ocidental, fizeram aparecer (...) alguma coisa que era a própria linguagem do pensamento. Não é filosofia, não é literatura, não são ensaios, é o pensamento falando, e o pensamento, de algum modo, sempre aquém ou além da linguagem, escapando sempre à linguagem...”. Assim, foi essa “curiosa relação de encadeamentos, de ultrapassagens recíprocas, de entrelaçamentos, de ultrapassagens entre o pensamento e o discurso nesses escritores” que o teria interessado (FOUCAULT, 2012a, p. 53).

³⁴ Machado (1981) apresenta os três primeiros livros de Foucault da década de 1960 como que compoem uma trajetória da arqueologia: *A História da Loucura* (1961), *O Nascimento da Clínica* (1963) e *As Palavras e As Coisas* (1966), respectivamente, como sendo uma arqueologia da percepção, uma arqueologia do olhar e uma arqueologia do saber. Nesse sentido, “não se encontra em Michel Foucault uma unidade metodológica como a que caracterizamos em Georges Canguilhem: qualquer livro seu é, do ponto de vista metodológico, sempre diferente do livro anterior, o que nos leva a falar de uma trajetória da arqueologia” (MACHADO, 1981, p. 13).

medida que em que não se compreenderia a história sob uma concepção simplista ou como uma atividade entre um indivíduo e uma instituição³⁵ (FOUCAULT, 1994a, p. 606).

1.3. Foucault revoluciona a História

Sobre Foucault e a História, Veyne (2014) oferece um importante referencial para compreender a relação entre o filósofo e a disciplina História. Desse modo, embora possa ser associada àquela leitura da história para a vida, tal como Nietzsche, o empreendimento de Veyne possui um viés voltado para a academia: a História como uma disciplina. O ensaio homônimo dessa sessão, o texto elogioso “Foucault Revoluciona a História”³⁶, foi lido pelo próprio Foucault. Em seu início, sem proceder com a apresentação de Foucault (segundo Veyne, ele já era conhecido e não necessitava de apresentações), o ensaio enfocou na existência de “exemplos concretos para mostrar a utilidade prática do método de Foucault”³⁷ (VEYNE, 2014, p. 239). Com isso, nele Veyne procedeu com a tentativa de dissipar algumas leituras de que sua obra “escapa à ação humana e à explicação histórica, que privilegia os cortes e as estruturas sobre as continuidades ou evoluções, que não se interessa pelo social...” (VEYNE, 2014, p. 239). Enfim, uma avaliação que parte de Veyne, que

³⁵ De forma semelhante, Itaparica apresentou sua tradução de Nietzsche afirmando que, “apesar de em seu título constar a palavra de origem latina *Historie* – e não o termo de origem germânica *Geschichte* –, o que conotaria um estudo exclusivo sobre uma disciplina acadêmica, a historiografia, sua discussão não se limita a essa fronteira. Nietzsche debate sobretudo as consequências culturais da espécie de relação com a história que é fomentada por uma época. Não se trata, também, como muito se pensou e sua própria narrativa em *Ecce homo* pode nos levar a crer, de uma avaliação unicamente negativa da cultura histórica, pois para ele há também uma forma afirmativa” (ITAPARICA, 2017, p. 11).

³⁶ O ensaio foi publicado no livro *Como se escreve a História*. Embora o livro tenha sido editado em 1971, o ensaio foi anexado em 1978, na edição brasileira publicada pela Editora da Universidade de Brasília. A versão portuguesa do livro, pela Edições 70, não possui o anexo de 1978.

³⁷ Quanto ao tom “elogioso” de Veyne, pode ser destacada parte de um parágrafo do livro: “pode-se, no entanto, sonhar, pode-se imaginar um jovem historiador que fosse tomado pelo fogo sagrado ao ler um livro de Foucault. *Vigiar e Punir*, por exemplo, ou o curso sobre a governabilidade (sic), sobre as formas e os objetos dos poderes na época moderna. Só o amor pela história me faz falar assim. Quando éramos estudantes, no início da década de 1950, líamos apaixonadamente Marc Bloch, Lucien Febvre e Marcel Mauss, e ouvíamos o que dizia Jacques Le Goff, que era apenas alguns anos mais velho do que nós. Sonhávamos em escrever um dia a história como eles a escrevia. Sonho hoje com jovens historiadores que sonhariam em escrevê-la como Foucault. Seria não a negação de nossos predecessores mas a continuação da escavação deles, esse progresso incessante dos métodos históricos já há quase dois séculos” (2011, p. 46-47).

considera Foucault “o historiador acabado, o remate da história”, um filósofo que é “um dos grandes historiadores de nossa época”³⁸ (VEYNE, 2014, p. 239).

Em outro livro seu sobre o autor, “Foucault: seu pensamento, sua pessoa” (2008), como se pode ver, dedicado exclusivamente a Foucault, Veyne introduz seu texto dizendo que “Foucault não foi um pensador estruturalista, não, ele também não está ligado a certo ‘pensamento de 1968’; tampouco era relativista, historicista, não via ideologia em tudo” (VEYNE, 2011, p. 9). Destaca-se a importância desse livro por ele reafirmar algumas questões que já estavam presentes no ensaio, mas sem maior desenvolvimento. No livro são desenvolvidas algumas das ideias que já haviam sido apresentadas no ensaio. Traz também inovações, como, por exemplo, algumas referências sobre as leituras de Foucault e seus comentários sobre a *Aufklärung* (algo que só ocorre depois de 1978, mesmo ano da publicação do ensaio). Por outro lado, a importância do ensaio pode ser acompanhada de uma hipótese: pelo contato que Foucault teve com este escrito, é possível que tenha havido um rearranjo de suas pesquisas após ler ou enquanto lia aquele texto³⁹. Fazendo uso de Veyne, poder-se-ia afirmar que Foucault teria revolucionado a história, sobretudo devido a seu procedimento transformador.

A medida de proximidade sobre os escritos (o livro e o ensaio) é percebida em suas estruturas. Enquanto o ensaio possui comentários sobre a “instância” inicial de Foucault ocorrer sobre “a raridade” e não sobre a estrutura ou o corte (VEYNE, 2014, p. 239); o livro apresenta capítulos como “Tudo é singular na história universal: o discurso” (VEYNE, 2011, pp. 13-40). Ainda no ensaio, há atenção para a “raridade, no sentido latino dessa palavra”. Para Veyne, “os fatos humanos são raros, não estão instalados na plenitude da razão, há um vazio em torno deles para

³⁸ Ao comentar sobre a crítica ao “pensamento antropocêntrico” em Foucault, Habermas explicita que a genealogia se opõe a este tipo de pensamento e à sua “dinâmica do auto-apoderamento desmedido de um sujeito tornado reflexivo”. Nessa avaliação, esse pensamento é atraído para um “redemoinho do objetivismo, isto é, da objetivação do homem” (HABERMAS, 2000, p. 385). Trata-se de observar aí a crítica erigida por Foucault à adoção de “modelos das ciências naturais” pelas Ciências Humanas. É devido aos procedimentos realizados por Foucault que Habermas comentou também a posição de Veyne: “creio que Paul Veyne capta a verdadeira intenção de seu amigo quando descreve Foucault como o ‘historiador em estado puro’, que não quer senão dizer estoicamente como as coisas se passaram: ‘Tudo é histórico... e todas as ismos devem ser abandonados’ (HABERMAS, 2000, p. 386).

³⁹ Expressa-se assim uma ideia de continuidade ou de um tempo próximo ao da leitura. Esse período seria aquele no qual Foucault escreveu o primeiro volume de *História da Sexualidade: A Vontade de Saber* (1976), mas, também, durante o período em que ministrou o curso *Nascimento da Biopolítica* (1979) e, principalmente, o curso *Segurança, Território, População* (1978). Nessas pesquisas, Foucault faz menção ao nominalismo, que deveria ser testado.

outros fatos que o nosso saber nem imagina” (VEYNE, 2014, p. 239). Além disso, os fatos humanos, “no entanto parecem tão evidentes aos olhos dos contemporâneos e mesmo de seus historiadores que nem uns nem outros sequer os percebem” (VEYNE, 2014, p. 240). No livro, essa leitura tem sequência: “a sexualidade, a loucura, isso existe realmente, não são invenções ideológicas” (VEYNE, 2011, p. 22). E por isso, afirma que “todos esses fenômenos são singulares, todo fato histórico ou sociológico é uma singularidade” (VEYNE, 2011, p. 23) e que “as falsas generalidades e os discursos variam ao longo do tempo; mas a cada época eles passam por verdadeiros. De modo que a verdade se reduz a um dizer verdadeiro” (VEYNE, 2011, p. 25). Para além das similaridades entre o ensaio e o livro, cabe abordar a análise de Veyne sobre o que faz de Foucault um revolucionário da História, e o que torna possível outra forma de se referir aos objetos não mais naturais (a não ser pela condição dos sujeitos que olham e se ocupam destes objetos).

Na análise de Veyne, “é preciso desviar os olhos dos objetos naturais **para perceber uma certa prática**, muito bem datada, que os objetivou sob um aspecto datado com ela (...) porque **esquecemos a prática para não mais ver senão os objetos** que reificam a nossos olhos. Façamos, então, o inverso” (VEYNE, 2014, p. 243 – negrito adicionado). Esse método⁴⁰, que ele entende ilustrar “bem o pensamento de Foucault”, visa um olhar diferenciado sobre os objetos de estudo. Dito de outra forma, muda-se o enfoque, são apresentados novos objetos para os pesquisadores, o que não significa simplificar o processo das análises, incluindo aí os vários mal-entendidos que Veyne indicou ocorrerem sobre a leitura dos escritos foucaultianos. Por exemplo, a ideia de governo, dos “governados”, remete à noção da singularidade. Pois, cada tempo possui suas práticas de governo: são diferentes umas das outras de forma que “não tem senão o nome em comum” (VEYNE, 2014, p. 243). Seria essa a noção que se encontra em cada um de seus livros – considerando as diferentes formas de conceber loucura, medicina, punição, etc. – e

⁴⁰ “vê-se o método seguido: consiste em descrever, muito positivamente, o que um imperador paternal faz, o que faz um chefe-guia, e *em não pressupor nada mais*; em não pressupor que existe um alvo, um objeto, uma causa material (os governados eternos, a relação de produção, o Estado eterno) um tipo de conduta (a política, a despolitização)” (VEYNE, 2014, p. 248 – itálico do autor). Ou então, “o método consiste, então, para Foucault, em compreender que as coisas não passam das objetivações de práticas determinadas, cujas determinações devem ser expostas à luz, já que a consciência não as concebe” (VEYNE, 2014, p. 254).

que poderia encontrar relação com a questão do desaparecimento do homem (FOUCAULT, 2007).

Em sua exposição, Veyne mostrou considerar a proximidade entre o ensaio e o curso ministrado por Foucault no *Collège de France* em 1978, *Segurança, Território, População*. Ele utiliza das exposições de Foucault (como, por exemplo, o rebanho o qual deve ser cuidado pelo pastor) para fazer uma crítica de seu próprio trabalho, com a possibilidade de elaborar uma pesquisa avessa àquela que havia realizado. Quanto à análise do que se tem entendido comumente por governo ou por governado, se poderia dizer que se encontra uma outra condição: se as práticas de governo tivessem sido desenvolvidas tendo como objeto, como ideia de um objeto a ser governado, “crianças” em lugar de “carneiros” (VEYNE, 2014, 246) haveria outra sorte de sociedade. Dessa forma, observa-se o delineamento do conceito de “prática” e como a observação dela faz surgir um outro objeto, não natural e tampouco eterno. Assim, “a prática não é uma instância misteriosa, um subsolo da história, um motor oculto: é o que fazem as pessoas” e, se ela parece oculta, como um “iceberg”, “é simplesmente porque ela partilha da sorte da quase-totalidade de nossos comportamentos e da história universal” (VEYNE, 2014, 248). Se observado com atenção, as tentativas de instituir formas de analisar o governo e os governados funcionam com a introdução de aspectos capazes de decifrar a ideia teleológica da história. As formas anteriores de análise possuem como base questões que circundam a moralidade, trabalho ou economia, apresentam inteligibilidades que são incapazes de dar conta das práticas. Aí está a necessidade de dar atenção para a História, fazendo uso de uma nova ferramenta para analisá-la⁴¹. De outra forma, as pesquisas e análises que são realizadas sobre o enfoque dos objetos naturalizados, colocados sob a lente da eternidade, do universal. Nas palavras de Veyne, “os objetos parecem determinar nossas condutas, mas, primeiramente, nossa prática determina os objetos” (2014, p. 249). Assim, embora sem impor o abandono do que

⁴¹ Como salientou Veyne, “sabemos, muito bem, que a indulgência é raramente admissível e que as sociedades só são o que são historicamente; por exemplo, sabemos que cada sociedade tem sua própria lista do que chamamos as obrigações do Estado: umas querem gladiadores e, as outras, uma previdência social; (...) acreditamos, ao mesmo tempo, que nenhum Estado se parece com outro, mas que o Estado é o Estado” (VEYNE, 2014, p. 258). O autor acrescenta, a seguir, que o erro não é crer no Estado, “é crer no Estado ou nos Estados, em vez de estudar as práticas que projetam objetivações que tomamos pelo Estado ou por variedades do Estado” (VEYNE, 2014, p. 259).

é ainda feito pelos historiadores, não seria desmedido apresentar uma perspectiva diferente ao que se tem considerado objeto (VEYNE, 2014, p. 250).

Disso resultaria a importância de Foucault. Ele não “descobriu uma nova instância chamada ‘prática’”, mas em seu trabalho ele “se esforça para ver a prática *tal qual é realmente*” (VEYNE, 2014, p. 251 – itálico do autor). Do modo como observado, a ideia de um poder absoluto, agindo massivamente sobre os indivíduos os conformando, situaria uma noção com a qual Foucault desejou romper. Da mesma forma, questionar o poder, ante a possibilidade de compreendê-lo sendo exercido em relações, ajuda a desestabilizar a falsa noção de um universal, um poder desde sempre e de tal maneira que impossibilitaria certos procedimentos de subjetivação. Isso deve ser problematizado tendo como objetivo pensar as possibilidades da relação de Foucault com tal descrição de Veyne: fosse um Foucault dos anos 60, fosse um Foucault dos anos 70 ou, ainda, 80. Dito de tal forma, ainda que Foucault tivesse se atestado ao uso específico de metodologias para um determinado momento – ou, como havia remetido Machado (1981), mesmo com arqueologias distintas em cada um de seus livros da década de 1960 – é oportuno não conceber uma divisão radical das obras de Foucault, se o objetivo não for o de ilustrar histórica ou didaticamente seus desenvolvimentos. Tal elaboração de Veyne também leva à necessidade de retomar algumas críticas dirigidas a Foucault, bem como de conceber sua preocupação para com o sujeito (a crítica ao sujeito não faz reduzir o sujeito, especialmente quando não compreendido nesse enlace das práticas).

Enquanto pesquisador dedicado à História, Veyne então declara que “ter dado esse passo decisivo, a negação ao objeto natural, confere à obra de Foucault sua estatura filosófica” (VEYNE, 2014, p. 265). Isso não determina a percepção definitiva de Foucault, mas ajuda quanto à suposição de que sobre sua obra foram realizadas variadas leituras, algumas delas “equivocadas” se atribuídas ao próprio autor: enquanto obra que não se extinguiu – como seria o caso dos livros-bombas –, seus livros estão abertos a essas leituras e usos. Por outro lado, as variadas leituras levam o pensamento de Foucault a ser usado⁴² no campo identitário. A existência

⁴² Em entrevista realizada por J. J. Brochier, após ser questionado sobre sua relação de distância com Marx (que Foucault nega para dizer que se tratava de um “jogo”), Foucault foi questionado sobre sua relação com Nietzsche. Então, afirma que “o único sinal de reconhecimento que se pode ter para com um pensamento como o de Nietzsche, é precisamente utilizá-lo, deformá-lo, fazê-lo ranger,

dessas leituras (usos) não faz de Foucault um filósofo identitário, pós-moderno, um ativista de coisas as mais específicas possíveis. Que se conservem essas possibilidades enquanto também sejam desenvolvidas outras formas de leitura, de salvaguarda dos debates sobre as interpretações (ainda que isso gere mal-entendidos). Essas questões encontram lugar nas análises de Veyne, tal como ele o faz ao comentar que “dizer que a loucura não existe não é afirmar que os loucos são vítimas de um preconceito nem, aliás, o negar: o sentido da proposição é outro” (VEYNE, 2014, p. 265). Segue Veyne, “ela não quer dizer que só é louco aquele que é julgado como tal, mas que, a um nível que não é o da consciência, uma certa prática é necessária para que haja somente um objeto, ‘o louco’” (VEYNE, 2014, p. 266). Para além disso, “negar a objetividade da loucura é uma questão de recuo histórico e não **‘de abertura para o outro’**” (VEYNE, 2014, p. 266 – negrito adicionado).

É sobre esse aspecto que se poderia considerar uma das relações possíveis entre as obras de Foucault desde os anos 1960. Por exemplo, trata-se de discutir se as práticas constituídas em torno da medicina são diferentes de tal forma que apenas o nome guarda semelhança entre elas⁴³; Ou, ainda em outro momento, que a ideia da sexualidade como a compreendemos responde ao que se institui com a Modernidade, em lugar de indicar uma repressão universal às questões sexuais: “no que concerne à sexualidade, ao Poder, ao Estado, à loucura, e a muitas outras coisas, não poderia haver verdade nem erro, já que essas coisas não existem” (VEYNE, 2014, p. 274). É desse modo que as análises de Veyne auxiliam na compreensão das pesquisas de Foucault sobre a confissão, e também como a mudança da sua extração permitiu experiências modernas enquanto objeto que se relacionaria com a Psiquiatria, a vigilância da sexualidade infantil, etc.

Além do que foi exposto, a análise ainda apresenta um “problema” para os pesquisadores de Foucault, uma possível tomada de posição mediante uma verificação de sua própria obra, algo decorrente de um diálogo existente entre Veyne e Foucault. O ensaio de Veyne foi escrito em abril de 1978, durante sua estadia em

gritar. Que os comentadores digam se se é ou não fiel, isto não tem o menor interesse” (FOUCAULT, 1979, p. 143). Essa é a perspectiva que permite pensar sobre os “usos” feitos ao próprio Foucault, não tanto quanto à fidelidade, mas sobre as possibilidades.

⁴³ “Não existe ‘loucura através dos tempos’, religião ou medicina através dos tempos. A medicina anterior à clínica só tem o nome em comum com a medicina do século XIX” (VEYNE, 2014, p. 268) ou, ainda, “a medicina do século XIX não se explica a partir de Hipócrates” (VEYNE, 2014, p. 269).

Aix e Londres. Teve ao menos algumas partes lidas por Foucault⁴⁴ (VEYNE, 2014, p. 267). O ensaio possui elementos abordados por Foucault no curso daquele ano como, por exemplo, o tema do governo e o pastorado das ovelhas (ministrados em fevereiro de 1978). Além disso, Foucault menciona, tal como fez Veyne, certa recusa de conceber um objeto como pronto, fosse esse objeto “a doença mental, a delinquência ou a sexualidade” (FOUCAULT, 2009, p. 158). Talvez não seja possível supor que o texto de Veyne teria sido suficiente para influenciar Foucault para que esse procedesse com alguma modificação (que desde 1976 desejava). Contudo, Foucault cita Veyne durante o curso (antes da publicação do ensaio). Ele procura no historiador certa descrição que o próprio Veyne infere a Foucault⁴⁵. Tão logo, a relação entre os autores parece aumentar, mesmo isso não remetendo à certeza da influência de um sobre o outro. O historiador da antiguidade, Veyne, “evidentemente desempenhou um grande papel nessa conversão do olhar de Foucault para épocas cada vez mais distantes”: eles se conheciam “desde quando” Foucault “lecionava psicologia na *École Normale*”. Veyne foi seu “aluno e também amigo”. Depois de 1975, quando Veyne foi eleito professor no *Collège de France*, os laços entre eles foram reatados e se transformaram em “estreita amizade e em extrema cumplicidade intelectual no fim dos anos 70 e durante os primeiros anos da década de 80” (ERIBON, 1990, p. 302). Poderiam ser incluídos aí alguns diálogos que vão influenciar o desenvolvimento das pesquisas que Foucault realizou nos anos de 1980⁴⁶. Aparentemente, a influência parece se explicitar na primeira aula do curso

⁴⁴ É possível observar a proximidade entre Foucault e Veyne em seus escritos da década de 1970. Nesse período podem ser encontradas algumas menções nos livros e cursos de Foucault sobre as indicações feitas por Veyne. Além disso, Veyne diz que, “quando” mostrou “a Foucault estas páginas”, ele “disse mais ou menos o seguinte: Nunca escrevi pessoalmente *a loucura não existe*, mas isso pode ser escrito, pois, para a fenomenologia, a loucura existe, mas não é uma coisa, enquanto é preciso dizer, pelo contrário, que a loucura não existe, mas que, por isso, ela não deixa de ser algo” (VEYNE, 2014, p. 267).

⁴⁵ Por exemplo, quando tratava da relação entre o pastor e seu rebanho, Foucault disse que essa relação, tendo como “foco de um tipo” de poder, tem início com o cristianismo. Mas logo expõe algo que remete a indicação de Veyne. Disse: “e sem dúvida a palavra ‘cristianismo’ – refiro-me aqui ao que costuma dizer Paul Veyne –, o termo ‘cristianismo’ não é exato, na verdade ele abrange toda uma série de realidades diferentes” (FOUCAULT, 2008d, p. 196).

⁴⁶ Embora haja o problema com a datação, é o próprio Foucault quem comenta “que, em tudo isso, tanto nessas poucas reflexões de método apenas esboçadas quanto no problema geral do pastorado e da governamentalidade de que lhes falei até aqui, eu me inspirei e devo certo número de coisas aos trabalhos de Paul Veyne [*O Pão e o Circo*]” (FOUCAULT, 2008d, p. 320). Em nota de rodapé do editor do curso de 1978 encontra-se a informação: “Como precisa D. Defert, as teses nominalistas de Paul Veyne desenvolvidas em ‘Foucault révolutionne l’histoire’ (mas já presentes em *Comment on écrit l’histoire*), foram discutidas por Foucault, com o grupo de pesquisadores que se reuniram em sua sala” (FOUCAULT, 2008d, p. 336). Referente a esse tema, Defert informou que “durante os dois anos

no *Collège de France* em 1979, *Nascimento da Biopolítica*, na qual Foucault faz uma indicação sobre as pesquisas empreendidas naquele momento estarem relacionadas ao ensaio de Veyne (motivo pelo qual essa análise é centrada no ensaio de 1978, e não a análise do livro publicado em 2008).

Então, a hipótese apresentada é de que, uma vez em contato com Veyne e seu ensaio, Foucault realiza algumas mudanças metodológicas objetivando suas pesquisas, o que se relaciona com a história. Isso se poderia verificar realizando uma dupla leitura – uma sobre as pontuações de Veyne (acima realizada) e outra sobre os procedimentos que Foucault dá ciência na primeira aula do curso *Nascimento da Biopolítica*. Na introdução do curso são encontradas as seguintes considerações: primeiramente, Foucault diz pretender, seguindo o que já havia realizado em 1978, “reconstruir a história do que poderíamos chamar de arte de governar” (FOUCAULT, 2008c, p. 3). Com isso, marca posição sobre a concepção de governo para aquele curso: o faz “no sentido estrito”, bem como o faz com a “arte de governar” (FOUCAULT, 2008c, p. 4). Em suma, explica que não estudou “a prática governamental real”, mas “a arte de governar”, “a maneira pensada de governar o melhor possível e também, ao mesmo tempo, a reflexão sobre a melhor maneira possível de governar” (FOUCAULT, 2008c, p. 4). Comenta, ainda, que procurou captar “a maneira como, dentro e fora do governo (...), em todo caso o mais próximo possível da prática governamental, tentou-se conceituar essa prática que consiste em governar” (FOUCAULT, 2008c, p. 4). Para Foucault, isso implicava “certa opção de método” que iria procurar “enfim tornar um dia de maneira mais detida” (FOUCAULT, 2008c, p. 4). Naquele momento, sua opção foi a de “partir da prática governamental” deixando “de lado como objeto primeiro, primitivo” noções como “o soberano, a soberania, o povo, os súditos, a sociedade civil – **todos esses universais**” (FOUCAULT, 2008c, p. 4 – negrito adicionado). Em segundo lugar, pôde explicitar que ele estava procedendo com o inverso do historicismo, “em vez de

em que tratou da ‘governamentalidade’ e da razão política liberal, o grupo de pesquisadores que intervinha em seu seminário se reuniu regularmente em seu escritório: é neste quadro que foram analisadas as teses nominalistas de Paul Veyne (...). Uma troca regular se instaura entre Foucault e Paul Veyne em torno de suas novas preocupações sobre a Antiguidade Grega e Romana” (DEFERT, 2011, p. 54-55). Também Eribon comenta essa relação ao dizer que Veyne e Foucault tinham “longas conversas”, faziam “confidências”. Assim, “**depois de concluir *Les Aveux de la chair***”, Foucault “mudou o projeto [da História da Sexualidade] totalmente e muitas vezes consulta Paul Veyne ao elaborar *L’usage des plaisirs* e *Le souci de soi*” (ERIBON, 1990, p. 196 – negrito adicionado). Corroborar isso a homenagem feita por Foucault a Veyne no prefácio de *O Uso dos Prazeres* (FOUCAULT, 1984a, p. 14).

partir dos universais para deles deduzir fenômenos concretos” (FOUCAULT, 2008c, p. 5). Dessa forma, mediante uma decisão “teórico e metodológica” na qual supõe a inexistência dos universais, Foucault expõe que “gostaria de partir dessas práticas concretas e, de certo modo, passar os universais pela grade dessas práticas” (FOUCAULT, 2008c, p. 5). Tal perspectiva não é realizada como aconteceria como que efetuando uma “redução historicista”⁴⁷, que partiria dos “universais tais como são dados” para verificar “como a história (...) os modifica” (FOUCAULT, 2008c, p. 5). Na descrição de seu empreendimento, tanto no curso de 1978 quanto do curso de 1979, Foucault afirmou algo da análise de Veyne. Enfim, é preciso reafirmar que, para ele,

O historicismo parte do universal e passa-o, de certo modo, pelo ralador da história. Meu problema é o inverso disso. Parto da decisão, ao mesmo tempo teórica e metodológica, que consiste em dizer: suponhamos que os universais não existem; e formulo nesse momento a questão à história e aos historiadores: como vocês podem escrever a história, se não admitem *a priori* que algo como o Estado, a sociedade, o soberano, os súditos existe? (sic) Era a mesma questão que eu formulava quando indagava, não se a loucura existe, vou examinar se a história me dá, me remete algo como a loucura; não, ela não me remete algo como a loucura, logo a loucura não existe. Não era esse o raciocínio, não era esse o método, de fato. O método consistia em dizer: suponhamos que a loucura não exista. Qual é, por conseguinte, a história que podemos fazer desses diferentes acontecimentos, dessas diferentes práticas que, aparentemente, se pautam por esse suposto algo que é a loucura? Portanto é exatamente o inverso do historicismo que eu gostaria de estabelecer aqui. **Nada, portanto, de interrogar os universais utilizando como método crítico a história, mas partir da decisão da inexistência dos universais para indagar que história se pode fazer** (FOUCAULT, 2008c, p. 5-6 – negrito adicionado).

Tendo feita a descrição do procedimento teórico metodológico, denominou de tal forma sua forma de elaborar análise, ainda que sem proceder com um maior detalhamento sobre a opção de método, Foucault demonstrou a referida proximidade com o que Veyne propôs em seu ensaio. Isso ainda vai se confirmar no resumo daquele curso, quando disse ter se apoiado “nas reflexões de Paul Veyne a propósito dos universais históricos e da necessidade de testar um método nominalista em história” (FOUCAULT, 2008c, p. 432) para tentar responder o que se devia “entender por ‘liberalismo’” e, por conseguinte, elaborar algo pelo qual seria compreendido a biopolítica. Já no livro de 2008, Veyne, por vezes reiteradas, menciona que Foucault é um “nominalista como Max Weber e como qualquer bom

⁴⁷ “Nada é mais injustificável do que acusá-lo de reduzir nossa história a um processo intelectual tão implacável quanto irresponsável” (VEYNE, 2014, p. 251).

historiador” (VEYNE, 2011, p. 21)⁴⁸. Por isso, ele temia que Foucault “fizesse uma ideia inexata de Weber; ignorava que Weber era tão nominalista quanto ele, que havia lido Nietzsche, que compartilhava seu ceticismo altivo e que via o céu dos homens ‘dilacerado entre os deuses’, entre os valores” (VEYNE, 2011, p. 59). Mesmo sem se referir a Foucault diretamente nesses termos (nominalista) em seu ensaio, a informação de Defert (2011, p. 54) não deixa dúvidas sobre os debates internos sobre a vinculação de Foucault ao método nominalista. Não apenas sobre isso, também como informou Defert (2011), houve trocas regulares sobre as preocupações de Foucault com as Antiguidades Grega e Romana. Pode-se pensar que, somada às questões de método que surgem a partir da atribuição nominalista, ele articula sua leitura de Kant a propósito da liberdade política⁴⁹.

Embora no curso *Nascimento da Biopolítica* não ocorram grandes manifestações sobre Veyne⁵⁰, Foucault ainda vai se referir ao historiador em outros textos publicados na *Coleção Ditos & Escritos* entre os anos de 1978 e 1983. As menções consideram, por exemplo, que os estudos Veyne sobre a sexualidade antiga demonstraram que certas características da moral sexual já se encontravam na antiguidade, antes do cristianismo as recuperar (FOUCAULT, 2012b, p. 65); em

⁴⁸ Sobre isso, Veyne havia comentado que “o poder, a luta de classes, o monoteísmo, o Bem, o liberalismo, o socialismo, todas as grandes ideias em que acreditamos ou deixamos de acreditar são produtos do nosso passado; elas existem, são reais, no sentido em que algumas delas se impuseram entre nós como devendo ser acreditadas e obedecidas; mas elas não são por isso fundadas na verdade. Nosso autor se aproxima do nominalismo espontâneo dos historiadores ou de Max Weber” (VEYNE, 2011, p. 97).

⁴⁹ Na análise de Castelo Branco, “quando se vincula à tradição kantiana, com sua vocação libertária, Foucault usa Kant para incitar o novo. Pois fazer o novo, para Foucault, pressupõe um diagnóstico de (sic) presente ancorado no uso conjunto da razão e da liberdade” (2015, p. 54). Nesse caso, é preciso ainda lembrar que, conforme já discutido sobre Veyne, “negar a objetividade da loucura é uma questão de recuo histórico e não ‘de abertura para o outro’” (2014, p. 266). Então, talvez se apresente nesse momento uma questão a ser resolvida quanto uma possível diferença entre um “fazer o novo” e uma “abertura para o outro”.

⁵⁰ Em uma nota de rodapé, os editores François Edwald e Alessandro Fontana parecem levantar uma preocupação semelhante à aqui exposta sobre a data do ensaio, diz: “Como o texto de Paul Veyne data de 1978, parece que Michel Foucault dá, aqui, prosseguimento ao diálogo com o autor de *Le Pain et le Cirque*, que homenageou no curso do ano anterior (...). Ver as observações de M. Foucault sobre esse mesmo tema na aula de 8 de fevereiro de 1978, p. 122. A crítica dos universais é reafirmada no verbete ‘Foucault’, publicado, sob o pseudônimo de Maurice Florence, no *Dictionnaire des philosophes* de Denis Huismans em 1984” (FOUCAULT, 2008c, p. 33). Além dessa nota dos editores, Foucault faz referências a Veyne no resumo publicado no anuário do curso quando questiona “o que se deve entender por ‘liberalismo’? Apoiei-me nas reflexões de Paul Veyne a propósito dos universais históricos e da **necessidade de testar um método nominalista em história**. E, retomando um certo número de opções de método já feitas, procurei analisar o ‘liberalismo’, não como uma teoria nem como uma ideologia, menos ainda, claro, como uma maneira de a ‘sociedade’ ‘se representar...’; **mas como uma prática, isto e, como uma ‘maneira de fazer’ orientada para objetivos** e regulando-se por uma reflexão contínua” (FOUCAULT, 2008c, p. 432 – negritos adicionados).

outro momento, ele considera a ajuda de Veyne quanto às pesquisas dos jogos entre verdadeiro e falso na história (FOUCAULT, 2012b, p. 196); e comentou também o fato que, nas relações entre saber e poder, o princípio de inteligibilidade seria encontrado nas análises das estratégias em lugar das análises sobre a ideologia, algo que poderia ser observado no texto de Veyne (2014) (FOUCAULT, 2012a, p. 327); por fim, se referiu ao “círculo” que gostaria “de percorrer” quanto à possibilidade de fazer a história da objetivação de elementos considerados como “dados objetivos” por alguns historiadores (pois se trata de um “problema de filosofia” sob o qual um historiador teria o “direito de permanecer indiferente”). Por isso, Foucault expõe que o faz por querer “balizar” os efeitos que tal questão produz nos saberes históricos. Nesse contexto, “Paul Veyne o viu bem: trata-se dos efeitos, sobre o saber histórico, de uma *crítica nominalista* que se formula, ela própria, através de uma análise histórica” (FOUCAULT, 2012a, p. 344 – itálicos do autor).

A partir dessas exposições pelas quais Veyne atribuiu a Foucault a condição de um revolucionário da história, é observada a relação profícua entre eles. Dito de outra forma, se Foucault revoluciona a história, Veyne é aquele quem teria observado e descrito a elaboração teórico metodológica foucaultiana, ou mesmo o modo de usar um certo aparato metodológico. Veyne mostra a Foucault algumas possibilidades de estudo que este pode acolher e experimentar. Observações que se situam entre uma reflexão da obra e uma utilização aprimorada das ferramentas que a reflexão permitiu.

1.4.A História, a obra e as suas influências

Cerca de uma década antes de desenvolver as análises sobre as funções que estão presentes na história, Foucault havia mencionado a existência daquelas funções, referindo-se à História como portadora de certos privilégios, uma vez que a História “existiu bem antes da constituição das ciências humanas” (FOUCAULT, 2007, p. 508). Seu estatuto diferenciado daqueles das ciências que foram objeto em *As Palavras e As Coisas* se evidenciava à medida que somente ao final daquele livro, isto é, em seu último capítulo, a História foi assunto da análise foucaultiana, mesmo que fosse “a primeira e como que a mãe de todas as ciências do homem, embora seja tão velha talvez quanto a memória humana” (FOUCAULT, 2007, p.

508). Por esses motivos, além de comentar que talvez a História não esteja na mesma condição que as outras ciências humanas, expõe que História talvez “não tenha lugar entre” elas. Assim, observa que ela possui uma relação “estranha, indelével e mais fundamental” do que uma “relação de vizinhança num espaço comum” (FOUCAULT, 2007, p. 508). Em outras palavras, para Foucault, a história possuiria uma posição privilegiada quanto a sua investigação,

porquê em nossa cultura, pelo menos há vários séculos, os discursos se encadeiam sob a forma de história: recebemos as coisas que foram ditas no passado como vindas de um passado no qual elas se sucederam, se opuseram, se influenciaram, se substituíram, se engendraram e foram acumuladas. As culturas “sem história” não são evidentemente aquelas nas quais não haveria acontecimento, evolução, nem revolução, mas nas quais os discursos não se acumularam sob a forma de história; eles se justapõem; eles se substituem; são esquecidos; transformam-se (FOUCAULT, 2008a, p. 75)⁵¹.

Especificamente quanto ao estatuto da História em *As Palavras e As Coisas*, Foucault (2008) é explícito em estabelecer os limites de tal privilégio. Que a História possa desempenhar o “papel de uma etnologia interna de nossa cultura e de nossa racionalidade” é algo que deve se diferenciar de uma ideia da História representando “o papel de uma filosofia das filosofias”, de “ser a linguagem das linguagens” como diz ter sido a pretensão de certo historicismo que quis conceber à História o atributo de ser “legislador e crítico da filosofia” (FOUCAULT, 2008a, p. 75-76). Isso leva à concepção referente à História que Foucault busca analisar e privilegia. Ela não possui a mesma dimensão que portou durante a Antiguidade, e que foi observada por ele no curso *Em Defesa da Sociedade*. A relação com a ideia em voga, como se fosse uma história coesa, com infinitas sucessões, somente encontra lugar enquanto possibilidade de análise daquele momento, algo que encontra uma oposição no momento de elaboração da análise. Que a recepção feita sobre a história seja essa é algo que diverge daquilo que pode ser recebido e que, de um modo diferente, foi considerado inicialmente por pequenos grupos de historiadores, intelectuais e filósofos do século XX. Isso será evidenciado nas pesquisas do autor após o

⁵¹ Trata-se aqui de fazer menção ao texto que pode auxiliar na problematização referente à História, “Sobre as Maneiras de se Escrever a História”, uma entrevista feita por R. Bellour para *Les Lettres Françaises*, nº 1.187 (Sur les façons d'écrire l'histoire), em junho de 1967. Neste texto são desenvolvidos alguns dos argumentos que já haviam sido apresentados no seminário de Raymond Aron, em março de 1967 (DEFERT, 2011, p. 24). Por uma questão de contextualização, Foucault terminou *A Arqueologia do Saber* em 25 de agosto do mesmo ano (DEFERT, 2011, p. 26).

lançamento de *A Arqueologia do Saber* (1969) e depois de alguns cursos ministrados e livros publicados na primeira metade da década de 1970. Esses escritos apresentam, além de descontinuidades, as “pequenas” histórias de pessoas que teriam pouca ou nenhuma participação em um projeto maior e “glorioso” da história: *A Sociedade Punitiva* (1972-73); *Eu, Pierre Rivière, que degolei minha mãe, minha irmã e meu irmão* (1973); *Os Anormais* (1974-75); *Vigiar e Punir* (1975); dentre outros.

Se se almeja ampliar a problemática estabelecida, isso significa compreender as questões a partir da seguinte forma: em certo aspecto tenta-se associar a ideia da história, de sua análise, de modo a atribuir à vida elementos que lhe sejam válidos. Nesse caso, avaliando aquelas vantagens e desvantagens do modo foram descritas por Nietzsche (2017). Num outro aspecto, a História, enquanto disciplina, passa por um processo de aprimoramento. Observa-se o que foi feito, como os discursos foram erigidos e se mantiveram. Nesse aspecto, poder-se-ia articular o desenvolvimento metodológico foucaultiano como portador daquela capacidade revolucionária para a História (VEYNE, 2014) e talvez, por isso, um tanto exposto às críticas de outros historiadores. Mas poderia haver ainda outra possibilidade que se articularia com as duas primeiras: considerar a vida para a história. Enquanto suposição, parece que isso está de certa forma imbricado nas exposições de Foucault (2010c), talvez através das funcionalidades que se desenvolvem no modo como a História passa a ser referida após a Alta Idade Média. Ainda que exista – e isso precisa ser indicado – uma distinção entre um sujeito empírico e os relatos de sua vida, mesmo que essas narrativas de vida não componham ou até mesmo não façam referência “verdadeira” à realidade de sua existência, com uma determinada noção de “vida” seria possível agir sobre a História. Faria parte de um círculo no qual vida e a História afetariam uma a outra. Ao aventar essa perspectiva, isso significaria pensar uma outra condição para a vida dos homens infames, por exemplo, vidas menores, seres que um dia não tiveram importância para a História. Apresentaria com o sentido de “vida” uma história que não era inserida dentro daquela História maior e nobre. Expostas uma e outra naquele círculo, mantendo contato uma e outra, dão origem a um aspecto político distinto daquele no qual a História (e suas funções) funcionava no ritual do poder soberano.

Assim, reconhece-se que em Foucault há uma ação de liberar a história de algumas “noções”, como aquelas que remetem à tradição, influência,

desenvolvimento, teleologia, mentalidade, enquanto “sínteses fabricadas”⁵² (FOUCAULT, 2008a, p. 88). Foucault retorna a isso no início da *A Arqueologia do Saber* ao comentar que, por certo tempo, os historiadores mantiveram suas atenções voltadas para os “longos períodos”, buscando a revelação nesses períodos de “equilíbrios estáveis e difíceis de serem rompidos” (FOUCAULT, 2010b, p. 3). Para realizar as análises que revelariam esses equilíbrios, os historiadores “criaram ou receberam: modelos de crescimento econômico, análise quantitativa dos fluxos de trocas, perfis dos desenvolvimentos e das regressões demográficas” (FOUCAULT, 2010b, p. 3), etc. É o deslocamento dessa atitude para com a História, o deslocamento para uma atitude que procura por outro objeto, as práticas, que o fariam “revolucionar a história”. Outra pontuação a qual deve receber atenção em Foucault é a de que há uma determinada configuração do saber que vai permitir “tratar a história atualmente como conjunto de enunciados efetivamente articulados, a língua como objeto de descrição e conjunto de relações conectadas ao discurso, e os enunciados que foram objeto da interpretação” (FOUCAULT, 2008a, p. 68).

Há nessa proposta de análise da história uma crítica imediata e um rompimento com a possibilidade de atribuição de valores em certos processos, nos quais a História seria utilizada para legitimar. Como exemplo, por certo tempo, a História desempenhou para a burguesia uma forma de justificar o seu *status quo*, como que evocando um “reinado” advindo desde tempos remotos. Com isso não seria possível conceber a ameaça de uma “nova revolução”, como no caso da Revolução Francesa, quando a burguesia assumiu um lugar de destaque na hegemonia política.

A burguesia simultaneamente justificava o seu direito de ocupar o poder e conjurava as ameaças de uma revolução em ascensão, e a história era certamente o que Michelet chamava de ‘ressureição do passado’. A história se atribuía a tarefa de tornar viva a totalidade do passado nacional. Essa vocação e esse papel da história devem ser agora revisados se quisermos separar a história do sistema ideológico em que ela nasceu e se desenvolveu. Ela deve ser preferencialmente compreendida como a análise das transformações das quais as sociedades são efetivamente capazes (FOUCAULT, 2008a, p. 286-287).

⁵² Citando o original em francês, Foucault diz que “Il faut abandonner ces synthèses toutes faites, ces groupements qu’on admet avant tout examen, ces liens dont la validité est admise d’entrée de jeu; chasser les formes et les forces obscures par lesquelles on a l’habitude de lier entre elles les pensées des hommes et leur discours; accepter de n’avoir affaire en première instance qu’à une population d’événements dispersés” (FOUCAULT, 2017a, p. 729). “Sobre a Arqueologia das Ciências. Resposta ao Círculo de Epistemologia”, *Sur l’archéologie des sciences. Réponse au Cercle d’épistémologie*, texto de 1968.

A crítica de Foucault inicia com sua consideração de que houve, por parte da História tradicional, a “memorização” dos monumentos do passado transformando-os em documentos para que pudessem fazer falar “estes rastros que, por si só, raramente são verbais, ou que dizem em silêncio coisa diversa do que dizem” (FOUCAULT, 2010c, p. 8). Algo diferente ocorre na atualidade, quando a história é compreendida como parte de um processo inverso, fazendo de documentos monumentos. Ainda sobre isso, “jogando um pouco com as palavras, que a história, em nossos dias, se volta para a arqueologia – para a descrição intrínseca do monumento” (FOUCAULT, 2010c, p. 8). Disso são apresentadas algumas consequências: (i) com o advento das rupturas, nas quais é buscado constituir as séries com elementos próprios, “onde” antes havia causalidade de vizinhança (FOUCAULT, 2010c, p. 8-9); (ii) pelo lugar que toma a noção de descontinuidade, antes apagada na atividade do historiador, agora elemento fundamental da análise da história (FOUCAULT, 2010c, p. 9-10); (iii) a perda de lugar da história global, também do abandono de suposições que estão próximas de uma rede de causalidades, do abandono de uma mesma forma de historicidade que poderia compreender estruturas econômicas entre outras, do abandono da história detentora de um princípio de coesão (FOUCAULT, 2010c, pp. 10-12); (iv) a inconsistência das metodologias ou sua incapacidade de fornecer os instrumentos necessários para a elaboração das análises da história (FOUCAULT, 2010c, p. 12-13).

Essas pontuações recebem a atenção do autor, então preocupado com as pesquisas nos arquivos. Soma-se a isso o fato de Foucault, após seus três primeiros livros lançados na década de 1960, *História da Loucura* (1961), *O Nascimento da Clínica* (1963) e *As Palavras e As Coisas* (1966), ser associado ao Estruturalismo⁵³. É preciso reconhecer em *Arqueologia do Saber* (1969)⁵⁴ um livro no qual se situam as oportunidades para que o autor exponha para seus leitores algumas

⁵³ A relação com o Estruturalismo é operada no desenvolvimento da obra de Foucault, e se tornará motivo de recusa após *As Palavras e As Coisas*. Então, pode-se afirmar que, salvo as escolhas que deram um “estatuto ambíguo” quanto a Nietzsche, sua arqueologia deve “mais a genealogia nietzschiana do que ao estruturalismo propriamente dito” (FOUCAULT, 2008a, p. 76).

⁵⁴ Ao introduzir *As Palavras e As Coisas*, Foucault expôs, em nota de rodapé, que os problemas que fossem suscitados por “tal ‘arqueologia’” (FOUCAULT, 2006, p. XIX) seriam “examinados” num próximo livro. “Este livro [*Arqueologia do Saber*] é crucial para compreender-se a relação de Foucault com o estruturalismo, uma relação que inclui temas comuns, bem como divergências de método e pressupostos filosóficos. O livro veio à luz entre as obras iniciais de Foucault (...) e suas obras mais tardias (...)” (WILLIAMS, 2013, p. 151).

considerações sobre o modo como ele observa e analisa a história. Portanto, esse é um livro que possui funcionalidades diferentes para ele e para seus leitores: para ele, pelo conteúdo que vai permitir refletir sobre sua atividade, da relação de aproximação e distanciamento que seu método tem para com o Estruturalismo, com o qual Foucault foi diversas vezes vinculado. Para seus leitores, que, por intermédio dele, podem observar a defesa foucaultiana da constituição de seu método. O delineamento de sua prática filosófica tem sua passagem pela questão introduzida nesse livro. Para Machado, “o que talvez pouca gente saiba é que esta denominação [arqueologia do saber] é um ponto de chegada, não um ponto de partida; é resultado de um processo, também histórico, em que, para se definir a arqueologia procurou sempre se situar com relação à epistemologia” (1981, p. 10) e que, “ao mesmo tempo que a história arqueológica se circunscreve a uma região lateral com relação às estudadas pelos epistemólogos, ela legitima sua viabilidade e assinala sua especificidade pela busca de uma profundidade capaz de dar conta desse tipo de conhecimento” (1981, p. 12).

A ideia de “chegada” que Machado atribuiu à arqueologia (para além do livro de 1969) advém da análise que ele elaborou sobre o percurso realizado em três dos livros de Foucault escritos na década de 1960, e de como se articula a arqueologia em cada um destes livros: na *História da Loucura*, no qual seria encontrada a arqueologia da percepção; em *O Nascimento da Clínica*, a arqueologia do olhar; e em *As Palavras e as Coisas*, a arqueologia do saber⁵⁵. Cabe ressaltar que sua circunscrição em uma região de proximidade com aquilo que estudam os epistemólogos deve ser analisado com atenção, pois é Foucault o responsável por atribuir aos historiadores das ciências uma relação direta com Kant e a *Aufklärung*, e, por sua vez, se colocar como parte daqueles que seriam influenciados por Alexandre Koyré (1892-1964), Jean Cavaillès (1903-1944), Gaston Bachelard (1884-1962) e Georges Canguilhem (1904-1995). De qualquer forma, destaca-se essa característica fundamental que Machado atribui à arqueologia que é a de sua multiplicidade de definições, também pela mobilidade de “uma pesquisa que, não aceitando se fixar em cânones rígidos, é sempre instruída pelos documentos pesquisados” (1981, p. 14). E como Machado (1981) dimensiona, esses

⁵⁵ É importante observar a definição da arqueologia fornecida por Foucault em entrevista concedida a J. Merquior e S. P. Rouanet, também da relação entre os livros e seus objetos: a arqueologia não seria nem método e nem teoria (FOUCAULT, 2011a, p. 192).

deslocamentos não atestam qualquer insuficiência da arqueologia, nem lhe atribuem falta de rigor, pois “assinalam uma provisoriidade assumida e refletida pela análise” (1981, p. 14).

Assim, são vislumbradas duas características que acompanham as análises foucaultianas e que podem ser também discutidas em relação a Veyne (2014, p. 281): um duplo cuidado de movimento, tanto sobre o caráter que indica a flexibilidade no método de análise quanto à atenção para que não se atribua objetos e os naturalize. Encontra-se aí a possibilidade de observar o “nominalismo” foucaultiano que Veyne indicou sem nomeá-lo no ensaio de 1978, que o fez o próprio Foucault e outros de comentadores⁵⁶. Para além disso, a diferenciação elaborada a partir da *A Arqueologia do Saber* entre o Estruturalismo e a arqueologia será relevante para as elaborações futuras realizadas pelo autor⁵⁷, mesmo que ainda sejam elaborações que vão ser recuperadas e passarão por mudanças ainda ao final da década de 1970 e início da década de 1980, entre as quais vai ocorrer a discussão sobre o lugar do sujeito em sua Filosofia.

⁵⁶ Machado menciona à “transformação que caracteriza como uma ‘decalagem realista’ da análise tal como era exercitada no ‘nominalismo clássico’” (1981, p. 109) para tratar da “mudança fundamental” entre a clínica e a medicina classificatória, problema que se encontra em o *Nascimento da Clínica*. É o próprio Foucault (2013b) quem discorre sobre o termo no que chamou de “nominalismo clínico”. Veyne, embora possua um subcapítulo no livro no qual se encontra seu ensaio “Foucault revoluciona a História”, não utilizou o termo quanto a Foucault naquele ensaio, embora aquele seja assim reconhecido por Veyne (FOUCAULT, 2012a, p. 344). Conforme já discutido, essa vinculação de Foucault ao nominalismo vai ocorrer com maior recorrência depois dos cursos de *Segurança, Território, População* (1978-79) e *Nascimento da Biopolítica* (1979-80) e de *A Vontade do Saber* (1976).

⁵⁷ A respeito disso, é devido observar a aceitação e o distanciamento que o autor possui do Estruturalismo. Entre as várias passagens em suas entrevistas e textos, podem ser encontradas em uma entrevista de 1967 e outra de 1969: “- O estruturalismo não nasceu recentemente. Ele está em questão desde o início do século. Contudo, só falamos dele atualmente. Para o grande público, você é o papa do ‘estruturalismo’. Por quê? – Talvez eu seja mais o coroinha do estruturalismo. Digamos que sacudi a sineta, os fiéis se ajoelharam, os incrédulos gritaram. Mas a missa tinha começado há muito tempo. O verdadeiro mistério não fui eu que o realizei. Como observador inocente com sua sobrepeliz branca, eis como vejo as coisas” (FOUCAULT, 2008a, p. 57). “- Você não aceita ser estruturalista, mesmo se, de acordo com a opinião comum, você seja incluído entre os estruturalistas. Mas seu método tem, com relação ao método estrutural, dois pontos comuns: a recusa do discurso antropológico e a ausência do sujeito falante. Na medida em que o que está em questão é o lugar e o estatuto do homem, ou seja, do sujeito, será que você não pendeu automaticamente para o lado do estruturalismo? – Penso que atualmente o estruturalismo se inscreve no interior de uma grande transformação do saber das ciências humanas, que essa transformação tem por ápice menos a análise das estruturas do que o questionamento do estatuto antropológico, do estatuto do sujeito, do privilégio do homem. E meu método se inscreve no quadro dessa transformação da mesma forma que o estruturalismo – ao lado dele, não nele” (FOUCAULT, 2008a, p. 152). Trata-se aí de observar que, assim como o estruturalismo, a Filosofia Foucaultiana parte de uma crítica às Filosofias do Sujeito que marcaram a primeira metade do séc. XX, em especial durante o período das Guerras (FOUCAULT, 2012b, p. 92).

Foucault confirmou ter cedido à “paixão”⁵⁸ própria do historiador, isso independentemente do fato de sua metodologia estar completa ou parcialmente desenvolvida. Também independia dos movimentos inferidos sobre sua multiplicidade de definições, mobilidade e deslocamentos, ou por ainda estar tentando definir seu objeto na busca das condições que vão permitir falar sobre ele e que seja analisado. Será, ele próprio, o responsável por justificar isso ao fazer as descrições provisórias do que será seu objeto, ou do que está como que segundo plano nos temas de suas pesquisas. Por exemplo, o objeto

não é a linguagem, mas o arquivo, ou seja, a existência acumulada dos discursos. A arqueologia, tal como eu a entendo, não é parente nem da geologia (como análises dos subsolos), nem da genealogia (como descrição dos começos e das sucessões); ela é a análise do discurso em sua modalidade de *arquivo* (FOUCAULT, 2008a, p. 72 – itálico do autor).

Essa consideração apresenta tanto a crítica aos métodos tradicionais da história como também, por consequência disso, uma ampliação das possibilidades do objeto que ocupará lugar na obra de Foucault quanto suas leituras da história⁵⁹. Observando as “pequenas histórias”, por exemplo, o caso de Pierre Rivière é apresentado por Foucault pelos desdobramentos, pelas possibilidades de pesquisa que casos como aquele poderiam motivar: como esse caso, pesquisas podem ser conduzidas a partir do momento em que os arquivos são abertos e recebem atenção. Pela diversidade, tais pesquisas mantêm afastados os “velhos métodos acadêmicos”; elas permitem “analisar a formação e o jogo de saber”; também de “decifrar as relações de poder, de dominação e de luta dentro dos quais os discursos se estabelecem e funcionam”; e “capitar aí o poder de **perturbação** próprio de um discurso como o caso de Rivière” (FOUCAULT, 2013a, p. 14 – negrito adicionado). Novamente, há a possibilidade de inversão (sem o anseio de excluir outras possibilidades) de considerar a troca entre vida e história, de relatos de vida que fazem parte de uma história “menor” possibilitando uma outra dimensão da história.

No contexto do século XX, as leituras realizadas sobre a História estão em processo de transformação devido aos métodos que são desenvolvidos. Foucault

⁵⁸ “-Você cede assim à paixão própria do historiador que quer responder ao rumor infinito dos arquivos. – Sim, pois meu objeto não é a linguagem, mas o arquivo...” (FOUCAULT, 2008a, p. 72 – itálicos do autor).

⁵⁹ “Os sucessivos deslocamentos da arqueologia não atestam portanto uma insuficiência, nem uma falta de rigor: assinalam uma provisoriabilidade assumida e refletida pela análise. Com Michel Foucault é própria ideia de um método histórico, sistemático, universalmente aplicável que é desprestigiada” (MACHADO, 1981, p. 14).

tem contato com essas mudanças e também terá seu lugar e importância para o desenrolar desse processo de transformação. Usando sua arqueologia para pensar a História, buscando analisar os arquivos, de indicar as pequenas histórias, as rupturas, etc., não vai considerar a memorização dos monumentos. De modo geral, oferece aos pesquisadores um conjunto antes relegado. É dessa forma que Foucault passa a dar atenção ao tema da História e o que motiva a escrever alguns textos que pontuam o lugar de atenção para ele, entre os quais “Retornar à História”, de 1972. Tendo como ponto de início as confusas discussões sobre as relações entre o Estruturalismo e a História, enumera razões para tais confusões: i – quanto a ninguém consegue concordar (*personne ne s'entend*) sobre o que, afinal, seria o Estruturalismo; ii – pelo fato de que a palavra História signifique, na França, “aquilo que falam os historiadores e o que eles fazem em sua prática”; e iii – o fato de temas e de preocupações políticas passarem por essa discussão sobre as relações entre História e Estruturalismo (FOUCAULT, 2008a, p. 282). Retornando ao contexto da citação anterior referente à burguesia, segundo Foucault, “a história teve por função, no interior da ideologia burguesa, mostrar como essas grandes unidades nacionais, das quais o capitalismo necessitava, vinha de longa data e tinham, através de diversas revoluções, afirmado e mantido sua unidade” (FOUCAULT, 2008a, p. 286). Então, “a história se atribuía a tarefa de tornar viva a totalidade do passado nacional” (FOUCAULT, 2008a, p. 286). Sob essa observação do papel atribuído à História, indica a necessidade de elaborar uma revisão “se quisermos separar a história do sistema ideológico em que ela nasceu e se desenvolveu” (FOUCAULT, 2008a, p. 287). Com outras indicações, advindas do Método Estruturalista e da Nova História, se poderia dar atenção às noções de mudança e de acontecimento⁶⁰.

É necessário lembrar a introdução escrita para *A Arqueologia do Saber*, a informação de que havia “dezenas de anos que a atenção dos historiadores se voltou, de preferência, para longos períodos” (FOUCAULT, 2010b, p. 3), e todas as revelações que se encontravam sob o domínio dos historiadores. Os equilíbrios estáveis, os processos irreversíveis, as regulações constantes, etc. “que o emaranhado das narrativas tradicionais recobria com toda uma densa camada de acontecimentos” (FOUCAULT, 2010b, p. 3). Posteriormente, Foucault parece alterar

⁶⁰ Observando a “análise estrutural” desenvolvida por Dumézil, Foucault afirma que ela pode ser articulada com “uma análise histórica” (FOUCAULT, 2008a, p. 290).

um pouco sua proposição, ou mesmo invertê-la, um possível efeito das pesquisas que se desenvolveram no momento de surgimento de sua arqueologia e do já conhecido Estruturalismo. A crítica, em sua introdução, destinava-se “às velhas questões de análise tradicional” que a arqueologia procurava superar. Contrariando a concepção de que a história contemporânea tem se voltado cada vez menos para os acontecimentos, Foucault se atenta para o que denomina “história serial”: que não tem por foco “objetos gerais e constituídos por antecipação, como o feudalismo ou o desenvolvimento industrial”; seu objeto não seria “dado por uma espécie de categorização prévia em períodos, épocas, nações, continentes, formas de cultura”; não teria “por função decifrar”; enfim, teria como objetivo estabelecer, a partir de documentos, “um certo número de relações” (FOUCAULT, 2008a, p. 290). Ainda que possa se servir dos cânones consagrados e dos livros científicos, que possa retomá-los principalmente para analisar e para determinar procedimentos e domínios, de indicar as marcas que sugerem as rupturas, as relações de poder que esses cânones e livros científicos permitiram à sociedade instituir, o historiador, da forma como compreendida por Foucault,

não interpreta mais o documento para apreender por trás dele uma espécie de realidade social ou espiritual que nele se esconderia; **seu trabalho consiste em manipular e tratar uma série de documentos homogêneos concernindo a um objeto particular e a uma época determinada**, e são as relações internas ou externas desse *corpus* de documentos que constituem o resultado do trabalho do historiador (FOUCAULT, 2008a, p. 291 – negrito adicionado).

É possível observar que, com o surgimento de uma história serial, que contrasta com a história tradicional⁶¹, também surgem “diferentes estratos de acontecimentos” (FOUCAULT, 2008a, p. 291). Do modo como é apresentada, a importância da publicação e das análises ali empreendidas tornam a remeter à centralidade e à importância da história para Foucault, além do que esse método da história se relaciona com suas pesquisas: o rompimento com os métodos e as avaliações da academia; lugares nos quais se constitui e há legitimação do saber; a possibilidade de decifrar as relações de poder e não apenas realizar sua descrição;

⁶¹ “Na história tradicional, considerava-se que os acontecimentos eram o que era conhecido, o que era visível, o que era identificável direta ou indiretamente, e o trabalho do historiador era buscar sua causa e seu sentido. A causa ou sentido estavam essencialmente escondidos. O próprio acontecimento era basicamente visível, mesmo se ocorria não se dispor de documentos para estabelecê-lo de uma forma inquestionável” (FOUCAULT, 2008a, p. 291).

além da importância estratégica que textos como o de *Pierre Rivière* possuem quanto ao seu poder de perturbação (FOUCAULT, 2013a). Nesse viés, em *Vigiar e Punir*, as primeiras linhas do primeiro capítulo são iniciadas com a apresentação de Robert-François Damians que, em 1757, foi condenado ao suplício em praça pública após ter sido acusado de tentativa de regicídio. Não muito diferente desses livros, o curso de 1974-1975, *Os Anormais*, é iniciado por Foucault com a leitura realizada por ele em aula de dois relatórios de exames psiquiátricos. Nesses, assim como em outros livros e textos, casos como o de Rivière e o de Damians recebem a atenção que não teriam quanto à constituição de uma disciplina histórica com métodos outros que não aqueles empregados por Foucault. As noções sobre as quais esse modelo de História se apoia não possuem os mesmos objetos, não possuem a mesma postura ante certos personagens e nem as mesmas funções.

Faz-se necessário ressaltar que, para esta Tese, não há a desfragmentação dos temas, isso é, não há a leitura de um Foucault pós-moderno, que divide suas obras e pesquisas por temas ínfimos, que não dialogam uns com os outros. Ao contrário disso, a observação dessa condição contribui para ter ciência de que sua obra dialoga e permite a observação de uma unidade que a perpassa. Tanto a caracterização do autor como um moderno (em oposição à certa concepção pós-moderna) quanto à caracterização da unidade de sua obra pode ser observadas no decorrer dessa pesquisa. Cabe, nessa etapa, fixar a noção de uma história possuidora de funções que a fazem diferir da condição que a burguesia procurava impor (nesse caso, uma história capaz de condicionar a unidade). Conforme já discutido, esses elementos se encontram na dimensão dada por Veyne da relação entre Foucault, a História e seus objetos.

Nesse contexto, um dos pontos que vinculam Foucault à História pode ser observado nas propostas consolidadas em seus livros, utilizando de metodologias diversas daquelas usuais para mostrar como certos objetos são constituídos. Estudar a prática do internamento não seria a mesma coisa que estudar a loucura ou os loucos, ainda que estes possam ser objetos que têm seus lugares alterados de acordo com a atenção atribuída a eles. Se há a procura de uma unidade na obra de Foucault, essa unidade não deve ser procurada na cronologia de suas obras, mas a partir de um diálogo pretendido entre seus livros e textos, visando tratar

dessas elaborações de objetos, em um movimento com sequências e retomadas. Assim, ao expressar sobre sua Arqueologia⁶², é possível compreender a relação de Foucault com os objetos: ele afirmou que arqueologia “não é nem uma teoria e nem uma metodologia” (FOUCAULT, 2011a, p. 192), mas que “ela é algo como uma designação de um objeto. É uma tentativa de identificar o nível no qual eu devia me situa a fim de fazer surgir esses objetos que eu manipulava durante muito tempo sem mesmo saber se existiam e, portanto, sem poder nomeá-los” (FOUCAULT, 2011a, p. 192-193), o que considera talvez uma falha de seu livro. Mesmo que não se constituísse uma ferramenta com a qual seriam feitas análises, o modo como busca designar os objetos, como faz visível algo visível e, ao mesmo tempo, não visto, já seria uma atividade relevante. Esse “lugar” no qual situa as coisas (nem uma coisa e nem outra, ou ambas) em partes pequenas. Mesmo sem que proceda com uma caracterização exata de sua arqueologia, o modo como se referiu a ela possibilita ter uma apreensão inicial do que é pretendido e de qual o resultado a ser esperado, quais as concepções e as relevâncias concedidas aos objetos e a postura que, depois, incidiria nas leituras sobre o autor e obra. Primeiro, como dito, arqueologia permite uma leitura diversa dos métodos da História. Ela permite ver surgir certos objetos, sujeitos, conceitos. Sobre isso, Foucault faz uma referência sobre as propostas de seus livros, diz

É no interior das práticas científicas que me situo para tentar descrever as regras de constituição dos objetos, de formação dos conceitos e das posições do sujeito. Por outro lado, a comparação feita por mim não leva a uma explicação. Mas nada disso me preocupa. Não escrevo um livro para ele ser o último. Escrevo para que outros livros sejam possíveis, não forçosamente escritos por mim (FOUCAULT, 2011a, p. 198).

Possivelmente, um exemplo para esse caso seja encontrado na Psiquiatria. Quando Foucault realizou seus estudos sobre constituição histórica da Psiquiatria, de como essa se consolidava como um saber-poder, tentou mostrar como ela se constitui em certa literatura, “tem sua genealogia histórica” (FOUCAULT, 2010a, p. 278), com ligação a tecnologia psiquiátrica, com certos procedimentos e noções.

⁶² Entrevista com Michel Foucault, “Entretien avec Michel Foucault”, 1971. “S. P. Rouanet: *De modo essencial, sua obra comporta dois momentos: um empírico-descritivo – Nascimento da clínica, História da loucura, As palavras e as coisas – e um momento de reflexão metodológica – A arqueologia do saber. Depois dos trabalhos de codificação e de sistematização de A arqueologia, você pretende retornar à descrição de zonas especializadas do saber?*” (FOUCAULT, 2011a, p. 192 – itálicos do autor).

Buscou estudar e visualizar as sucessões decorrentes do interior de certas práticas “científicas”, de como, a partir da cruzada “antimasturbação” se observou uma vasta “cruzada pela educação natural das crianças” (FOUCAULT, 2010a, p. 222). Segundo Foucault, essa educação “deve obedecer a certo esquema de radicalidade, deve obedecer a certo número de regras que, precisamente, devem garantir a sobrevivência das crianças, de um lado, e sua educação e desenvolvimento normalizado, do outro” (FOUCAULT, 2010a, p. 222), o que assegura a imbricação entre saber e poder. Sabe-se que, por essa relação entre o saber e o poder, não apenas o interior das ciências possui bases que podem ser utilizadas para descrever as regras de constituição de objetos, mas também no interior das penitenciárias, dos hospitais, leprosários, etc. haveria “objetos” aptos a serem analisados. Mas isso decorre da análise das práticas, não de um objeto naturalizado, como a loucura. Se há uma imbricação entre o poder e saber em uma ciência pela qual extrai seu saber, permitindo exercer certo poder, também o modo como essas ciências se desenvolveram possui percursos que podem ser errôneos ou parcialmente compreendidos. Esse seria o caso da descrição da passagem do suplício à prisão, ou da concretização de novos conceitos que terão como objetivo, se não punir, tornar dóceis os corpos. Reafirmando: trata-se de uma análise das práticas de punição, de internamento e que permitem a extração do saber, etc. De qualquer forma, Foucault põe em discussão certos conceitos como a alma ou humanismo⁶³, como a construção interna de objetos que serão expostos para que os estudos possam ser desenvolvidos, uma vez atingido um certo objetivo de armadilhar questões secundárias para as pesquisas. Assim,

Sobre essa realidade-referência, vários conceitos foram construídos e campos de análise foram demarcados: psique, subjetividade, personalidade, consciência, etc.; sobre ela técnicas e discursos científicos foram edificados; a partir dela, valorizaram-se as reivindicações morais do humanismo. Mas não devemos nos enganar: a alma, ilusão dos teólogos, não foi substituída por um homem real, objeto de saber, de reflexão filosófica ou de intervenção técnica. O homem de que nos falam e que nos convidam a liberar já é em si mesmo o efeito de uma sujeição bem mais profunda que ele. Uma “alma” o habita e o leva à existência, que é ela mesma uma peça no domínio exercido pelo poder sobre o corpo. A alma, efeito e instrumento de uma anatomia política; a alma, prisão do corpo (FOUCAULT, 2010h, p. 32).

⁶³ “Trata-se de um progresso humanitário, seguramente, mas é preciso compreender que, além disso, temos aí também algo diferente de uma melhora: é uma mudança completa” (VEYNE, 2011, p. 20).

Quando buscou na história uma leitura diversa daquelas existentes, Foucault tentou encontrar, por meio de métodos não tradicionais, leituras que estiveram “presentes” o tempo todo, mas que não foram consideradas. É preciso lembrar que, em suas entrevistas, as críticas que realiza a sua própria obra demonstram que ele está continuamente em um diálogo consigo, com seus escritos e com condições postas: os métodos, a Filosofia (enquanto algo que ele “não faz”), os desdobramentos, etc. Trata-se de observar que Foucault considera os referenciais dos críticos com quem dialoga, com o contexto de fala. Ser questionado sobre sua prática, suas “ferramentas” e coisas como essas podem tê-lo feito pensar que tais questionamentos partem de certa “noção” tradicional e buscam aquilo que estaria nas superfícies, sem encontrar a problematização que exigiria um outro “olhar” e capaz de constituir noções não tradicionais de fazer surgir o objeto. Esse outro “olhar” seria percebido em sua arqueologia. Disso resultaria a necessidade de formular novas “ferramentas” e de tentar se dissociar de certos conceitos. Portanto, faz sentido que ele tenha feito referências à arqueologia como algo que não seria nem metodologia e nem teoria: isto é, como sendo alguma coisa que não foi elaborada na tradição da história ou da vida acadêmica. E mesmo a arqueologia, como fez saber Machado (1981), possuía aquele percurso que a fazia distinta em cada um dos livros de Foucault: o olhar, a percepção e o saber.

A prática exercida por Foucault não pode ser analisada como se não fizesse parte do “jogo” ao qual ele fez referência. Em suma, aquele jogo tem ampliado seu escopo: é um jogo de linguagem, de sentido, com seus diálogos. Ele é jogado com aqueles com quem dialoga, com aqueles a quem critica, com aqueles que o criticam⁶⁴. Acima disso, é um jogo constante. Sua prática, que se torna conhecida um pouco a partir de cada um de seus movimentos (e que pode ser conhecida de melhor forma em determinado momento), se constitui nesse jogo, ela é uma prática por isso, por permitir ser compreendida como uma ação “sem” forma, ou como possuidora de uma forma não convencional, não institucionalizada.

Um exemplo disso é encontrado em sua crítica à Psiquiatria. Dessa crítica surgiu algo que ele associou e que denominou como antipsiquiatria: “sou um

⁶⁴ Sobre isso, observar as várias “respostas” que propôs dar aos seus críticos, de Sartre a Derrida. “Meu corpo, esse papel esse fogo” (Mon corps, ce papier, ce feu), (FOUCAULT, 2014c, pp. 87-112) é uma segunda versão do texto “Réponse à Derrida”; “Foucault responde a Sartre” (Foucault répond à Sartre), (FOUCAULT, 2011a, pp. 169-175).

historiador e desejaria, como historiador, tentar explicar-lhes como vejo a origem dessa antipsiquiatria” (FOUCAULT, 2014e, p. 65). Em sua observação, era possível pensar à Psiquiatria, criticá-la por meio das relações de poder e saber que emanavam daquela relação dos psiquiatras com o “objeto”. Trata-se de mais um dos movimentos feitos por Foucault. Ele considerou uma antipsiquiatria que, ao mesmo tempo, considerava não existir, embora existissem os antipsiquiatras. A atividade dos antipsiquiatras encontra-se no cerne do problema das relações de poder da Psiquiatria. Ou seja, a atividade de autores como Ronald Laing (1927-1989) e David Cooper (1931-1986) por um lado, de Franco Basaglia (1924-1980) e Félix Guattari (1930-1992) por outro, constitui-se como

um trabalho político, um trabalho de luta de ação política que tenta desatar todas as relações de poder que tramam, que tecem nossa existência: uma ruptura etnológica e combate político; é, sem dúvida, nessa alternativa atualmente que se encontram presas não somente as correntes de antipsiquiatria, mas todas as tentativas, quaisquer que sejam, que nós podemos empreender e que é preciso empreender para mudar as formas de nossa subjetividade, isto é, finalmente e em última instância, as condições de nossa existência atual⁶⁵ (FOUCAULT, 2014e, p. 72).

A antipsiquiatria deve ser o que surge da caracterização dos antipsiquiatras em suas atividades, quando tentam proceder com práticas que possam romper com certas formas de relações entre poder e saber. São práticas diferentes daquelas praticadas pelos psiquiatras em suas atividades. Ou seja, é a postura dos antipsiquiatras que atesta a antipsiquiatria. Procedendo com uma definição para a antipsiquiatria “que eu não digo que seja verdadeira nem restrita, mas, pelo menos, que ela é cômoda, eu chamo antipsiquiatria tudo o que recoloca em questão o papel de um psiquiatra encarregado outrora de produzir a verdade da doença no espaço hospitalar” (FOUCAULT, 2014e, p. 69). Correlações podem ser concebidas a partir disso: se por um lado Foucault é “um historiador”, o papel que cabe aos antipsiquiatras que, assim como Basaglia e Guattari buscaram romper com as relações de poder e saber que constituíam sujeitos e objetos, tem necessidade do aporte de uma base. Não será possível romper com o que não está claramente percebido. Tal base pode ser elaborada durante a luta política, mas também pode ser encontrada como no caso da obra foucaultiana. Como o autor fez referências a

⁶⁵ “História da loucura e antipsiquiatria” (FOUCAULT, 2014e, pp. 65-72), conferência pronunciada em Quebec, em maio de 1973, durante o Colóquio intitulado “É preciso internar os psiquiatras?”.

seus próprios livros, eles não foram escritos com o objetivo de ser uma afirmação última, mas uma passagem a ser realizada pelo próprio autor ou por quem compreendesse a existência dessa possibilidade de passagem: e dela seriam empreendidas as formas para mudar as possibilidades de “subjetividade”, as “condições” da “existência”. É desse modo que, na tentativa de compreender o percurso das pesquisas de Foucault, se consolidaram em seus livros, palestras ou cursos no *Collège de France*, a importância da História, um processo que ocorreu com os desenvolvimentos metodológicos do autor, a cada momento em se explicitavam as insuficiências de suas “ferramentas” de trabalho. Nesse processo, estavam demonstradas as insuficiências dos demais métodos, fossem eles tradicionais ou inovadores em suas relações com a História.

O questionamento da História apresentado por Foucault não se faz no exterior da relação na qual ele está inserido, o questionamento considera sua obra. Isso é, se alguns livros foram escritos “para que outros fossem possíveis”, há então uma relação entre eles. A metodologia neles aplicada remete à relação crítica com que entendia o momento no qual vivia e como esse momento se relacionava com a história (ou como era suposto ou desejado que o momento presente se relacionasse com parte da história, como desejou a burguesia antes e depois da Revolução de 1789: primeiramente a favor da revolução e, depois, desejando evitar uma nova). Assim, o autor se apresenta como um “não teórico”, mas um experimentador que procurou escrever e observar suas ideias mudarem, elaborando métodos de análises, alternando “livros que chamaria de exploração e livros de método” (FOUCAULT, 2010g, p. 290)⁶⁶.

1.5.A obra Foucaultiana em movimento

Faz-se necessária ampliar a classificação feita por Foucault sobre seus escritos, quanto a serem livros de exploração e ou livros de método. Um primeiro ponto consiste em considerar uma indagação: o que pode ser observado na relação escritor e leitor para a qual ele chama a atenção quando se propõe a “estudar” o

⁶⁶ Entre esse texto, “Conversa com Michel Foucault”, *Entretien avec Michel Foucault*, de 1980, e a entrevista de 1971, é observado certa suspensão que Foucault propõe aos seus livros quanto à imediaticidade deles.

texto de Kant (1985), “Resposta à pergunta: Que é ‘Esclarecimento’? (*‘Aufklärung’*)”⁶⁷?. Segundo Foucault, essa relação entre escritor e leitor “não passava tanto pela Universidade (...), não passava pelo livro tampouco, e sim muito mais por essas formas de expressão que eram ao mesmo tempo formas de comunidades intelectuais”, comunidades formadas por revistas e por sociedades ou academias que publicavam nessas revistas (FOUCAULT, 2010d, p. 9-10). Na segunda metade do séc. XX, tais comunidades, ou seus equivalentes, expandiam o alcance que tinham devido às mudanças das tecnologias e facilidades de edição que não existiam antes. Já em seu percurso intelectual, Foucault aproveita dessas expansões e comunidades na tentativa de constituir uma relação entre seus escritos e seus leitores (ou ouvintes). Quando questionado o motivo para essa relação, essa tentativa de expansão parece trazer consigo uma resposta para a própria atividade de Foucault, a não ser que se acredite que o tenha feito apenas por uma questão de autopromoção – o que não parece ser o caso. Assim, além da alternância entre os livros explorações e metodologias (FOUCAULT, 2010g, p. 290), haveria outros textos, tais como aqueles organizados pelas comunidades do século XVIII, que proporcionavam uma relação entre “a competência e a leitura na forma livre e a universal da circulação do discurso escrito” (FOUCAULT, 2010d, p. 9) e que interessavam a Foucault.

O “diálogo” evidenciado em sua obra incidiu, inicialmente, na divisão concebida por ele, mas essa divisão pode e deve ser ampliada⁶⁸. Então, a obra poderia ser compreendida por sua capacidade de permitir a Foucault o mal-estar salutar que o faz retomar alguns de seus escritos (fossem eles considerados exploração ou descrições de regras) ou responder aos leitores que os retomam⁶⁹.

⁶⁷ Texto de 15 de dezembro de 1783, “Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?”.

⁶⁸ Tanto a discussão sobre autor e leitor como também dessa divisão será retomada no decorrer da pesquisa. Nesse capítulo, a divisão inicial centrar-se-á em sua exposição sobre a alternância entre seus livros.

⁶⁹ Por exemplo, ao considerar sua pesquisa empreendida em *História da Loucura* (1961), diz: “uma coisa, primeiramente: você me pergunta bem generosamente se algo me incomoda. Com toda franqueza, uma coisa, uma só, é verdade. Entre a primeira edição de meu livro e minha resposta a Derrida, 10 anos se passaram. Nesse ínterim, minha perspectiva mudou muito. Em 1960, eu tinha tido o sentimento de que essa ‘exclusão’ da loucura se integrava mal à ordem das razões; eu via nisso, portanto, um gesto furtivo, violento, que irrompe num movimento contínuo. Eu tinha razão, acredito, em sentir que não se podia reduzi-lo à sistematicidade cartesiana, tal como ela é descrita habitualmente; mas o *status* que eu lhe dava não era sem dúvida o certo. Foi preciso que minha atenção fosse voltada para os ‘eventos discursivos’, as modalidades de inclusão do sujeito no discurso, para aprender a coerência de um movimento que é específico, mas que se ajusta a ordem

Ou seja, seus livros de exploração são também os livros que visam apresentar as descrições de regras de constituição dos objetos⁷⁰. Não se trata mais de uma divisão com uma eventual reflexão que funcionaria como parte da metodologia: inicialmente, são analisadas as rupturas na história, e isso constitui a base primordial da qual outros momentos serão possíveis. Se há certa caracterização daquilo que Foucault faz, ela somente pode ser compreendida pela base elaborada e analisada⁷¹.

As relações entre os livros apontam para um projeto maior⁷² presente na obra de Foucault, considerando não apenas seus livros, mas também as publicações com o conteúdo de seus cursos, artigos, textos jornalísticos, mesas redondas, etc. Esse conjunto apresenta uma leitura possível quanto à conjuntura do seu pensamento. Desse modo, é necessário mostrar nesse diálogo entre os livros o surgimento de uma postura, uma atitude, bem como de tentar demonstrar quais são as relações que possibilitam essa postura. Em um primeiro momento, seus livros apresentam a base sob a qual toda uma discussão poderá ser elaborada, a discussão secundária do autor. Por sua vez, poderá ser compreendida melhor sua atividade, que pode ser

das razões; os procedimentos que aí se desenvolvem, o jogo das qualificações não confunde a ordem das razões” (FOUCAULT, 2014e, p. 61-62).

⁷⁰ Situa-se aqui uma referência à entrevista concedida a Rouanet e Merquior, quando Foucault comenta sobre *As Palavras e As Coisas* ser “um livro suspenso (...). É no interior das práticas científicas que me situo para tentar descrever regras de constituição dos objetos, de formação dos conceitos e das posições de sujeito” (FOUCAULT, 2011a, p. 198).

⁷¹ A ser melhor detalhada, a postura de Foucault passou por leituras diversas. Rouanet (1987) demonstra sua avaliação no percurso de sua interpretação, em *As Razões do Iluminismo*. Ao adotar o critério cronológico da publicação de diferentes ensaios naquele livro, Rouanet (1987, p. 11) elaborou uma perspectiva na qual a leitura se sobrepõe em camadas, até chegar ao momento em que pode confirmar sua interpretação: “ninguém é mais iluminista que Foucault” (ROUANET, 1987, p. 11 - negrito adicionado). Nesse momento, ele pode discordar de seus pares quanto a Foucault ser anti-iluminista (Merquior). Ainda que haja uma interpretação divergente deste trabalho, Rouanet acredita que Foucault teria inventado “um segundo Kant” (pois analisa a Filosofia a partir de Kant como I – analítica da verdade e II – crítica do presente), ele afirma que, devido à divisão feita sobre Kant, “Foucault consegue fazer uma profissão de fé iluminista, sem ter de remanejar suas análises anteriores. Pois é disso que se trata agora. Até então, o Iluminismo de Foucault era subliminar, manifestando-se mais na tendência crítica que na filiação expressa” (ROUANET, 1987, p. 199). Na interpretação apresentada nesta tese sobre a obra de Foucault, em um primeiro momento cabe detalhar a filiação, e, além disso, mostrar que, para Foucault, o projeto crítico kantiano responde à *Aufklärung*. Por isso, não trataria de uma divisão de Kant, mas atestar as origens de possibilidades diversas no mesmo autor.

⁷² “Muitas vezes Foucault foi considerado, acima de tudo, como o pensador do internamento (o hospital geral da História da Loucura, a prisão de Vigiar e Punir); ora, ele não é nada disso, e esse contra-senso impede a compreensão de seu **projeto global**. (...) [esse mal-entendido, DIN] é muito mais grave quando autores menos dotados repetem uma crítica já pronta e censuram Foucault por ater-se ao internamento, ou mesmo o elogiam por ter analisado tão bem essa forma. Na verdade, o internamento para Foucault sempre foi um dado **secundário**, que derivava de uma função **primária**, bem diferente conforme o caso; e não é, absolutamente, da mesma forma que o hospital geral ou asilo internam os loucos, no século XVIII, e que a prisão interna os delinquentes nos séculos XVIII e XIX” (DELEUZE, 2013, p. 51 – negrito adicionado).

considerada sua prática quando considerada que ela é decorrente de sua vinculação à determinada filiação filosófica, disso resultando o desenvolvimento de uma prática filosófica própria.

Considera-se, a partir do exposto, uma leitura equivocada a que faz de Foucault um autor que se associa à pós-modernidade, que assenta suas pesquisas sob a égide das identidades múltiplas ou fragmentadas: interpretado dessa forma, o Foucault de *História da Loucura* (1961) nada teria com o Foucault de *Vigiar e Punir* (1975) ou com o Foucault de *A História da Sexualidade: A Vontade de Saber* (1976). Então, suas considerações sobre a loucura remeteriam ao “louco”, sua dimensão social e histórica, uma luta própria que não teria qualquer relação com a dimensão do “homossexual” ou do “criminoso”. Portanto, a noção de “prática” seria desconsiderada em sua obra, por exemplo. Nesse primeiro momento, o autor expõe as configurações que compõem cada parte das exclusões. As pesquisas realizadas nos livros e sobre os temas tratados pelo autor podem ampliar o escopo das análises sem remeter especificamente umas às outras. Podem tratar da sexualidade, da confissão que se faz quanto ao desejo sem tratar da clínica, dos loucos ou presos. Mas a referência a um projeto maior acerca da caracterização do autor não pode se limitar a questionar alguns aspectos e excluir outros, apagando a revisão de sua obra, presente em cada livro. Do contrário, seria difícil compreender a discussão feita em *A história da Sexualidade* (1976) não se relacionando com o biopoder, argumentos apresentados em alguns de seus cursos e, de certa forma, presentes em *Vigiar e Punir* (1975). Em suma, é preciso considerar os “objetos” (temáticas), mas compreender que eles não apresentam rupturas no autor e que, por vezes, podem ser encontrados em obras com as quais Foucault dialogou, como seria o caso de Althusser, Kant e Nietzsche⁷³.

⁷³ Seria interessante observar certas questões discutidas em *Genealogia da Moral* e elaborar alguns paralelos com Foucault. Um exemplo disso são as discussões da Segunda dissertação “‘Culpa’, ‘má consciência’ e coisas afins” e *Vigiar e Punir*: “O que em geral se consegue com o castigo, em homens e animais, é o acréscimo do medo, a intensificação, o controle dos desejos: assim o castigo doma o homem, mas não o torna ‘melhor’ – com maior razão se afirmaria o contrário. (‘O prejuízo torna prudente’, diz o povo: tornando prudente, torna também ruim. Mas felizmente torna muitas vezes tolo.)” (NIETZSCHE, 2009, p. 66). Em Foucault, lê-se: “o corpo está preso no interior dos poderes muito apertados, que lhe impõe limitações, proibições ou obrigações (...). Esses métodos que permitem o controle minucioso das operações do corpo, que realizam a sujeição constante de suas forças e lhes impõem uma relação de docilidade-utilidade, são o que podemos chamar de as ‘disciplinas’ (...). Uma disciplina fabrica assim corpos submissos e exercitados, corpos ‘dóceis’” (FOUCAULT, p. 2010h, p. 132-133).

Como um auxílio para compreender o “pensamento” do autor, é preciso observar os vários momentos de sua produção intelectual, buscar pelas mudanças e motivações entre uma coisa e outra, o que reforça a percepção para seus escritos como um todo. Suas primeiras publicações datam de 1954⁷⁴. Em abril daquele ano foi publicado *Doença Mental e Psicologia* (1954), um “pequeno livro encomendado por Althusser para uma coleção destinada aos estudantes” (DEFFERT, 2011, p. 9). Entre 1954 e 1961, Foucault publicou alguns artigos. Somente em 1961 voltou a publicar um livro, sua tese de doutorado que havia sido defendida naquele mesmo ano, *História da Loucura*. Sua tese complementar, *Gênese e Estrutura da Antropologia de Kant*, “desenvolvida entre 1959 e 1960” (DEFFERT; EWALD; GROS *Apud* FOUCAULT, 2011c, p. 7) e apresentada junto à tese principal⁷⁵ foi publicada apenas em 2008.

Em 1969, “por ocasião de sua candidatura ao *Collège de France*”, Foucault fez uma curta apresentação⁷⁶ de seus trabalhos. Ainda que não seja a primeira ou a única vez que o tenha feito (especialmente se consideradas algumas de suas entrevistas), Foucault o faz de forma “oficial”, intencionando a cátedra⁷⁷ que ocupará após aprovado na seleção. O “espaço de fala” no *Collège de France*, ainda que seja

⁷⁴ Foucault ensinou em Lille, França, entre 1952-1957. Alguns dos cursos ainda podem ser publicados, o que remeteria a publicações anteriores a 1954, ano em que lecionou “‘Conhecimento do homem e reflexão transcendental’, um curso ministrado na Universidade de Lille em 1952-1953 – 97 folhas manuscritas, o mais antigo texto filosófico conservado de Michel Foucault” (DEFFERT; EWALD; GROS *Apud* FOUCAULT, 2011b, p. 8-9).

⁷⁵ Ambas as teses foram entregues na Sorbonne em 20 de maio de 1961 (DEFFERT, 2011, p. 15). O livro *História da Loucura* inicialmente teria uma continuação, que foi abandonada em 1963, quando Foucault começou a escrever “um livro sobre signos” (DEFFERT, 2011, p. 18), depois publicado como *As Palavras e As Coisas*, em 1966. Somente em 1974, quando lecionou no *Collège de France* o curso *O Poder Psiquiátrico*, vai afirmar que aquele curso seria um “segundo volume” (FOUCAULT, 2006, p. 17) de *História da Loucura*. Este último vai ser editado várias vezes, algumas das edições em formato de bolso e com cortes. A versão definitiva ocorre em 1972, com a publicação do texto completo, além da substituição de seu antigo prefácio. No Brasil, sua primeira edição ocorreu em 1978. A tese complementar, *Gênese e Estrutura da Antropologia de Kant*, foi publicada na França em 2008 e no Brasil em 2011.

⁷⁶ “Títulos e Trabalhos”, *Titres et travaux*, (Foucault, 2011a, pp. 299-304).

⁷⁷ “O título de sua cátedra era: *História dos sistemas de pensamento*. Ela foi criada em 30 de novembro de 1960, proposta por Jules Vuilemin, pela assembleia geral dos professores do *Collège de France*, em substituição à cátedra de História do pensamento filosófico, ocupada por Jean Hippolyte (sic) até sua morte. A mesma assembleia elegeu Michel Foucault, em 12 de abril de 1970, titular da nova cátedra” (EWALD; FONTANA, 2010, p. IX). Também sobre sua candidatura e aceitação para o *Collège de France*, é possível observar na biografia escrita por Eribon o detalhamento do ritual, as resistências a seu nome e, também, aceitação (ERIBON, 1990, pp. 197-207). Seu projeto de ensino é então apresentado sob dois “imperativos” que dão a dimensão de seus livros e cursos: i – não “perder de vista a referência de um exemplo concreto que possa servir de terreno de experiência para uma análise”; e ii – “elaborar os problemas teóricos com os quais aconteceu de (...) esbarrar ou que teria a ocasião de encontrar” (FOUCAULT, 2011a, p. 301).

diferente da forma como é em outras instituições de ensino, é possuidor de formalidade. É nesse espaço que seu texto de candidatura deve ser observado: em sua relação com outros textos e entrevistas do autor sobre seus escritos, marcando aproximações e distanciamentos para com o “jogo foucaultiano”. Esse texto apresenta algumas avaliações sobre as pesquisas realizadas, assim como um curto “projeto de ensino”. Em *História da Loucura* (1961), procurando discutir as questões que se colocavam desde o pré-discursivo, passando pelas pretensões do “conhecimento” que poderia ser retido sobre a doença mental, atentando-se às teorias médicas, saberes e medos suscitados, Foucault delineou seu objeto:

O saber investido nos sistemas complexos das instituições. Um método, então, se impôs: em vez de percorrer, como de bom grado se fazia, uma só biblioteca de livros científicos, era necessário visitar conjunto de arquivos incluindo decretos, regulamentos, registros de hospitais ou de prisões, atos de jurisprudência. Foi no Arsenal ou nos Arquivos Nacionais que iniciei a análise de um saber cujo corpo visível não é o discurso teórico ou científico, nem tampouco a literatura, mas uma prática cotidiana e regulada (FOUCAULT, 2011a, p. 299- 300).

Quanto à *História da Loucura*, Foucault passa a considerar um “insuficiente tópico” o exemplo ali presente, pois a psicopatologia, nos séculos XVII e XVIII, “era demasiadamente rudimentar para que se pudesse distingui-la de um simples jogo de opções tradicionais” (FOUCAULT, 2011a, p. 300). *O Nascimento da Clínica* (1963) representa uma tentativa de ampliar sua pesquisa, desta vez considerando as ligações entre os saberes que vão permitir a constituição de novos campos e problemas, desenvolvimentos, normas, etc. De modo distinto da rudimentariedade da psicopatologia para a *História da Loucura*, *O Nascimento da Clínica* pôde realizar algumas conexões com “ciências” já constituídas. Tratava-se de um saber que se desenvolvia entre duas referências (FOUCAULT, 2011a). Foucault observava então que o exercício da medicina “não se limita a compor, em uma mistura instável, uma ciência rigorosa e uma tradição incerta. Ela é aparelhada como um sistema de saber com equilíbrio e coerência próprios” (FOUCAULT, 2011a, p. 300). Quanto *As Palavras e As Coisas* (1966), afirmou ter tentado realizar uma experiência inversa,

Neutralizar, mas sem abandonar o projeto de um dia a ele retornar, todo um lado prático e institucional; considerar, em uma dada época, muitos domínios de saber (as classificações naturais, a gramática geral, a análise das riquezas, nos séculos XVII e XVIII) e examiná-los um por um, como também se percebiam, de um a outro, identidades, analogias, conjunto de diferenças que se precisava descrever. Uma configuração global aparecia: ela estava longe, é claro, de caracterizar o espírito clássico em geral, mas

organizava de modo coerente toda uma região do conhecimento empírico (FOUCAULT, 2011a, p. 300-301).

Já em *A Arqueologia do Saber* (1969), havia um esboço sobre o nível situado entre a opinião e o conhecimento científico, o saber que “não toma corpo apenas nos textos teóricos ou instrumentos de experiência, mas em todo um conjunto de práticas e instituições” (FOUCAULT, 2011a, p. 301). Chamam a atenção algumas referências que corroboram com a prática que Foucault enquanto “experimentador”⁷⁸, que averigua as lacunas e os limites de seus livros. Isso remete a uma ação que vai se desenvolvendo com o passar dos livros e pesquisas. Pode-se observar em outras apresentações e comentários sobre essas e outras obras, observar os movimentos do jogo foucaultiano. Talvez este seja um dos motivos que possibilitou seus críticos elaborarem alguns juízos depreciativos contra o autor e a obra⁷⁹. Nesse sentido, há uma complexa relação entre os livros, não é tarefa simplificada indicar um de seus livros com o grau de singularidade e importância que se sobreporia aos demais: como se um deles pudesse ser retirado ou posto em uma pilha de livros como sendo a pedra angular na qual outras pedras irão se encaixar e formar a catedral na qual sua Filosofia poderia ser admirada, longe de qualquer pretensão de uma prática efetiva (que visaria uma ação). Suas singularidades podem indicar a importância em um determinado aspecto ou para um determinado momento. Contudo, na relação entre eles a concepção contemplativa (sem a condição crítica) seria inexata.

A exemplo disso, *A Arqueologia do Saber* (1969) terá uma importância para Foucault quanto a seu próprio pensamento, por centralizar seu pensamento sobre ele mesmo, colocá-lo em um processo de autocrítica, essa reflexão, só ocorreu por haver algo que “pede” para que isso seja feito. Se a temática de *As Palavras e As Coisas*, como se refere em sua introdução, trata da história das condições de possibilidade do conhecimento em lugar de realizar a história de sua perfeição ou da descrição do progresso do conhecimento, *A Arqueologia do Saber* é elaborada como consideração aos “problemas de método suscitados” (FOUCAULT, 2007, p. XIX).

⁷⁸ “Cada livro transforma o que eu pensava quando terminava o livro precedente. Sou um experimentador, e não um teórico” (FOUCAULT, 2010g, p. 290).

⁷⁹ “Depois da publicação de PC [As Palavras e as Coisas], um psicanalista realizou uma longa análise aproximando esse livro de *Mein Kampf*. Em tempos mais recentes, esse papel passou a ser assumido por aqueles que opõem Foucault aos direitos do homem” (DELEUZE, 2013, p. 13).

Também em 1969, mesmo ano em que escreve a apresentação para a cátedra do *Collège de France*, ele afirmou ter escrito a *História da Loucura, O Nascimento da Clínica e As Palavras e As Coisas* sob uma “semiconsciência feliz, com muita ingenuidade e um pouco de inocência” (FOUCAULT, 2014c, p. 51)⁸⁰. Acrescentou a isso por notar que “essas três séries de estudos não deixavam de ter relação e que, por outro lado, levantavam uma quantidade de problemas e de dificuldades” (FOUCAULT, 2014c, p. 51). Supõe-se que ao conjunto dessas dificuldades responde *A Arqueologia do Saber*, o qual também responde à decepção de quem “sonhava” ter escrito um “livro pela última” vez, o que não seria possível devido às relações que os livros possuíam. Duas pontuações podem decorrer disso: I – Foucault altera sua perspectiva quanto à escrita. Se realmente pretendeu algo assim, se realmente houve ingenuidade e inocência em pesquisar e escrever um livro que pudesse ser o último, isso não mais ocorrerá⁸¹; II – sua atitude de autocrítica remete às mudanças, complementos: essa poderá ser a primeira vez que o Foucault publica um livro ou texto explicitando uma mudança ou um complemento de perspectiva, mas não será a última, e isso tem importância no exercício e revisão do pensamento no autor. Dreyfus e Rabinow argumentam sobre a relação entre arqueologia, estruturalismo, fenomenologia e hermenêutica, que Foucault nunca foi estruturalista ou pós-estruturalista. Eles também não se abstiveram de expor as razões para o “fracasso” da arqueologia: devido ao “poder causal” atribuído ao discurso, que era insuficiente para tratar das instituições sociais; depois, à medida que a arqueologia é considerada “como um fim em si mesmo”, excluindo as possibilidades de apresentar análises críticas sobre as instituições sociais (DREYFUS; RABINOW, 2013, p. XXV).

Ou seja, *A Arqueologia do Saber* marca essa primeira mudança (ou a possui de forma melhor expressada), pois ela, enquanto resultado do processo reflexivo, está no limiar entre o que vai pôr fim à consciência feliz, ingenuidade ou inocência, além de também demarcar a insuficiência para avançar ao momento seguinte, possibilitando um paralelo entre a ação e o postulado crítico a ser desenvolvido. É também o texto no qual o autor detalha sua reflexão metodológica, permitindo se distanciar de algumas leituras e classificações que fizeram sobre sua atividade. O

⁸⁰ “O Nascimento de Um Mundo”, *La naissance d'un monde* (FOUCAULT, 2014b, pp. 51-54).

⁸¹ Por isso, retoma-se o trecho da entrevista citada anteriormente (FOUCAULT, 2011a, p. 198).

livro *A Arqueologia do Saber* é apresentado como sendo um limiar, por isso Foucault se refere a ele como não sendo nem um livro de teoria e sequer de método, não será nem motivo e nem resultado, mas (e por isso) poderá ser lido nesse entre-lugar: “é um livro que, embora não se proponha a construir, em sentido rigoroso, uma teoria ou uma metodologia da história arqueológica, tem como objetivo principal refletir sobre a *démarche* contida, e por vezes, pensada no trabalho de pesquisa dos livros anteriores” (MACHADO, 1981, p. 159). Por isso, reafirma-se o comentário de Machado (1981) sobre esse livro ser um ponto de chegada, não de partida. Quanto ao livro tratar ou não de uma metodologia, essa condição pode ser problematizada a partir do próprio Foucault. Quando prefaciou *As Palavras e As Coisas* (1966), ele comentou que, naquele livro, tratava-se mais de encontrar uma “arqueologia” do que “uma história no sentido tradicional da palavra”. Tão logo feita menção à “arqueologia”, indicou em nota de rodapé que “os problemas de método suscitados por tal arqueologia” seriam “examinados em uma próxima obra” (FOUCAULT, 2007, p. XIX).

Durante o percurso⁸² de desenvolvimento das pesquisas e das publicações dos livros, há a preparação para uma mudança “anunciada” e que ocorrerá em sua pesquisa em meados da década de 1970, modificando o modo como sua obra poderá ser lida. Essa mudança, contudo, não está no nível de um rompimento com o que havia escrito até então. Não apenas Foucault terá uma mudança, a forma como é lido também passou por revisões. Uma indicação sobre esse período que compreende cerca de duas décadas, entre a tese de Foucault e os últimos cursos ministrados no *Collège de France* na década de 1970, é que se mantém algo da arqueologia sobre a positividade de sua indefinição. Isso é, o fato de o livro ser indicado como um propósito adverso, de não ser teoria ou metodologia e de ser demarcado por sua capacidade de designar objetos, por exemplo, corrobora com as análises das instituições e objetos elencados por Foucault para a centralidade de seus estudos: seria possível ele realizar seus estudos sobre a prisão, sobre a

⁸² Uma curiosidade, especialmente quanto às análises feitas sobre Foucault por autores diferentes. Enquanto Deleuze fez referência ao “projeto global” que não se prendida ao “internamento” em Foucault, o livro *Michel Foucault Beyond Structuralism and Hermeneutics* (1983), de Rabinow e Dreyfus, é traduzido para o português como “Michel Foucault: uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica”. Dessa forma, o efeito de sentido do título é que a filosofia de Foucault se desenvolve dessa trajetória, percurso, o que pode ter um sentido diferente de “projeto”. Pelo menos nesse momento, de sua candidatura para a cátedra do *Collège de France*, parece haver primazia do Foucault que constrói sua trajetória ao se nortear por um projeto.

sexualidade ou governamentalidade se não tivesse revolucionado a História? Mais especificamente, seria possível a aproximação com a *Aufklärung*, tal como conceituada por Kant desde as primeiras linhas de seu texto “jornalístico”, pensando a posição de um “nós” na história, não fossem essas pesquisas que perpassam as primeiras publicações foucaultianas? Cabe a problematização e a tentativa de respondê-la.

2. A AUFKLÄRUNG KANTIANA E FOUCAULT

*Dimidium facti, qui coepit, habet; sapere aude, incipe. Viuendi qui recte prorogat horam, rusticus expectat dum defluat amnis; at ille labitur et labetur in omne uolubilis aeuum.*⁸³

(Horácio)

2.1. O ano após o ano sabático

Uma importante mudança ocorrida nas reflexões de Foucault, como aquela nas publicações de *As Palavras e As Coisas* e *A Arqueologia do Saber* (isto é, entre os anos de 1966 e 1969), acontece em meados da década de 1970. Em seu curso no *Collège de France* do ano de 1976, *Em Defesa da Sociedade* (na primeira aula, em 7 de janeiro), expôs seu cansaço com a “série de pesquisas (...) muito próximas umas das outras”⁸⁴ e explicitou o desejo “de tentar encerrar, de pôr, até certo ponto, fim a” essa série de pesquisas (FOUCAULT, 2010c, p. 5). Caberia a seus leitores “continuá-las ou mudar a direção delas”. A ele caberia, “eventualmente, prossegui-las ou dar-lhes uma outra configuração” (FOUCAULT, 2010c, p. 5). Aparentemente,

⁸³ Reiterando, Kant menciona “*Sapere aude!*” (KANT, 1985, p. 100) como lema da *Aufklärung*. Na tradução desse texto, L. P. Rouanet (KANT, 2008) insere uma nota na qual indica que a expressão pode ser encontrada em uma carta de Horácio a Lólio (*Epistulae*, livro I, carta 2). Nos versos 32-45, Horácio afirma: “Para que degolem um homem, ladrões surgem à noite; para que **cuides de ti mesmo**, não acordarás? (...) Se algo te fere o olho, apressas-te em remover; então, por que, se algo devora-te o ânimo, postergar de ano em ano a hora de curar-te? Metade do feito tem quem começou; **ousa ser sábio**, começa. Quem proroga a hora de viver corretamente, espera, como um campônio, que o regato seque; mas ele corre e correrá fluindo por toda a eternidade” (HORÁCIO *Apud* PICOLLO, 2009, p. 33-35 – negritos adicionados). Em “Was ist Aufklärung”, para Kant, quem ordena é a razão.

⁸⁴ É preciso considerar a importância dessa aula pelas rupturas que nela são anunciadas. Iniciando o curso, Foucault afirma: “Então, que é que eu queria lhes dizer este ano? É que eu estou um pouco cheio; quer dizer, eu gostaria de tentar encerrar, de pôr, até certo ponto, fim a uma série de pesquisas – enfim, pesquisa é uma palavra que se emprega de qualquer jeito, o que é que ela quer dizer, ao certo? – que vimos fazendo há quatro ou cinco anos, praticamente desde que estou aqui, e que me dou conta que acumularam inconvenientes, tanto para vocês como para mim. Eram pesquisas muito próximas umas das outras, sem chegar a formar um conjunto coerente nem uma continuidade; eram pesquisas fragmentárias, nenhuma das quais chegou finalmente a seu termo, e que nem sequer tinham sequência; pesquisas dispersas e, ao mesmo tempo, muito repetitivas, que caíam no mesmo ramerrão, nos mesmos temas, nos mesmos conceitos. Eram pequenas conversas sobre a história do processo penal; alguns capítulos referentes à evolução, à institucionalização da psiquiatria no século XIX; considerações sobre a sofisticada ou sobre a moeda grega, ou sobre a Inquisição na Idade Média; esboço de uma história da sexualidade ou, em todo caso, de uma história do saber da sexualidade através das práticas de confissão do século XVII ou dos controles da sexualidade infantil nos séculos XVIII-XIX” (FOUCAULT, 2010c, p. 5).

mesmo a proximidade temática entre essas pesquisas não as fizeram deixar de ser fragmentárias, segundo ele, por culpa de uma “preguiça febril”⁸⁵.

O texto do curso *Em Defesa da Sociedade* possui, em seu início, alguns indícios do desagrado de Foucault com o que estava sendo feito e, também, sobre as configurações de suas pesquisas. Além disso, trata-se de um curso significativo: depois de ministrá-lo, Foucault solicitou ao *Collège de France* um ano sabático, que lhe concedido em 1977. Algo de suas pesquisas, um certo problema, parece ser colocado para si, também para seus interlocutores: pensar a fragmentação e os modos de rompê-la. Esse período do ano sabático poderá ser o tempo necessário para que ele repense a própria relação com os estudos, com os métodos empregados e/ou com a “postura” que faz com que se ocupe de certos objetos e problematizações. Suas pesquisas mostravam importância à medida que o permitiam elaborar uma prática filosófica que se diferenciava do que estava sendo desenvolvido por outros filósofos e correntes filosóficas. Mas isso poderia ser insuficiente e levar a um esgotamento, tal como havia indicado (FOUCAULT, 2010c). No curso *Em Defesa da Sociedade* é possível perceber um certo mal-estar próximo daquele que o teria levado a escrever *A Arqueologia do Saber*⁸⁶, com alguma

⁸⁵ Nos termos de Foucault: “o fato de que o trabalho que lhes apresentei tenha tido esse andamento fragmentário, repetitivo e descontínuo corresponderia bem a algo que se poderia chamar de ‘preguiça febril’, a que afeta o caráter dos que adoram as bibliotecas, os documentos, as referências, as escrituras empoeiradas, os textos que jamais são lidos, os livros que, mal são impressos, são fechados de novo e dormem depois em prateleiras das quais só são tirados alguns séculos mais tarde” (FOUCAULT, 2010c, p. 6).

⁸⁶ É possível notar que Foucault passa a considerar isso em um segundo momento em suas pesquisas, também por meio da leitura que dele fizeram. Repete-se, então, certo mal-estar, sendo possível fazer essa retomada a partir de uma revisão da Arqueologia: “há alguns anos desenvolveu-se na Itália, em tomo de Basaglia, e na Inglaterra um movimento que chamamos a antipsiquiatria. Essas pessoas, certamente, desenvolveram seu movimento a partir de suas próprias ideias e de suas próprias experiências como psiquiatras, mas viram no livro que eu escrevera [*A História da Loucura*] uma espécie de justificativa histórica e, de algum modo, elas o reassumiram, reconsideraram e, até certo ponto, se encontraram, e eis que esse livro histórico está em via de ter uma espécie de resultado prático. Digamos então que estou um pouco ciumento, e que agora eu gostaria muito de fazer as coisas eu mesmo. Em vez de escrever um livro sobre a história da justiça que seria, em seguida, tomado por pessoas que poriam praticamente em questão a justiça, eu gostaria de começar por recolocar em questão a prática da justiça, depois, palavra de honra!, se eu ainda estiver vivo, e se não tiver sido posto na prisão, pois bem, escreverei o livro...” (FOUCAULT, 2012a, p. 34-35). No caso, essa postura se intensifica na década de 1970, podendo ser observada no prefácio elaborado, em 1972, para a reedição de *História da Loucura* (FOUCAULT, 2010f, pp. VII-VIII) e, também, no “segundo volume” deste livro, o curso *O Poder Psiquiátrico*, ministrado no *Collège de France* em 1973-74. No curso, não estaria mais a análise como aquela empreendida no livro de 1961, mas a tentativa de uma “análise radicalmente diferente”, não “mais essa espécie de núcleo representativo que remete necessariamente a uma história das mentalidades, do pensamento, mas um dispositivo de poder. (...) o dispositivo de poder como instância produtora da prática discursiva” (FOUCAULT, 2006, p. 17).

diferença: Em *A Arqueologia do Saber* há uma reflexão sobre a prática conhecida, contudo sem ser delimitada. Assim, haveria um autor “preocupado” com o modo como aborda seus objetos, o método utilizado. O que está presente, mas não todo desenvolvido nessas indicações do curso *Em Defesa da Sociedade*, é a possibilidade de uma continuidade após a elaboração de suas considerações sobre suas pesquisas, também sobre as possibilidades da arqueologia e a genealogia. É uma descrição também do que foi sua atividade. Segundo Foucault,

a arqueologia seria o método próprio da análise das discursividades locais, e a genealogia, a tática que faz intervir, a partir dessas discursividades locais assim descritas, os saberes dessujeitados que daí se desprendem. Isso para reconstruir o projeto de conjunto. Vocês estão vendo que todos os fragmentos de pesquisa, todas essas considerações a um só tempo entrecruzadas e pendentes que repeti com obstinação nos últimos quatro ou cinco anos, poderiam ser consideradas elementos dessas genealogias, que eu não fui, longe disso, o único a fazer ao longo destes últimos quinze anos (FOUCAULT, 2010c, p. 11).

No procedimento adotado para as aulas no *Collège de France*, Foucault permanece, durante certo período do ano, elaborando as pesquisas que serão ministradas no curso seguinte, em forma de aula. Então, é possível que as pesquisas do curso *Em Defesa da Sociedade* tenham sido iniciadas no começo ou meados de 1975. Também é possível que, durante esse período de 1977, ele tenha retomado algumas leituras e, com isso, se reaproximado de Kant, autor sobre o qual já havia ministrado cursos em Lille, durante a década de 1950. Foucault também havia escrito a introdução, a tradução e as notas do texto de Kant, *Antropologia de um ponto de vista Pragmático*, que foram apresentadas como sua Tese Complementar em 1961, publicada na França em 2008⁸⁷.

⁸⁷ Sobre a Tese Complementar de Foucault, há questões conflitantes segundo pode ser lido em Eribon: primeiramente, em 1951, Foucault “havia procurado Henri Gouhier para lhe pedir que o orientasse em sua tese complementar sobre Malebranche” (ERIBON, 1990, p. 54). Entretanto, essa Tese Complementar não foi elaborada. Em um segundo momento, em seu relatório de pesquisa dos anos de 1952-1953, Foucault redigiu uma lista com alguns títulos. Entre eles se encontra “3) *Psychiatrie et analyse existentielle* (Psiquiatria e análise existencial) (tese complementar). Obra concluída (no prelo. Desclée)”. Sobre esse trabalho, “nunca será publicado e ninguém jamais ouvirá falar dessa ‘tese complementar’” (ERIBON, 1990, p. 76). Além disso, talvez possa ser feita uma conjectura de seu título quanto à influência de Jean Hyppolite, cuja tese, defendida em 1947, foi intitulada “Gênese e Estrutura da ‘Fenomenologia do Espírito’” (ERIBON, 1990, p. 34). Hyppolite, que havia traduzido a *Fenomenologia do Espírito* de Hegel (em dois volumes, 1939 e 1941), é “uma das figuras de proa” do “triunfo do hegelianismo na França” (ERIBON, 1990, p. 35). Ele havia sido professor de Foucault no colégio Henri-IV e participou da banca na qual Foucault defendeu sua Tese Complementar. Naquele momento, Hyppolite fez uma observação: “uma introdução histórica que é o esboço de um livro sobre antropologia, mais inspirada por Nietzsche que por Kant” (ERIBON, 1990, p. 122).

Alguns elementos presentes no curso de 1976 se destacam pela relação estrita com as acepções de Kant (1985) e levam a duas hipóteses um pouco contrárias, as quais não podem ser expostas com certeza. No entanto, é inegável que Foucault possuiu uma relação de proximidade teórica com Kant⁸⁸, ainda que algumas vezes ele se contraponha a Kant. Mesmo o tema *Aufklärung* (não especificamente seguindo a discussão kantiana) esteve presente desde *História da Loucura*. Contudo, as hipóteses elencadas buscaram abranger o contexto do curso de 1975-76, apresentando o questionamento: “quando teria ocorrido a reaproximação de Foucault com Kant?”. E, assim, tentar respondê-la. A primeira hipótese é a de que teria retornado a Kant antes do curso de 1976, o que poderia ser confirmado com a citação de Kant na aula de 21 de janeiro e no “Resumo do Curso” (FOUCAULT, 2010c, p. 227). Mesmo assim, restariam duas questões a serem respondidas, (a) se uma pesquisa sobre Kant o teria motivado ao retorno ou se (b) um retorno, anterior a essa aula, teria ocasionado a citação.

A outra possibilidade talvez torne essa hipótese obsoleta. Em lugar dela, seria plausível que o retorno de Foucault a Kant tenha ocorrido durante o ano sabático, em especial pela atenção que atribuiu ao texto introdutório à edição americana de *O Normal e Patológico* de Georges Canguilhem⁸⁹. Se essa hipótese for a mais

⁸⁸ Com relação ao pensamento kantiano, Foucault, discutindo o lugar da guerra e do discurso sobre a verdade, remete sua análise ao “discurso histórico e político” que “tem pretensão à verdade e ao justo direito, a partir de uma relação de força” para o próprio desenvolvimento dessa relação e excluindo “o sujeito que está falando”. Daí a menção a Sólon e a Kant: “o papel de quem está falando não é, pois, o papel do legislador ou do filósofo, entre os campos, personagem da paz e do armistício, na posição que já Sólon e ainda Kant haviam sonhado” (FOUCAULT, 2010c, p. 45). Então, há a nota de rodapé nº 11 (do editor) tratando dos dois autores: a nota faz referências aos textos de Foucault sobre Kant e a *Aufklärung*. Além de mencionar os próprios textos de Kant, “De Kant, cf. *Zum ewigen Frieden; ein philosophischer Entwurf* (Königsberg, 1795; ver em especial a segunda edição de 1796) in *Werke in zwölf Bänden*, Frankfurt, Insel Verlag, 1968, vol. XI, pp. 191-251; *Der Streit der Fakultäten in drei Abschnitten* (Königsberg, 1798), *ibid.* pp. 261-393 (trad. fr.: *Projet de paix perpetuelle* e *Le conflit des facultés*, in E. Kant, *OEuvres philosophiques*, Paris, Gallimard, ‘Bibliothèque de la Pleiade’, vol. III, 1986), Foucault possuía as obras completas de Kant na edição de Ernest Cassirer (Berlim, Bruno Cassirer, 1912-1922), e o volume de Ernst Cassirer, *Kants Leben und Lehre* (Berlim, 1921)” (FOUCAULT, 2010c, p. 54). Além disso, Eribon, na biografia *Michel Foucault* (1989), comenta que, devido à Segunda Guerra Mundial (1939-1945), ocorreram perseguições a alguns dos professores que lecionaram para Foucault no Colégio *Saint-Stanislas*, em Poitiers. Em 1942, por motivo das “aulas insípidas” de Filosofia que “teve de aguentar em Poitiers” (ERIBON, 1999, p. 33), a mãe de Foucault pediu “a um professor da faculdade de letras (sic) que lhe” enviasse “um estudante para dar aulas particulares a seu filho. Louis Girard está cursando o segundo ano de filosofia e um belo dia bate na porta dos Foucault” (ERIBON, 1999, p. 25). Ainda segundo Eribon, “a filosofia que [Louis Girard] aprendia na faculdade era uma espécie de kantismo bastante vago, arranjado à moda do século XIX, à Boutroux, e era esse kantismo que (...) lhe transmitia” (ERIBON, 1999, p. 25). Esse pode ter sido um dos primeiros contatos de Foucault com o pensamento de Kant.

⁸⁹ Há uma informação na cronologia de Defert sobre a referida edição que pode levar a um equívoco. Quando a comentou em sua cronologia no ano de 1978, Defert disse que se trata de um prefácio

apropriada, caberá, então, mostrar que, mesmo latente, a *Aufklärung* e as influências de Kant poderiam ser indicadas em algumas passagens naquele curso. Ainda tangenciando o texto de Kant (1985), há duas indicações de elementos presentes no curso e no texto de 1783-84: i – justificando a atividade do curso, na primeira aula, Foucault explicou que não considerava aquelas reuniões “atividades de ensino”, mas espécies de “prestações de contas públicas”. Ele se considerava obrigado “a dizer-lhes aproximadamente o que estou fazendo, em que ponto estou, em que direção [...] vai este trabalho; e, nesta medida, igualmente, considero-os inteiramente livres para fazer, com o que eu digo, o que quiserem” (FOUCAULT, 2010c, p. 3). Assim, remeteu a dois pontos do texto kantiano: à autonomia e ao uso público da razão; ii – depois, ele discorreu sobre a existência de uma “questão tradicional” da Filosofia Política: “como o discurso da verdade ou, pura e simplesmente, como a filosofia, entendida como o discurso por excelência da verdade, podem fixar os limites de direito do poder?” (FOUCAULT, 2010c, p. 3). Porém, teria optado por outra questão, “abaixo dessa”, remetendo a uma das tradições críticas que têm origem em Kant, precisamente no texto sobre a *Aufklärung* (FOUCAULT, 2011a, p. 268). Nessa perspectiva, poder-se-ia argumentar que, se Foucault não havia lido recentemente o texto de Kant (1784), ele já indicava uma relação de proximidade com os elementos discutidos naquele escrito.

Quanto ao período do ano sabático de Foucault, são possíveis algumas considerações: em dezembro de 1977, a edição número 70 de *L'arc, La crise dans la tête*, é apresentada como dedicada a Foucault, “que recusou esta personalização. De fato, a questão colocada no momento desse número era a de saber se ele caucionava a dedução feita pelos novos filósofos do totalitarismo moderno, a partir da filosofia das Luzes”⁹⁰ (DEFERT, 2011, p. 54). Ainda segundo o que indica a

para “a **edição americana** de *O normal e o patológico*, de Georges Canguilhem” (DEFERT, 2011, p. 55 – negrito adicionado). Ao final, quando comenta sobre a reutilização deste texto (“Introdução por Michel Foucault”), ele afirma que Foucault não pode senão corrigir o texto que enviara, em 1978, para a edição inglesa de *O normal e o Patológico* (DEFERT, 2011, p. 70). Na 1ª edição pela Zone Books, em 1991, pode-se encontrar a seguinte informação: “The Normal and the Pathological - Georges Canguilhem, with an introduction by Michel Foucault”. Quanto às informações sobre a publicação, a obra foi originalmente publicada em inglês em 1978 pela “D. Reidel Publishing Company, Dordrecht, Holland”. Foi impressa nos EUA e distribuída por “The MIT Press, Cambridge, Massachusetts, and London, England” (CANGUILHEM, 1991, p. 3-4). Talvez esse seja o motivo da dupla referência de Defert.

⁹⁰ Uma resposta de Foucault (em “A Poeira e a Nuvem”) ao artigo de Jacques Léonard (“L'historien et le philosophe. À propôs de *Surveiller et punir. Naissance de la prison*”) (FOUCAULT, 2012a, p. 316) suscitou “um debate epistemológico entre as duas maneiras de fazer”, do historiador e a do filósofo.

cronologia realizada por Defert, em janeiro de 1978, Foucault prefaciou a versão americana do livro *O Normal e o Patológico*⁹¹ (1966), de Georges Canguilhem. Nessa introdução, apresentou algumas reflexões referentes ao texto de Kant, “Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?” (1784)⁹². Ele iniciou o texto considerando algumas distinções, separando em “fileiras” filósofos como Jean Paul Sartre (1905-1980) e Merleau-Ponty (1908-1961) e, numa outra, Bachelard e Canguilhem. Com isso, Foucault observou que a entrada da Fenomenologia⁹³ na França ocorreu por meio d’*As Meditações Cartesianas*, de Edmund Husserl (1859-1939), na década de 1930. Entre as possibilidades de leitura que o livro *As Meditações Cartesianas* “permite” nesse processo, é encontrada uma que está “na direção de uma filosofia do sujeito (...); a outra remontará aos problemas fundadores do pensamento de Husserl, os do formalismo e do intuicionismo, os da teoria da ciência” (FOUCAULT, 2011a, p. 426). Relacionada à segunda leitura, e à sua importância desempenhada, há um dos temas da História das Ciências, introduzido desde o final do século XVIII: a *Aufklärung*, questão que “Mendelssohn e depois Kant tentaram responder, em 1784, na *Berlinische Monatsschrift: Was ist Aufklärung?*”⁹⁴ (FOUCAULT, 2011a, p. 427).

Os debates e as respostas foram publicados junto de um Posfácio feito por Maurice Agulhon no livro *L'impossible Prison*. Em um dos textos, Foucault escreve: “quanto à *Aufklärung*, não conheço ninguém, entre aqueles que fazem análises históricas, que veja aí o fator responsável do totalitarismo” (FOUCAULT, 2012a, p. 347 – itálico do autor). Sua resposta poderia também ser considerada como um comentário (ou resposta) tardio à edição de *L'arc, La crise dans la tête*.

⁹¹ “Introdução por Michel Foucault”, *Introduction par Michel Foucault, in Canguilhem (G.), On the Normal and the Pathological* (FOUCAULT, 2011a, pp. 425-440).

⁹² Há dupla indicação de datas do texto de Kant. Segundo Foucault, “esse texto foi escrito no mês de setembro de 1784 por Kant e publicado na *Berlinische Monatsschrift* de dezembro de 1784” (2010d, p. 8). Em Kant, a data encontrada é 5 de dezembro de 1783 (KANT, 1985, p. 100).

⁹³ “é da fenomenologia e dos problemas postos por ela que voltamos à questão do que é a *Aufklärung*” (FOUCAULT, 1990, p. 9).

⁹⁴ Nesse contexto, é pertinente considerar a nota de rodapé de Floriano de Sousa Fernandes, tradutor do texto kantiano: “É impossível fazer uma tradução exata do termo filosófico alemão ‘Aufklärung’, tal a multiplicidade de sentidos congregados nesta noção. Certamente várias tentativas foram feitas, nos diversos idiomas neolatinos propondo-se versões como ‘iluminismo’, ‘ilustração’, ‘filosofia das luzes’, ‘época das luzes’, etc. Nenhuma delas oferece equivalência satisfatória, razão pela qual alguns comentaristas preferem referir-se à ‘Aufklärung’ pura e simplesmente, sem se preocuparem em traduzir o vocábulo. Diversos motivos levam-nos a julgar que, sem ser perfeita, a transcrição pela palavra ‘esclarecimento’ talvez seja de todas a melhor, principalmente porque acentua o aspecto essencial da ‘Aufklärung’, **o de ser um processo, e não uma condição ou uma corrente filosófica ou literária**, que a razão humana efetua por si mesma para sair do estado que Kant chama ‘menoridade’, a submissão do pensamento individual ou de um povo a um poder tutelar alheio” (FERNANDES *Apud* KANT, 1985, p. 100 – negrito adicionado). Discussão semelhante é encontrada em *Dialética do Esclarecimento*, de Adorno e Horkheimer (1985), em uma “Nota Preliminar do tradutor”, de Guido Antonio de Almeida.

Esse não será o primeiro texto no qual Foucault se refere explicitamente à *Aufklärung*, mas se situa no momento em que suas referências a ela são realizadas tendo como referência central o opúsculo escrito por Kant. As avaliações realizadas sobre seus estudos durante o curso de 1976 haviam demonstrado a “necessidade” de mudança, tal como havia sido a caracterização e a discussão de suas pesquisas e proximidade do método arqueológico com outras propostas, talvez pela estratégia possibilitada pelo método genealógico. As divisões dos livros e do pensamento de Foucault entre o período arqueológico e o período genealógico não voltam a acontecer de forma equivalente, isto é, com uma avaliação realizada mediante a apresentação de livro, um novo método ou de questões concernentes ao seu próprio modo de pensar⁹⁵. Aparentemente, Foucault havia mencionado a insuficiência de sua obra não pela representatividade, pelos diálogos insuficientes, mas pelo que ainda poderia ser depreendido a partir dela. A pesquisa permanece se mostrando profícua para realizar inúmeras problematizações. E, como ele havia se referido, os leitores poderiam, “eventualmente, prosseguir-las ou dar-lhes uma outra configuração” (FOUCAULT, 2010c, p. 5). Então, é possível que uma outra configuração tenha surgido durante o ano sabático a partir da leitura referente à “Introdução” para *O Normal e o Patológico*, no qual estariam presentes os “primeiros” indícios da filiação à *Aufklärung* kantiana. Em outros termos, um modo de pensar que, algumas vezes, se mostra como uma certa atitude que marca a releitura da obra foucaultiana.

⁹⁵ Contribui com isso o fato de que “em 1975, Foucault pedira às edições Gallimard para adiantar 200 mil francos a René Alho para a filmagem de *Pierre Rivière*. O advogado do editor fez Foucault assinar — ele já não tinha mais nenhum compromisso — um contrato de exclusividade por cinco anos. Foucault decidiu, então, que seu próximo livro (*Vontade de Saber*) seria de formato muito pequeno, e que não haveria outro durante cinco anos (o que muitos interpretaram como uma crise em seu pensamento)” (DEFERT, 2011, p. 50). No início dos anos 1980, Foucault “rompe” com seu editor, Pierre Nora, que escreveu um editorial em uma revista que havia lançado, *Le Debat*. Para Foucault, Nora “parece atacar todos os autores de suas próprias coleções”, ele “mesmo se sente visado por diversas passagens”. Em sua tentativa de romper também com a editora, é lembrado por Claude Gallimard que a ela “havia ajudado financeiramente o filme de René Allio” (ERIBON, 1990, p. 271-272).

2.2. Uma descrição do problema de pesquisa em *O Governo de Si e dos Outros*

Para proceder com uma “introdução” à discussão foucaultiana sobre a *Aufklärung*, é preciso romper com a ordem cronológica na qual o tema aparece nos textos foucaultianos, apresentando o momento no qual ele analisa a resposta de Kant de forma detalhada: na primeira aula do curso de 1982-83 no *Collège de France*, *O Governo de Si e dos Outros*, em 5 de janeiro de 1983. A divisão da aula em dois momentos⁹⁶ imprimiu certa metodologia para discutir a questão. Foucault, distanciando-se “de dois métodos”, “do que se chama história das mentalidades” e “do que se poderia chamar de uma história das representações ou dos sistemas representativos”, diz ter procurado fazer uma “história do pensamento. E por ‘pensamento’ queria dizer uma análise do que se poderia chamar de focos de experiências” (FOUCAULT, 2010d, p. 4): um correlativo ao que já havia feito, quando buscou “analisar, faz muito tempo, algo como a loucura, sendo a loucura (...) considerada não, absolutamente, um objeto invariante através da história” (FOUCAULT, 2010d, p. 5). Esse é um aspecto importante para a compreensão dos textos foucaultianos, bem como do que pode ser considerada sua Filosofia: uma “certa maneira de filosofar” (FOUCAULT, 2010d, p. 16). Trata-se, então, de uma relação exposta por meio de três eixos com os quais Foucault tratou em suas pesquisas: i – quanto às formas de saber possível; ii – quanto às matrizes dos comportamentos individuais; iii – quanto às formas de existências virtuais para sujeitos possíveis.

O modo como Foucault introduziu o curso de 1983, como a temática da aula se situava no diálogo entre o restante do curso e sua obra, apresenta indícios para a perspectiva desta pesquisa. Quanto ao que concerne aos três eixos, Foucault substituiu “a história dos conhecimentos pela análise histórica das formas de verificação”; também “a história das dominações pela análise histórica dos procedimentos de governamentalidade”; e “a teoria do sujeito ou a história da subjetividade pela análise histórica da pragmática de si e das formas que ela adquiriu” (FOUCAULT, 2010d, p. 6-7). Nesse caso, ele explicitou os elementos

⁹⁶ Em todo o curso, as aulas foram divididas em dois momentos, “a primeira hora” e “a segunda hora”. Na primeira aula, entre outras coisas, Foucault faz uma análise das condições que permitiram aquele texto ser escrito. Já na segunda hora, procede com uma análise de seu escopo filosófico.

centrais para pensar o sujeito em suas pesquisas, tratando de uma “história do que se poderia chamar de ‘experiências’” que são importantes “na nossa cultura” (loucura, doença, criminalidade e sexualidade). Isso por considerar que o “percurso” que procurou seguir “e que era necessário” foi realizado em três dimensões “pouco exploradas” e retomadas arbitrariamente “*a posteriori*” (FOUCAULT, 2010d, p. 7). Nesse contexto, em seu curso de 1983, Foucault disse que “gostaria de empreender” um retorno ao “percurso dos caminhos já trilhados”: supostamente seus livros e, principalmente, os cursos empreendidos a partir de 1978 (FOUCAULT, 2010d, p. 7-8). Assim, fez saber sobre o excurso escolhido (a “pequena epígrafe”) para iniciar aquela aula, embora não fosse ser encontrado no restante do curso (que continuaria as indagações sobre a Antiguidade), e que coincidia “exatamente (...) com um dos problemas importantes” a ser discutido acerca da noção do governo, do governo de si e do governo dos outros. O texto analisado por Foucault, “Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?”, é situado por ele em um momento de mudanças: com o texto é possível observar a *posteriori* suas pesquisas e, ao mesmo tempo, supor uma continuidade das discussões quanto à temática do governo. Enfim, a resposta de Kant constitui um “texto um pouco emblemático, [possuindo, D.I.N.] um pouco de fetiche”, posto que já o havia discutido “várias vezes” (FOUCAULT, 2010d, p. 8).

Nesse primeiro momento, Foucault intencionava “situar esse texto (...) ao mesmo tempo quanto ao contexto no qual ele se encontra, sua relação com o público, sua relação com a *Aufklärung* mendelssohniana (...) e quanto ao fato de que está (...) **no ponto de partida de toda uma dinastia de questões filosóficas**” (FOUCAULT, 2010d, p. 20 – negrito adicionado). Somente em um segundo momento da aula, ele vai passar a uma “leitura um pouco mais meticulosa desse texto sobre a *Aufklärung*” (FOUCAULT, 2010d, p. 22). Antes disso, Foucault reconhece a importância do tema, de forma diferente da crítica que havia elaborado durante a *História da Loucura*, relacionando-se com ele com certa modéstia, fazendo-o epígrafe para o curso de 1983⁹⁷ e seu problema, “essa relação do governo de si com o governo dos outros” (FOUCAULT, 2010d, p. 8). Essa contextualização considera três pontos: primeiramente, a importância daquele texto

⁹⁷ Como indicado sobre *Em Defesa da Sociedade*, Foucault inicia a primeira aula tratando de seu papel no *Collège de France*.

em uma revista, aplicando, “como um de seus conceitos centrais, a noção de público, *Publikum* (...) a relação concreta entre o escritor (...) e o leitor” (FOUCAULT, 2010d, p. 9). Esse é um dos elementos que permite o texto de Kant ser comparado a alguns dos escritos de Foucault, posto que essa relação entre escritor e leitor “no século XVIII não passava tanto pela Universidade, é obvio, não passava tanto pelo livro tampouco, e sim muito mais por essas formas de expressão que eram ao mesmo tempo formas de comunidades intelectuais” (FOUCAULT, 2010d, p. 9): esse papel cabia às revistas e às sociedades ou academias que as publicavam. A segunda consideração importante e contextualizada por Foucault consiste no fato de que Moses Mendelssohn, tal como Kant, respondeu a questão “Was ist Aufklärung?”, um sem conhecer a resposta do outro. Desse modo, possibilitaram o encontro dos aspectos de uma *Aufklärung* cristã (por Kant) e de uma *Aufklärung* judia, a *Hascalá* (por Mendelssohn). Em ambas, se observa “não só a possibilidade, não só o direito, mas a necessidade de uma liberdade absoluta”, não apenas quanto à “consciência”, mas também em “relação a tudo o que poderia ser um exercício da religião, considerado como um exercício necessariamente privado” (FOUCAULT, 2010d, p. 11).

Quanto à terceira consideração de Foucault sobre importância da resposta de Kant (e centro da presente pesquisa), sua observação (por parte de Foucault) decorre da possibilidade de um entrecruzamento: da obra foucaultiana com a tematização kantiana investigada pelo próprio Foucault. Em suma, a possibilidade de observar seus escritos (de Foucault) em contiguidade com os elementos que são encontrados na base de um texto de 1784 (de Kant). Um princípio que permite pensar outras configurações para sua obra. E, por isso, houve a opção pela discussão sobre a história, numa tentativa de relacionar algumas das pesquisas foucaultianas com um modo de tratar as possibilidades de subjetivação. Para Foucault, “nesse texto surge um novo tipo de questão no campo da reflexão filosófica” e, embora não seja o primeiro ou único texto, ele tematiza “uma questão relativa à história ou à questão da história” (FOUCAULT, 2010d, p. 12). Trata-se de uma postura diferente daquela encontrada em outros textos de Kant, como *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita* (1784). No caso do texto analisado, não haveria o interesse de Kant em discutir a História a partir de uma perspectiva teleológica e o “processo da história” só é colocado “de forma relativamente discreta, quase lateral” (FOUCAULT, 2010d, p. 12). O que

“Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?” introduz é a “questão do presente, é a questão da atualidade, é a questão de: o que acontece hoje? O que acontece agora? O que é esse ‘agora’ dentro do qual estamos todos, que é o lugar, o ponto [do qual] escrevo?” (FOUCAULT, 2010d, p. 12). Da forma como é realizada a interpretação por Foucault, trata-se de colocar em questão certo “elemento do presente” e de qual modo ele se distingue de outros elementos; de como esse elemento é portador de um processo “que concerne ao pensamento, ao conhecimento à Filosofia” (FOUCAULT, 2010d, p. 13); e de como, aquele que fala, faz parte desse processo. Enfim, Foucault atenta para o fato de que o texto de Kant torna visível a “questão do presente como acontecimento filosófico a que pertence o filósofo que fala sobre ela” (FOUCAULT, 2010d, p. 13). Uma vez considerada a questão do presente como um acontecimento filosófico, uma prática discursiva com história, então a Filosofia parece “se tornar a superfície de emergência da sua própria atualidade discursiva, atualidade que interroga como acontecimento” (FOUCAULT, 2010d, p. 13-14). Em suma, “a filosofia como discurso da modernidade, como discurso sobre a modernidade” (FOUCAULT, 2010d, p. 14). Um discurso que marca o lugar e o momento daquele que fala, o filósofo.

A terceira indicação sobre a importância da resposta kantiana ao *Berlinische Monatsschrift* possui elementos para uma discussão sobre o modo como os livros de Foucault poderiam se relacionar com a dimensão apresentada por Kant. Não apenas, o “Was ist Aufklärung?” apresenta outros elementos que poderiam ser vinculados à obra foucaultiana. Foucault não termina suas exposições na “primeira hora” da aula (de 5 de janeiro de 1983), acresce um quarto fator que considera ser relevante quanto à leitura de Kant (1985): que o texto não estava submetido a um tempo marcado, vinculando-se a um período da história no qual e unicamente faria sentido. Em suma, não faria justiça nem com Kant (ou Foucault, herdeiro da *Aufklärung*) apenas ter o opúsculo circunscrito nessa indicação temporal. Na observação de Foucault,

essa interrogação de Kant sobre a *Aufklärung* (...) não ficou localizada no interior do século XVIII ou no interior do processo da *Aufklärung*. Nessa questão da *Aufklärung*, **vê-se uma das primeiras manifestações de uma certa maneira de filosofar que teve uma longa história desde havia dois séculos**. Afinal, parece-me que uma das grandes funções da filosofia dita “moderna” – cujo começo e cujo desenvolvimento podemos situar no finzinho do século XVIII, no início do século XIX –, uma das suas funções essenciais, **é se interrogar sobre sua própria atualidade** (FOUCAULT, 2010d, p. 16 – negrito adicionado).

Sob essa perspectiva, pode-se interrogar, como o fez Foucault, sobre a própria atitude de Kant, quando se dispôs a responder sobre a existência de “um progresso constante para o gênero humano”, colocando-se como exemplo o desenrolar da Revolução Francesa (1789). Nesse caso, não se trata apenas de sua resposta ao *Berlinische Monatsschrift*, também faria sentido à observação de *O Conflito das Faculdades* (1798), pois nesse livro Kant analisa o lugar dessa Revolução no interior de um sinal de progresso da humanidade: a Revolução enquanto acontecimento que possui certas marcas. Mesmo com os “senões”, cujos cálculos levariam um homem sensato a não fazê-la, a Revolução ocorreu e foi recebida com simpatia próxima ao entusiasmo⁹⁸. O que Kant percebe nela é algo maior, é um sinal manifesto ao gênero humano, “como indicativo, *sinal histórico (signum rememorativum, demonstrativum, prognosticon)*” (KANT, 1993, p. 101 – itálico do autor). Depois de destacar concepções de progresso, podendo ele ser pensado a partir da regressão; da inércia decorrente da crença de que bem e mal se equilibram na “disposição do gênero humano”; permanece a impossibilidade de resolver o problema do progresso imediatamente. A questão do progresso coloca em consideração a ação livre dos homens que, embora possam receber ditados do que devem fazer, por meio de suas liberdades não podem ter a predição do que farão (KANT, 1993, p. 101). Na análise feita sobre o texto kantiano, no isolamento de um acontecimento, há a busca visando à identificação de sinais, de prognósticos, de que “sempre foi assim”⁹⁹, apresentando uma certeza de que o progresso não decorre simplesmente de um momento e desaparece, mas que ele tem ocorrido junto a uma tendência geral que o assegura e indica que o gênero humano prosseguiria em seu sentido (FOUCAULT, 2010d, p. 17). Nisso está presente uma

⁹⁸ “A revolução de um povo espiritual, que vimos ter lugar nos nossos dias, pode ter êxito ou fracassar; pode estar repleta de miséria e de atrocidades de tal modo que um homem bem pensante, se pudesse esperar, empreendendo-a uma segunda vez, levá-la a cabo com êxito, jamais se resolveria, no entanto, a realizar o experimento com semelhantes custos – mas esta revolução, afirmo, depara nos ânimos de todos os espectadores (que não se encontram enredados neste jogo), com uma participação segundo o desejo, na fronteira do entusiasmo, e cuja manifestação estava, inclusive, ligada ao perigo, que não pode, pois, ter nenhuma outra causa a não ser uma disposição moral no género humano” (KANT, 1993, p. 102).

⁹⁹ “Se ao homem se pudesse atribuir uma vontade inata e invariavelmente boa, embora limitada, ele poderia vaticinar com certeza a progressão da sua espécie para o melhor, porque ela diria respeito a um evento que ele próprio pode produzir. Mas, face à mescla do bem e do mal na disposição, e cuja proporção ele não conhece, não sabe que efeito daí pode esperar” (KANT, 1993, p. 100).

maneira de interpretar o significado da Revolução, isolando o acontecimento no interior da história, diferente do que seria “acompanhar a trama teológica que torna possível um progresso” (FOUCAULT, 2010d, p. 17).

Importa, pois indagar um acontecimento que aponte, de modo indeterminado quanto ao tempo, para a existência de semelhante causa e também para o acto da sua causalidade no gênero humano, e que permita inferir a progressão para o melhor, como consequência inelutável, inferência que, em seguida, se poderia estender à história do tempo passado (de que se esteve sempre em progresso); porém, de maneira que aquele acontecimento não se deva olhar como a sua causa, mas somente como indicativo, como *sinal histórico* (*signum rememorativum, demonstrativum, prognosticon*), e poderia, por isso, demonstrar a *tendência* do gênero humano, olhada no seu *todo*, i.e., não segundo os indivíduos (pois tal proporcionaria uma enumeração e uma contagem intermináveis), mas quanto ao modo como na Terra se encontram divididos em povos e Estados (KANT, 1993, p. 101 – itálicos do autor).

Nesses termos, Kant explicaria ao gênero humano a importância da Revolução. Na análise kantiana, o destaque não é em si a Revolução enquanto um grande evento, bem como não seriam os grandes eventos, mas a participação popular. Contudo, “o significativo é a maneira como a Revolução faz espetáculo, é a maneira como é recebida em toda a sua volta por espectadores que não participaram dela mas a veem, que assistem a ela e que, bem ou mal, se deixam arrastar por ela”¹⁰⁰ (FOUCAULT, 2010d, p. 18). Uma diferença inicial entre as acepções de Kant e de Foucault talvez se situe na dimensão desse desenvolvimento, no qual Kant aborda como algo do progresso; Foucault, porém, em seu contexto, pôde ter um conhecimento de que certa noção de progresso na França, em sua relação com a *Aufklärung*, se vinculou a outras correntes de pensamento, criando variadas possibilidades (FOUCAULT, 2011a).

Em Kant (1993), ele percebe, nesse entusiasmo com a Revolução Francesa¹⁰¹, o sinal de que os homens passam a considerar ser próprio de seu

¹⁰⁰ Um exemplo da participação popular na revolução pode ser indicado nas obras de Rétif de La Bretonne. Ele e seus textos foram “objeto” da conferência apresentada por Sérgio Paulo Rouanet no “Colóquio 1789 – Sombra e Luzes, Colóquio de Filosofia e História das Ideias’ preparatório ao Bicentenário da Revolução Francesa e da Inconfidência Mineira” (ROUANET, 1988, p. 5). Diz o autor: “De onde vem a centralidade desse personagem periférico? Penso que a resposta é a seguinte: mais do que nenhum outro escritor, Rétif de la Bretonne expressiu a Revolução, em suas múltiplas facetas e no entrechoque das correntes sociais que a constituíram. Ele é a revolução, no todo e em cada uma dessas correntes” (ROUANET, 1988, p. 11 – itálico do autor.)

¹⁰¹ Quanto aos elementos políticos na Filosofia de Kant, é preciso destacar as análises que Arendt elaborou no livro *Lições sobre a Filosofia Política de Kant* (1982). Segundo Arendt, diferentemente de “Platão, Aristóteles, Santo Agostinho, São Tomás de Aquino, Espinosa, Hegel e outros –, Kant nunca escreveu uma filosofia política” (ARENDR, 1993, p. 13). Ela se atenta para os elementos presentes

direito a escolha da constituição que lhes convier. Depois, pelo fato de que essa constituição, por seus princípios, seja elaborada de modo a evitar as guerras ofensivas.

A causa moral aqui interveniente é dupla: primeiro, é a do direito de que um povo não deve ser impedido por outros poderes de a si proporcionar uma constituição civil, como ela se lhe afigurar boa; em segundo lugar, a do fim (que é ao mesmo tempo dever), de que só é em si legítima e moralmente boa a constituição de um povo que, por sua natureza, é capaz de evitar, quanto a princípios, a guerra ofensiva – tal não pode ser nenhuma outra a não ser a constituição republicana, pelo menos segundo a ideia (KANT, 1993, p. 102).

Poder-se-ia traçar um paralelo: para tanto pensar-se-ia o fato de que Kant observa um processo, aquele *signum*, que não parece ser de todo evidente a Foucault, especialmente por sua relação crítica com os objetos “naturais”. Isso não significa que Foucault não poderia fazer uso de algumas primícias que poderiam ser retiradas do pensamento de Kant. Aliás, seria mediante a noção de “pensamento” que se pode romper com o questionamento sobre a compatibilização de um e outro. Enquanto Kant observaria esses sinais para o gênero humano como um indicativo para algum progresso¹⁰², para Foucault, com a ideia de “pensamento” há a possibilidade de, a partir do exame das práticas, também dos falsos objetos naturais, pensar a experiência capaz de alterar as práticas de governo, as práticas de

nos escritos kantianos a partir da *Crítica da Faculdade do Juízo* (1790): por um lado, considera que “o julgamento do particular” não “tem lugar na filosofia moral kantiana” (ARENDRT, 1993, p. 22). Dessa forma, demonstra as possibilidades de articular tal julgamento. Em suma, que há um elemento político nesse escrito. Em seguida, comenta a respeito da posição de Kant quanto à Revolução Francesa, “um evento que teve papel decisivo em sua velhice, fazendo-o esperar com impaciência pelos jornais, foi decidida por sua atitude do mero espectador, daqueles ‘que não estão engajados no jogo’, mas apenas acompanham-no como uma participação apaixonada nas aspirações” (ARENDRT, 1993, p. 23). As indicações de Arendt sobre a importância da *Crítica da Faculdade do Juízo* (KU) e sobre seu elemento político estão marcadas pela distinção da preocupação de Kant a partir de 1790. Em nenhum momento anterior “encontramos Kant preocupado com questões estritamente constitucionais ou institucionais”. Desse modo, após 1790, é “quando foram escritos quase todos os ensaios estritamente políticos” (ARENDRT, 1993, p. 23). Trata-se de uma preocupação distinta daquela do período pré-crítico. Ainda segundo a autora, a partir de 1789, ano da Revolução Francesa, o interesse de Kant “não mais se voltou exclusivamente para o particular, para a história, para a sociabilidade humana” (ARENDRT, 1993, p. 23). Na exposição da autora, é lembrado também o comentário realizado por Kant sobre a Revolução Americana (1776), em nota de rodapé do parágrafo 65 da KU, quando este menciona a “transformação total, recentemente apreendida, de um grande povo num *Estado* (...)” (KANT, 2016, p. 241 – itálico do autor).

¹⁰² “Importa, pois, indagar um acontecimento que aponte, de modo indeterminado quanto ao tempo, para a existência de semelhante causa e também para o acto da sua causalidade no gênero humano, e que permita inferir a progressão para o melhor, como consequência inelutável, inferência que, em seguida, se poderia estender à história do tempo passado (de que se esteve sempre em progresso); porém, de maneira que aquele acontecimento não se deva olhar como sua causa, mas somente como indicativo” (KANT, 1993, p. 103-104).

encarceramento, etc. Quando responde sobre a *Aufklärung* e escreve sobre a Revolução Francesa, Kant expõe algumas formas de discutir a própria atualidade, questões que, se não estão postas para toda a Filosofia, “pelo menos” para “uma grande parte dessa filosofia” (FOUCAULT, 2010d, p. 21), algo próximo ao que se pode encontrar na prática foucaultiana. Ou seja, uma incompatibilidade entre os autores que não os faz de todo estranhos quando se trata de observar a história como um elemento de importância para a Filosofia. Ao contrário, será com a introdução dessas questões para a Filosofia¹⁰³ que se situarão as possibilidades de observar naquela quarta indicação de Foucault – sobre a “referida maneira de filosofar” que tem origem junto da resposta de Kant – uma certa forma de filosofar que não fica retida ao contexto histórico do final do século XVIII e início do século XIX e nem mesmo fica restrita aos objetos que receberam a atenção de Kant e de seus sucessores.

Foucault não termina sua exposição inicial do texto de Kant sem antes fazer uma importante menção a ele, quase que o colocando como um tipo de “divisor de águas” para a Filosofia¹⁰⁴. Para ele, Kant “parece ter fundado as duas tradições, as duas grandes tradições críticas entre as quais se dividiu a filosofia moderna” (FOUCAULT, 2010d, p. 21): uma delas se relaciona, principalmente, com a primeira Crítica (*Crítica da Razão Pura*). Ou seja, com a KrV, Kant “fundou essa tradição da filosofia crítica que coloca a questão das condições em que um conhecimento verdadeiro é possível”. Assim, “uma seção da filosofia moderna, desde o século XIX, se apresentou, se desenvolveu, como a analítica da verdade” (FOUCAULT, 2010d, p. 21). Relaciona essa “seção” à forma da Filosofia “analítica anglo-saxã”. Contudo, existe também um “outro modo de interrogação categórica: a que vemos nascer

¹⁰³ “Afim, a *Aufklärung*, ao mesmo tempo como acontecimento singular que inaugura a modernidade europeia e como processo permanente que se manifesta e se barganha na história da razão, o desenvolvimento e a instauração das formas de racionalidade e de técnica, a autonomia e a autoridade do saber, tudo isso, essa questão da *Aufklärung* – vamos dizer, também da razão e do uso da razão como problema histórico - perpassou, me parece, todo o pensamento filosófico de Kant até hoje. A outra atualidade encontrada por Kant, a Revolução – a Revolução ao mesmo tempo como acontecimento, como ruptura e subversão na história, como fracasso, e como fracasso quase necessário, mas ao mesmo tempo com um valor, e um valor operacional na história e no progresso da espécie humana – também é outra grande questão da filosofia” (FOUCAULT, 2010d, p. 21).

¹⁰⁴ Corroborando com isso, é notado o uso de termos que indicam a qualificação de Kant por Foucault. Por exemplo, “as duas grandes tradições críticas...”.

justamente na questão da *Aufklärung* ou no texto sobre a Revolução”¹⁰⁵. Trata-se de uma tradição que, distinguindo-se da anterior,

não coloca a questão das condições em que um conhecimento verdadeiro é possível, é uma tradição que coloca a questão de: o que é a atualidade? Qual é o campo atual das nossas experiências? Qual é o campo atual das experiências possíveis? Não se trata, nesse caso, de uma analítica da verdade. Tratar-se-ia do que poderíamos chamar de ontologia do presente, uma ontologia da atualidade, uma ontologia da modernidade, uma ontologia de nós mesmos (FOUCAULT, 2010d, p. 21).

Por fim, em sua análise, Foucault observa que atualmente “nos vemos confrontados” a optar por uma ou pela outra opção, a Filosofia crítica da verdade ou a ontologia do presente: é a essa “ontologia de nós mesmos”, essa “ontologia da atualidade”, essa forma de “filosofia que, de Hegel à Escola de Frankfurt, passando por Nietzsche, Max Weber, etc.” Foucault confessa ter se vinculado “na medida” que podia¹⁰⁶ (FOUCAULT, 2010d, p. 22). Há, contudo, um ponto distinto nessa análise de Foucault, algo que ele expõe em outros momentos e que faz crer que a *Aufklärung* possui uma importância ainda maior (mesmo para Kant e para aqueles que optaram pela vertente analítica que tem origem nos demais textos kantianos): tal destaque poderia ser inferido uma vez considerada que a *Aufklärung* responde pelo momento em que os homens passam a usar a sua razão, o que pode-se considerá-la como uma “atitude”. Isso levaria a problematizar se as três Críticas kantianas viriam a responder às necessidades desse momento, pois é “precisamente nesse momento que a Crítica é necessária, já que ela tem o papel de definir as condições nas quais o uso da razão é legítimo para determinar o que se pode conhecer, o que é preciso fazer e o que é permitido esperar” (FOUCAULT, 2008a, p. 340). Nas pesquisas sobre Kant, isso poderia ser melhor detalhado, até mesmo para ampliar a dimensão na qual se encontraria a *Aufklärung* para o pensamento kantiano e para uma parte da Filosofia desde então.

¹⁰⁵ Foucault, na mesma aula, destaca a origem da interrogação sobre a atualidade no pensamento de Kant no texto sobre a *Aufklärung*: “Kant não a esqueceu [a questão] e vai levá-la novamente” (FOUCAULT, 2010d, p. 16). Kant a lembra novamente no texto sobre a Revolução, que é “um texto breve que faz parte de *O Conflito das Faculdades*” (FOUCAULT, 2010d, p. 16). Esse tema, porém, apenas tangencia o objetivo da presente Tese.

¹⁰⁶ Os editores do curso de 1982-1983 acrescentam a seguinte nota: “a propósito de Kant e seu opúsculo, o manuscrito [de Foucault] fala de um ‘ponto de arraigamento de certa forma de reflexão à que se vinculam as análises que eu gostaria de fazer’” (EWALD; GROS; FONTANA *Apud* FOUCAULT, 2010d, p. 22).

2.2.1. Dupla análise: de Kant por Foucault a Foucault

Após suas “considerações gerais” sobre o texto de Kant, Foucault inicia a segunda hora do curso intencionando a iniciar uma análise “um pouco mais precisa, pelo menos de certos momentos importantes do texto” (FOUCAULT, 2010d, p. 25). Dois tópicos precisam ser ressaltados quanto a essa proposta e sua temática. A primeira é externa ao texto (por uma questão de cronologia e constância). Ou seja, após ministrar o curso *Malfazer, dizer verdadeiro*, entre os meses de abril e maio de 1981, em Louvain, na Bélgica, Foucault é questionado em uma entrevista sobre o “fio condutor de sua reflexão” (FOUCAULT, 2018b, p. 205). Na ocasião, o entrevistador André Berten perguntou não apenas pelo itinerário pensado por Foucault para o curso, mas considerando os livros publicados até aquele ano. Na resposta de Foucault, há a ponderação sobre a complexidade da questão. Por um lado, ela remete a certas “circunstâncias” e “solicitações feitas de fora”, mas também indica “certa coerência” que estaria ligada “a uma situação que nos pertence a todos” (FOUCAULT, 2018b, p. 205), isto é, àqueles que estão em contato com a Filosofia Moderna. Essa coerência estaria mais ligada à referida situação do que a uma “intuição fundamental ou a um pensamento sistemático” (FOUCAULT, 2018b, p. 205). Compreende que, desde Kant, a Filosofia “adquiriu uma dimensão, (...) inaugurou certa tarefa que ela tinha ignorado ou que não existia para ela antes” (FOUCAULT, 2018b, p. 206), nem mesmo com René Descartes (1596-1650). Tal dimensão atribuída à Filosofia Moderna tem origem na resposta que Kant se propôs a tratar sobre a *Aufklärung*. É uma dimensão que perpassa as obras de Hegel (1770-1831) e Nietzsche (1844-1900). De certa forma, com tal dimensão é possível questionar “quem somos”, “o que é nosso presente” e “o que somos em nosso presente e em nossa atualidade”. Uma vez assegurada essa função que a Filosofia “pode e deve ter”, Foucault então responde que é “em torno disso” que faz suas “indagações” (FOUCAULT, 2018b, p. 206). A segunda condição a ser considerada é que Foucault prefere deixar de realizar algumas discussões presentes no opúsculo, por exemplo, como aquelas que tratariam da “legislação, e de legislação religiosa, que se colocavam na Prússia naquele momento” para se “aferrar a alguns outros pontos teóricos” (FOUCAULT, 2010d, p. 25). Mantendo atenção aos pontos teóricos se supõe o procedimento de uma análise conceitual. Menos que uma análise

detalhada daquele contexto, por que não pensar em uma transposição conceitual do texto de Kant para a atualidade e, principalmente, observá-la na obra de Foucault?

Expondo outramente, Kant definiu o “Esclarecimento [‘Aufklärung’]” como “a saída do homem de sua menoridade, da qual ele próprio é culpado” (KANT, 1985, p. 100 – itálicos do autor). Ele denominou menoridade “a incapacidade de fazer uso de seu entendimento sem a direção de outro indivíduo” (KANT, 1985, p. 100). Portanto, tendo o homem as suas faculdades preservadas, ele é culpado dessa menoridade devido à “falta de decisão e coragem de *servir-se de si mesmo* sem a direção de outrem” (KANT, 1985, p. 100 – itálicos do autor). E por isso Kant faz uma indicação que o lema do esclarecimento é “*Sapere aude!* Tem coragem de fazer uso de teu próprio entendimento” (KANT, 1985, p. 100). Manter isso presente possibilita tanto uma melhor compreensão do texto de Kant quanto da análise de Foucault: poderia se tratar de certa ideia de “mudança”, da passagem de uma condição à outra, da condição da menoridade à maioridade. E é isso que se destaca no texto de Kant e na análise de Foucault: trata-se de uma saída, de um processo, dessa ideia de “mudança” ou “passagem” (ainda que esses termos não guardem a amplitude de sentido do que se pode encontrar naquele opúsculo). Assim, a primeira das três observações iniciais feitas por Foucault ao primeiro parágrafo do texto sobre a *Aufklärung* é centrada na ideia de “saída”¹⁰⁷ (*Ausgang*), saída de uma condição de menoridade. Para Foucault, o que é designado por Kant como momento da *Aufklärung*

não é nem um pertencimento, nem uma iminência, nem uma consumação, não é nem sequer exatamente uma passagem, uma transição de um estado a outro, o que aliás, analisando bem, sempre equivaleria mais ou menos a definir seja um pertencimento, seja uma iminência, seja uma consumação. Ele define simplesmente o momento presente como “*Ausgang*”, como saída, **movimento pelo qual nos desprendemos de alguma coisa, sem que nada seja dito sobre para onde vamos** (FOUCAULT, 2010d, p. 27 – negrito adicionado).

A terceira observação ocorre quanto ao uso de Kant do termo “mote” (*Wahlspruch*), o qual é associado ao lema “*Sapere Aude!*” e indica que aquele “não

¹⁰⁷ Foucault, antes de fazer sua exposição sobre a ideia de “saída”, indica outras três formas usuais para a análise da história naquele momento: i – a comparação de uma Era em distinção à outra; ii – uma designação do momento mediante a observação de um acontecimento iminente e anunciado, como um período de paz, por exemplo; iii – como um momento de transição de um momento ao outro, indicado por um período de estabilidade (FOUCAULT, 2010d, p. 26). Foucault observa que Kant não usa nenhuma dessas três possibilidades para dizer o que é a *Aufklärung*.

é mais um discurso de descrição, mas um discurso de prescrição” (FOUCAULT, 2010d, p. 27). Recuando um pouco na tentativa de conectar as observações, ou melhor, buscando compreender as possibilidades dos usos atuais da proposta kantiana, tem-se o seguinte: por um lado, uma máxima que se coloca ao mesmo tempo como preceito, mas que, uma vez observado o sentido geral do texto, não pode fazer senão uma convocação ao uso da razão (é a razão que solicita a coragem, não Kant ou sua máxima ou, ainda, Frederico, como alguns podem compreender). Por outro, a indicação da saída de uma condição que ocorre sem dizer “sobre para onde vamos ir” faz lembrar a posição assumida por certos filósofos ligados à *Aufklärung* e às acusações que recaem sobre eles: mesmo que ponderando a crítica como uma atitude, são considerados não propositivos¹⁰⁸. Para alguns avaliadores, embora esses filósofos façam suas críticas, eles são incapazes de propor os caminhos objetivos que devem ser adotados (e tal concepção de “crítica” leva ao risco de fazê-la considerada coisa menor, algo simplificado, sem escopo e grosseiramente associada a um falar mal daquilo que compõe certa atualidade).

Retornando às análises dos textos, do mesmo modo como tratou da avaliação sobre o momento da “saída”, Foucault propõe três pontos sobre “o estado da minoridade”: primeiramente, o estado de minoridade não deve “ser confundido com um estado de impotência natural”; em segundo, ele não decorre de uma privação dos direitos que os homens deixaram de ter ou do qual foram usurpados; mas, como indica por fim, a minoridade ocorre “porque os homens não são capazes ou não querem dirigir a si mesmos e que outros se apresentaram obsequiosamente para tomá-los sob a sua direção” (FOUCAULT, 2010d, p. 28-29). É nesta parte da análise que se encontra a especificidade da leitura de Foucault. Kant, ao remeter à comodidade de “ser menor”, o faz explicitando três exemplos: “se tenho um livro que faz às vezes de meu entendimento, um diretor espiritual que por mim tem consciência, um médico que por mim decide a respeito de minha dieta, etc., então

¹⁰⁸ Manifestações como essas são encontradas sob os filósofos da *Escola de Frankfurt* e, até mesmo, sobre Foucault, como o fez Honneth (2009a). Um exemplo dessa atitude pode ser empreendido a partir da entrevista concedida por Theodor Adorno (1903-1969) à revista *Der Spiegel*, em 1969. Questionado sobre a “virtude da Filosofia”, ele disse: “A filosofia não pode, por si só, recomendar medidas ou mudanças imediatas. Ela muda precisamente na medida em que permanece teoria. Penso que seria o caso de perguntar se, quando alguém pensa e escreve as coisas como eu faço, se isso não é também uma forma de opor-se. Não será também a teoria uma forma genuína da prática?” (ADORNO, 2003, p. 136).

não preciso de esforço-me eu mesmo” (KANT, 1985, p. 100-102). Foucault, em sua leitura a referida passagem, não deixa de indicar a presença das três *Críticas*: o livro tomando o lugar do que o entendimento expõe como possibilidade de conhecer (*Crítica da Razão Pura*, de 1781); o diretor espiritual tomando o lugar do que vai ser da alçada da *Gewissen*, consciência moral (algo que vai se apresentar depois da publicação de “Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?”, na *Crítica da Razão Prática*, em 1788); e, depois, sob as indicações de “um médico”, haveria a presença de “um dos núcleos que vão constituir mais tarde o domínio próprio da *Crítica da faculdade do juízo*” (FOUCAULT, 2010d, p. 30), publicada em 1790. Assim, a análise possibilita discutir uma leitura na qual “Was ist Aufklärung?” possui relação estrita com as *Críticas*, pois as três obras teriam sido elaboradas como que respondendo às necessidades que a percepção (e a caracterização) do momento de “saída” solicitava. Desse modo, uma interpretação da não indicação “sobre para onde vamos” ocorre devidamente porque cada homem, fazendo os usos de suas faculdades, o saberá pelos limites explicitados pelas *Críticas* e pelo papel que nelas desempenha essas faculdades.

Em torno do tema da menoridade se estabelecem relações intrincadas, ou seja, aquelas indicadas quanto à falta de coragem (*Mut*) ou presença da preguiça (*Faulheit*) e covardia (*Feigheit*), e também as relações entre os indivíduos libertos (da falta de coragem e preguiça) e os demais que seriam tutelados por aqueles. Como salienta Foucault ainda em sua leitura de Kant, uma vez que o segundo grupo se habitua ao “jugo” do primeiro, “eles forçam, eles constroem aqueles mesmos que querem libertá-los porque eles próprios se libertaram para entrar nesse jugo” (FOUCAULT, 2010d, p. 33). Pela complexidade dessas relações, se torna necessário compreender “como funciona esse estado de menoridade” (FOUCAULT, 2010d, p. 33). Uma interpretação pode ser discutida: quando realizou a introdução na primeira aula do curso, Foucault fez menção àqueles três eixos com os quais buscou trabalhar, quais sejam: i – as formas de um saber possível; ii – as matrizes normativas de comportamento (normalizador); iii – os modos de existência virtuais para sujeitos possíveis (FOUCAULT, 2010d, p. 5-6). Em suma, tratar-se-ia de uma tríade que manteria relação similar àquela entre as três *Críticas* e os apontamentos da *Aufklärung*? Se assim o for, uma avaliação tardia de Foucault sobre seus próprios escritos poderia indicar que, inadvertidamente – sua obra teria se vinculado de tal forma à dimensão inaugurada por Kant na Filosofia Moderna –, os três eixos

presentes em sua Filosofia corresponderiam às *Críticas* kantianas¹⁰⁹. Mesmo que a possibilidade dessa tríade não se sustente, os eixos poderiam manter relação com a questão discutida. Um exemplo disso encontra-se no terceiro eixo, no qual tratava de analisar a “constituição do modo de ser do sujeito” (FOUCAULT, 2010d, p. 6). Nesse eixo poderia ser indicado um paralelo com a perspectiva da saída da minoridade. Nele Foucault teria procurado “ver como e através de que formas concretas de relação consigo o indivíduo havia sido chamado a se constituir como sujeito moral da conduta sexual”. Ou seja, “tratava-se aí também de realizar um deslocamento, indo da questão do sujeito à análise das formas de subjetivação” (FOUCAULT, 2010d, p. 6). Para manter tal ligação entre as indicações de Kant e um dos eixos de trabalho de Foucault, a concepção de “sujeito” deveria incluir as variações sobre ele próprio, sobretudo quanto à sua “sujeição”.

A análise dedicada por Foucault à minoridade elenca duas condições que devem ser discutidas: o par “obediência e ausência de raciocínio” e a confusão estabelecida sobre o par “o privado e o público” (FOUCAULT, 2010d, p. 33). No “primeiro par”, Kant revela a exigência da *Aufklärung* sobre a liberdade, pois em todos os lados, afirma ele, encontram-se limitações a essa liberdade: “O oficial diz: não raciocineis, mas exercitai-vos! O financista exclama: não raciocineis, mas pagai! O sacerdote proclama: não raciocineis, mas crede! (Um único senhor no mundo diz: *raciocinai*, tanto quanto quiserdes, e sobre o que quiserdes, *mas obedecei!*)” (KANT, 1985, p. 104 – itálicos do autor). O modo como escreveu deixou uma dualidade em seu texto, o que remete ao contexto político no qual está inserido: “coloca-se a questão de saber quem é esse senhor, esse único senhor que, no mundo, diz: raciocinem quanto quiserem, mas obedeçam. Será Deus, será a própria razão, será o rei da Prússia?” (FOUCAULT, 2010d, p. 34). Cabe aqui, uma ruptura com a interpretação realizada por Foucault. Este, negando a primeira possibilidade, opta por dizer que “é um pouco o segundo e principalmente o terceiro” (FOUCAULT,

¹⁰⁹ Segundo Castelo Branco, entre Kant e Foucault “existe uma enorme distância: de escopo, objetivo, finalidade e estilo, de tal monta que sequer valeria a pena demarcar fronteiras entre um e outro” (2015, p. 49). Contudo, a partir daquela observação feita por Rouanet (1987), sobre Foucault agir como um “iluminista”, talvez seja possível pensar que essa “fronteira” não demarcada indicaria a permanência de Foucault à filiação kantiana. Isso não ocorreria pelo formalismo, ou por aquela vertente indicada por Foucault que deu origem a analítica. Foucault seria kantiano, até mesmo nos momentos em que se opõe a Kant, pois sua filiação advém das inferências inauguradas em “Was ist *Aufklärung?*”. De tal forma, se se conceber o fato de Foucault ser vinculado à proposta kantiana (inadvertidamente), então o leitor de Foucault estaria em face da ideia de um projeto às avessas, uma descrição tardia.

2010d, p. 34). Mas, observada a introdução elaborada por Kant à *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* (1785) e aquilo que trata o dever, a razão assumiria este lugar de primazia. Então, o único senhor no mundo que permite raciocinar (que ordena que o faça) não seria Frederico II da Prússia, (1712-1786), um dos déspotas esclarecidos, rei da Prússia àquela época¹¹⁰. Quando observados outros extratos do texto, essa leitura pode não se sustentar. Sem expor esses trechos nesse momento, cabe apenas reforçar a sugestão de que este único senhor que solicita o raciocínio e pede obediência é a “razão”.

O “segundo par” mencionado por Foucault sobre a menoridade tem relação com o uso da razão. Kant marcou as duas formas de fazer este uso: o privado e público. Nesse contexto, pode ser observado que “a esfera que se aplica a caracterização de ‘privada’ não é uma esfera de coisas, é certo uso, um uso, justamente, das faculdades que são nossas” (FOUCAULT, 2010d, p. 34). Kant havia denominado “uso privado aquele que o sábio pode fazer de sua razão em certo *cargo público* ou função a ele confiado” (KANT, 1985, p. 104 – itálico do autor). Contudo, “enquanto sábio, tem completa liberdade, e até mesmo dever, de dar conhecimento ao público de todas as suas ideias” (KANT, 1985, p. 105). A confusão decorre do fato de se “dirigir” ao uso, privado ou público, com a concepção de público e privado empreendida a função de uma determinada pessoa (privada) e de um estado (público). Na “atividade profissional”, também chamada “atividade pública”, concebe-se o uso da razão daquele que funciona como “indivíduo”, que é elemento “de uma sociedade ou de um governo cujos princípios e objetivos são os do bem coletivo”. Assim, poderia ser dito que “o que se chama de privado é, em suma, o que chamaríamos de público, em todo caso, de profissional” (FOUCAULT, 2010d, p. 34). O uso público da razão, por exemplo, estaria ligado à atividade de Kant expor suas análises sobre aquele momento da “saída” da menoridade em um artigo publicado em uma revista, ou jornal, destinado ao público que não apenas aquele encontrado nas universidades. A condição de “sujeito universal” é constituída “nessa atividade que é precisamente e por excelência a do escritor dirigindo-se ao leitor”. De qualquer forma, a caracterização que se atribui à menoridade decorre de

¹¹⁰ O texto de Kant data, como referido, de 1784, dois anos antes do falecimento de Frederico II da Prússia, ou Frederico “O Grande”, reconhecido como um dos déspotas esclarecidos. Frederico II manteve correspondência com vários intelectuais da época, como Voltaire, e foi um entusiasta das ciências e artes.

se superpor “o princípio da obediência confundido com o não raciocinar” (FOUCAULT, 2010d, p. 35). Há maioridade quando, no caso do uso privado, “a obediência bem separada do *Räsonnieren* (utilizar a razão) valer totalmente, absolutamente e sem condição alguma” (FOUCAULT, 2010d, p. 35). Quanto ao uso público, quando o “*Räsonnieren* (o uso da razão) se fizer na dimensão do universal, isto é, na abertura a um público em relação ao qual não haverá nenhuma obrigação, ou antes, nenhuma relação de obediência” (FOUCAULT, 2010d, p. 35) e de autoridade.

Refletindo sobre Kant e sua época, Caygill considera que a “aposta de Kant é que o hábito de pensar livremente traduzir-se-á, de forma gradual, no hábito de agir livremente e acabará, assim, por superar a divisão entre os usos público e privado da razão” (2000, p. XXI). Caygill, além disso, ajuda a exemplificar a abordagem realizada sobre Frederico II, quanto a não ser ele o senhor a ser obedecido: sobre o Século de Frederico, “a liberdade para discutir mas sem deixar de obedecer era o menor dos males: embora não fosse tão desejável quanto a liberdade de pensamento e de ação, era melhor do que a obediência em ambas as esferas”¹¹¹ (CAYGILL, 2000, p. XXI). Kant pôde experimentar tal liberdade, ainda que não fosse em ambas as esferas. Frederico II (1712-1786) não tinha filhos e, dois anos após a resposta de Kant ao jornal alemão, a morte do rei da Prússia levou ao trono seu sobrinho, Frederico Guilherme II (1744-1797). Por sua vez, a “política Contra-Iluminista” (CAYGILL, 2000, p. XXI) deste foi responsável por questionar Kant quando da escrita de *A Religião nos limites da simples Razão* (1793), situação que Kant descreveu no prefácio de *O Conflito das Faculdades*¹¹² (1798). Esse pode ser

¹¹¹ Um exemplo talvez possa ser indicado sobre uma de exposição Thomas Hobbes (1588-1679) quanto aos deveres do súdito, que não pode se colocar “o conhecimento do que é justo ou injusto, que compete apenas” ao seu senhor (HOBBS, 2002, p. 183). Os súditos pecariam “sempre que lhes for ordenado algo que seja, ou lhes pareça ser, ilegal: pois, se obedecerem, pecam contra sua consciência, se não obedecerem, contra o que é direito” (HOBBS, 2002, p. 183).

¹¹² Em primeiro de outubro de 1794, Frederico Guilherme II, por meio de seu ministro Wöllner, encaminhou a seguinte correspondência a Kant: “Antes de mais, a nossa graciosa saudação. Digno e muito erudito, caro súdito! A nossa suprema pessoa já há muito constatou, com grande desgosto, que fazeis um mau uso da vossa filosofia para deformar e degradar as doutrinas capitais e fundamentais da Sagrada Escritura e do cristianismo; que fizestes isso sobretudo no vosso livro *A Religião nos Limites da simples Razão*, bem como noutros tratados mais pequenos. Esperávamos mais e melhor da Vossa parte; pois Vós mesmo deveis reconhecer de que modo irresponsável agis assim contra o vosso dever, enquanto mestre da juventude, e contra as nossas intenções soberanas, que Vos são muito conhecidas. Exigimos, quanto antes, a mais escrupulosa justificação e esperamos de Vós, para evitar o nosso supremo desfavor, que no futuro não Vos torneis culpado de coisas semelhantes, mas, ao invés, de harmonia com o vosso dever, utilizeis a vossa consideração e os vossos talentos para realizar cada vez mais a nossa intenção soberana; caso contrário, e se

citado como um exemplo da condição dual na qual Frederico II se encontrava: em seu reinado existiam tanto “claros indícios” como “obstáculos” para a realização do esclarecimento.

É nesse momento da análise que Foucault indica uma “viravolta” no texto (“*le texte se retourne, se retourne de façon telle que...*”), quando “a maioria dos princípios nos quais [Kant] apoiou sua análise vai se ver questionada” (FOUCAULT, 2010d, p. 36), que se encontra um mote para analisar o lugar de Frederico II e os indícios sobre a maioridade. Em certo momento, Kant questiona:

Se for feita então a pergunta: “vivemos agora uma época *esclarecida* [aufgeklärt]”? a resposta será: não, **vivemos em uma época de esclarecimento** [“Aufklärung”]. Falta ainda muito para que os homens, nas condições atuais, tomados em conjunto, estejam já numa situação, ou possam ser colocados nela, na qual em matéria religiosa sejam capazes de fazer uso seguro e bom de seu próprio entendimento sem serem dirigidos por outrem. **Somente temos claros indícios** de que agora lhes foi aberto o campo no qual podem lançar-se livremente a trabalhar e **tornarem progressivamente menores os obstáculos** ao esclarecimento [“Aufklärung”] geral ou à saída deles, homens, de sua menoridade, da qual são culpados. Considerada sob este aspecto, esta época é a época do esclarecimento [“Aufklärung”] ou o século de *Frederico* (KANT, 1985, p. 112 – itálicos do autor, negritos adicionados).

Foucault indica que, segundo o texto, “há sinais que anunciam esse processo de libertação e esses sinais mostram que se erguem obstáculos” (FOUCAULT, 2010d, p. 36). Relaciona tais obstáculos ao homem que, “por sua covardia e sua preguiça, não faz uso de sua razão” (FOUCAULT, 2010d, p. 36). No segundo ponto da análise, Foucault comenta que, “depois de ter dito e mostrado demoradamente que não pode haver um agente individual ou agentes individuais dessa libertação, ele faz intervir o rei da Prússia. (...) é nisso que ele é, ele, Frederico da Prússia, um agente, que é o próprio agente da *Aufklärung*” (FOUCAULT, 2010d, p. 36). Tal interpretação é a que evoca a “viravolta” do texto. Indica uma contradição interna que colocaria parte do texto (principalmente o primeiro parágrafo) em desconfiança, pois nessa outra interpretação o homem não seria mais ele próprio o responsável por sua saída da menoridade, mas, sim, aquele que é o “agente da *Aufklärung*”. Outra indicação é que essa interpretação também traria acordo com a ideia de que não é Deus a quem se deve obedecer, “mas um pouco o segundo [a razão] e

persistirdes em ser refractário, tereis de esperar infalivelmente medidas desagradáveis” (KANT, 1993, p. 19-20).

principalmente o terceiro [Frederico II]” (FOUCAULT, 2010d, p. 34). Não é possível que, nessa interpretação, se obedeça um pouco ao segundo e principalmente ao terceiro: se se obedece a Frederico II e (ele próprio, um homem) obedecer à razão, então só se obedeceria aos ditames que a razão indica. Ou, se Frederico II não obedece à razão, não se obedece “um pouco ao segundo”, mas só “o terceiro”.

Assim, a viravolta indicada ao texto poderia ser solucionada com uma interpretação diferente: Frederico II não é um “agente” da *Aufklärung*. Frederico II faz manifestar os “claros indícios” quando não faz proposições a serem seguidas quanto à religião (KANT, 1985, p. 112). Na medida em que não são impostas proposições em outras questões que seriam do âmbito público e mesmo privado – como supôs a observação de Caygill (2000) –, os obstáculos vão se tornar progressivamente menores. Nessa interpretação, Frederico II ainda guarda outra posição, o que levaria a um “paradoxo”. É a atuação do imperador que sinaliza ainda a existência de obstáculos:

Mas também somente aquele que, embora seja ele próprio esclarecido [“aufgekklärt”], não tem medo de sombras **e ao mesmo tempo tem à mão um numeroso e bem disciplinado exército para garantir a tranquilidade pública**, pode dizer aquilo que não é lícito a um Estado livre ousar: *raciocinais tanto quanto quiserdes e sobre qualquer coisa que quiserdes; apenas obedece!* Revela-se aqui uma estranha e não esperada marcha das coisas humanas; como, aliás, quando se considera esta marcha em conjunto, quase tudo nela é um paradoxo (KANT, 1985, p. 114 – itálicos do autor, negrito adicionado).

Sem minimizar a importância de Frederico II (especialmente em comparação com seus predecessores e sucessores), a interpretação oferecida tenta resolver essa contradição, além de assegurar a responsabilidade depositada em cada um que vele pelo lema da *Aufklärung*: ter coragem e pensar por si próprio. Seguindo essa interpretação, os “claros indícios” e os “obstáculos” marcariam isso que Kant chamou de “estranha e não esperada marcha das coisas humanas”. Então, haveria a possibilidade de ser “a época do esclarecimento” ou “o século de *Frederico*” (KANT, 1985, p. 112 – itálico do autor) nesse caso, ou tratar-se-ia de duas formas de designar aquele momento ou uma forma de indicar o paradoxo. Embora essa interpretação se oponha em parte à leitura de Foucault sobre Kant, isto é, sobre Frederico II ser caracterizado como “agente essencial da *Aufklärung*”¹¹³

¹¹³ Ainda que discordando da interpretação de Foucault, há uma hipótese a ser considerada: “O incômodo manifestamente sentido por Kant em fazer o rei da Prússia atuar como esse agente da

(FOUCAULT, 2010d, p. 37), nela não se encontraria uma mudança daquilo que segue o texto de Kant. Essa interpretação também não indica que Foucault teria abandonado a linha mestra do texto kantiano. O sentido, algumas vezes paradoxal, como é referido no texto, também poderia ser indicado como parte da condição própria da “*Aufklärung*”: um dizer sem dizer, uma crítica interpretada como não propositiva. Seus herdeiros, incluindo Foucault, são capazes de questionar a própria *Aufklärung* sem deixar escapar essa herança.

2.3. Introdução à *Aufklärung* em Foucault e a atitude de modernidade

Conforme já foi mencionado, o texto “Beantwortung der Frage: Was ist *Aufklärung*”, resposta fornecida por Kant ao jornal *Berlinische Monatsschrift*, também é citado na “Introduction by Michel Foucault” do livro *The Normal and The Pathologic*. Aliás, trata-se de um dos primeiros momentos no qual Foucault fez menção ao texto se colocando sob certa influência. Isso já levaria a indicar as particularidades entre o texto kantiano e os foucaultianos, pela relação introduzida entre certo saber e os veículos de publicação, algo que remete diretamente aos usos público e privado da razão. Mas isso não é tudo. Como supõe Foucault, as respostas de Kant e de Mendelssohn “inauguram um ‘jornalismo filosófico’ que foi, com o ensino universitário, uma das grandes formas de implatação institucional da filosofia no século XIX (...). Eles também abriram para a filosofia toda uma dimensão histórico-crítica”¹¹⁴ (FOUCAULT, 2011a, p. 427-428). Nesse sentido, é necessário lembrar que muitos dos textos de autoria de Foucault, hoje prestigiados, foram veiculados ou motivados por jornais e revistas. Quanto à temática proposta pelo jornal *Berlinische Monatsschrift*, nos escritos foucaultianos, a referência à *Aufklärung*, como já dito, não fica restrita a essa introdução, podendo ser indicada

Aufklärung explica, sem dúvida em parte, o fato de que o agente da *Aufklärung*, o próprio processo da *Aufklärung* será, no texto de que eu lhes falava na hora precedente – o texto de 1798 –, transferido para a Revolução. Ou, mais exatamente, não propriamente para a Revolução, mas para o fenômeno geral que se produz em torno da Revolução e que vai ser o entusiasmo revolucionário. O entusiasmo revolucionário como agente da *Aufklärung* é no texto de 1798 o substituto ou o sucessor do que foi o rei da Prússia no texto de 1784” (FOUCAULT, 2010d, p. 38).

¹¹⁴ Caygill observa a necessidade aprofundar aquilo que Kant havia dito a seu público, remetendo ao modo “como” o fez: “é necessário atentar para as relações entre o conteúdo da razão e as formas através das quais ela foi dirigida ao público leitor, mormente os meios de comunicação que Kant utilizou a fim de exercer o uso público de sua razão e, em particular de publicação abertos para ele e que o permitiam alcançar o(s) público(s) leitor(es)” (CAYGILL, 2000, p. XX-XXI).

nominalmente (ainda que de forma rápida) ou indiciada por meio das manifestações de seu conteúdo¹¹⁵. Contudo, é nesse texto que Foucault comenta a proximidade entre *Aufklärung* e a História das Ciências e faz uma indicação que permite pensar a relação de sua obra e a temática antes de 1978.

A “Resposta à pergunta: o que é ‘Esclarecimento’? (*Aufklärung*)” constitui, para Foucault, uma condição de avançar nas problematizações que ele havia se proposto até meados da década de 1970. A menoridade, como é apresentada por Kant, é um condicionamento dos homens, de uns aos outros, por motivo da comodidade que os faz imersos em um processo que os mantinham sujeitados (*assujettis* – para usar um termo foucaultiano e articular a criação de vínculos entre os autores). Causada tanto pela covardia quanto pela preguiça, a menoridade segue como um dos obstáculos que levam a humanidade para um sem números de formas de sujeições. Por outro lado, o Esclarecimento [*Aufklärung*], conforme Kant o define, é “a saída do homem de sua menoridade, da qual ele próprio é culpado” (KANT, 1985, p. 100 – itálicos do autor). Logo, o homem, seja por se submeter à tutela que o faz menor, seja pela constante crença no perigo conjurado de romper com a menoridade, é ele mesmo o responsável por estar na situação na qual se encontra. Aquele que se permite tutelar, se refugia na facilidade que é deixar de fazer uso de suas faculdades, tem em si fundamentada a dificuldade de retomar aquilo que lhe é de direito e parte de uma obrigação na dimensão discutida por Kant:

É difícil portanto para um homem em particular desvencilhar-se da menoridade que para ele se tornou quase uma natureza. Chegou mesmo a criar amor a ela, sendo por ora realmente incapaz de utilizar seu próprio entendimento, porque nunca o deixaram fazer a tentativa de assim proceder (KANT, 1985, p. 102).

¹¹⁵ Por exemplo, ele pronunciou a conferência “O que é a crítica? [Crítica e *Aufklärung*]”, *Qu'est-ce que la critique? Critique et Aufklärung*, em maio de 1978, na *Société Française de Philosophie*. Teve publicados os textos: “O que São as Luzes?”, *What is Enlightenment*, (FOUCAULT, 2008a, pp. 335-351); “O que São as Luzes?”, *Qu'est-ce que les Lumières?* (FOUCAULT, 2011a, pp. 259-268). Ministrou a aula do curso *O Governo de Si e dos Outros no Collège de France*, em 5 de janeiro de 1983, com uma versão ampliada do texto publicado em Foucault (2011a). Há também um texto de 1966, “Uma História que Ficou Muda”, *Une histoire restée muette* (FOUCAULT, 2014c, pp. 19-24), no qual ele fez referência à *Aufklärung* quando comentou a publicação do livro do neo-kantiano Ernest Carrirer, *Philosophie der Aufklärung*. Em abril de 1984, retomou a “Introdução”, embora desejasse enviar um texto inédito à *Revue de Métaphysique et de morale*, que dedicava um número especial a Georges Canguilhem. “Esgotado, ele pôde apenas modificar o prefácio que havia escrito para a tradução americana de *O Normal e o Patológico*” (FOUCAULT, 2008a, p 352): então é publicado o texto é “A Vida: Experiência e a Ciência”, *La vie: l'expérience et la Science* (FOUCAULT, 2008a, pp. 352-366), o último texto ao qual deu seu aval para que fosse publicado (antes de sua morte).

Na definição de Kant, a questão da menoridade está circunscrita quanto ao uso do entendimento (*Verstand*), da incapacidade de fazer uso dele. Por isso demarca aí o erro, não sendo culpado aquele a quem o entendimento lhe faltaria. Levando em consideração o já discutido contexto do texto kantiano (por se tratar de um escrito apresentado para uma publicação de uma revista, e não de um texto dedicado ao estudo universitário em si), poder-se-ia discutir a ideia do uso do próprio entendimento da forma como Kant remete ao uso da razão e a condiciona quanto ao agir moral ante uma falsa caracterização da natureza humana¹¹⁶. De qualquer forma, talvez não seja suficiente colocar apenas a questão do homem condicionado pela menoridade, mas também repensar a condição complexa do homem que consegue se libertar, pois há a “vocação de cada homem em pensar por si mesmo” (KANT, 1985, p. 102). Isso reforçaria tanto a íntima responsabilidade existente como a impossibilidade de impor o rompimento aos demais, porque viria a constituir certa contradição. Sendo a menoridade culpa daquele que se mantém nessas condições, tanto em sua saída quando em sua permanência nessa situação, aquele que age por si, de forma autônoma, é responsável por uma ação que está restrita a ele mesmo: qual seria o limite de suas ações, como poderia “retirar” outros de uma condição de sujeição sem colocá-los ou mantê-los em uma (nova?) condição de sujeição¹¹⁷? Seria possível retirar os outros do lugar posto sem iniciar um novo círculo de ações nas quais aquele que é conduzido coloca-se sobre a submissão de

¹¹⁶ Na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* (1785), Kant argumenta que “se num ser dotado de razão e vontade a verdadeira finalidade na natureza fosse sua *conservação*, o seu *bem-estar*, numa palavra, sua *felicidade*, muito mal teria ela tomado as suas disposições de escolher a razão da criatura para executora destas suas intenções” (KANT, 1988a, p. 24 – itálicos do autor).

¹¹⁷ Por uma questão de contextualização, remete-se aqui ao termo usado por Foucault no francês, *assujettissement*. O termo é utilizado em vários textos de Foucault, o mapeamento (do termo) indica seu uso desde o ano de 1970, no texto “Theatrum Philosophicum”, publicado inicialmente no *Dits et Écrits II* (FOUCAULT, 2008a, pp. 230-254). A dúvida poderia ser quanto à ideia de uma ação localizada sobre o sujeito (daí a ideia de sujeição, tal como remete a tradução, não ocasionaria dúvidas). Mas, se o sentido em Foucault levar a uma concepção de um procedimento, talvez haja uma insuficiência e seja necessário fazer uso de um neologismo (ainda que em francês isso não ocorra, como ocorre com *gouvernementalité*), “sujeitamento” ou “assujeitamento”. Isso, contudo, poderia causar outro problema, uma interpretação marxista ou althusseriana do procedimento de Foucault. Ainda cabe ressaltar que, embora a maioria das traduções para o termo seja “sujeição” (*Em Defesa da Sociedade; Microfísica do Poder*; os dois textos inseridos no apêndice de “Michel Foucault – Uma trajetória Filosófica”; e em alguns textos da coleção *Ditos & Escritos*), há textos, como “É inútil se revoltar?” (FOUCAULT, 2012b, pp. 76-80), que o traduzem como “submissão”. Por exemplo, “Et l’assujettissement des femmes” é traduzido por “e a submissão das mulheres”. Em outro texto no mesmo livro, “Uso dos Prazeres e as Técnicas de Si” (FOUCAULT, 2012b, pp. 187-211), encontra-se uma passagem semelhante, mas traduzida como “sujeição da mulher”. Na versão americana do livro de Dreyfus e Rabinow (2013), “Michel Foucault – Uma trajetória Filosófica”, os autores optaram por utilizar o termo em francês: “The *mode d’assujettissement...*” (DREYFUS; RABINOW, 1983, p. 239).

outro? Algumas dessas respostas parecem estar presentes nas obras de Foucault e Kant quando se observa a recusa prescritiva para as ações¹¹⁸.

Quanto à provocação do jornal *Berlinische Monatsschrift*, ela permanece atual, tal qual a retomada da resposta kantiana, podendo ainda propor outras variações advindas daquela indagação inicial da qual o filósofo alemão se ocupou ao responder o jornal. Destarte o “autoquestionamento” e resposta de Kant, “vivemos agora uma época *esclarecida* [aufgeklärten]’?, a resposta será: ‘não, vivemos numa época de esclarecimento [‘Aufklärung]’” (KANT, 1985, p. 112 – itálico do autor). Assim, torna-se necessário interrogar o momento atual junto dessa interrogação, trazê-la para a atualidade e fazê-la “nossa”. Então, uma outra comparação com Foucault sobre o tema é possível. Em Foucault, a pergunta pode ser retomada, mas encontra inicialmente uma resposta diferente, em um “pequeno resumo” (dividida em duas partes): I – “não sei se algum dia nos tornaremos maiores. Muitas coisas em nossa experiência nos convencem de que o acontecimento histórico da *Aufklärung* não nos tornou maiores; e que nós não o **somos ainda**¹¹⁹” (FOUCAULT, 2008a, p. 351 – negrito adicionado). A resposta foucaultiana parece contrastar inicialmente também com a resposta kantiana sobre processo que permite aos homens se tornarem esclarecidos. Mas, como já comentado, Kant havia reconhecido a complexidade do processo presente na *Aufklärung*,

falta ainda muito para que os homens, nas condições atuais, tomados em conjunto, estejam já numa situação, ou possam ser colocados nela, na qual em matéria religiosa sejam capazes de fazer uso seguro e bom de seu próprio entendimento sem serem dirigidos por outrem. Somente temos claros indícios de que agora lhes foi aberto o campo no qual podem lançar-se livremente a trabalhar e tornarem progressivamente menores os obstáculos ao esclarecimento [“Aufklärung”] geral ou à saída dele, homens, de sua minoridade, da qual são culpados. Considerada sob este aspecto, esta época é a época do esclarecimento [“Aufklärung”] ou o século de *Frederico* (KANT, 1985, p. 112 – itálico do autor).

A laicidade do Estado Prussiano (na figura do príncipe, aquele que não prescreve para seus súditos a prática religiosa, deixando para eles a “plena liberdade” para deliberar sobre o assunto) permite ao filósofo alemão perceber os “claros indícios” sobre esse novo tempo que, então, poderá possibilitar o

¹¹⁸ Uma opção para discutir sobre essas questões poderia ser indicada no curso de 1979-1980, o *Governo dos Vivos*.

¹¹⁹ “Beaucoup de choses dans notre expérience nous convainquent que l'événement historique de l'*Aufklärung* ne nous a pas rendus majeurs; et que **nous ne le sommes pas encore**” (FOUCAULT, 2017b, p. 1396 – itálico do autor, negrito adicionado).

esclarecimento. Como já mencionado, a busca de outros indícios presentes na obra kantiana teria feito Foucault retomar Kant tencionando seu texto de 1784, “Resposta à pergunta: o que é ‘Esclarecimento’? (*Aufklärung*)”, com um texto de 1798, parte do livro *O Conflito das Faculdades*¹²⁰ (KANT, 1993). Os breves textos presentes na segunda parte do livro, *O Conflito da Faculdade Filosófica com a Faculdade de Direito*, apresentam discussões que dialogariam com o texto de 1784. Além desses, ainda poderiam ser indicados alguns parágrafos presentes na *Crítica da Faculdade do Juízo*¹²¹ (1790). Isso poderia ser ainda evidenciado se observada a tutela orquestrada por “políticos” e “religiosos ocupados em fazer com que os homens sejam “como são”, não permitindo que se tornem “pedantes ignaros do mundo ou benévolos fantasistas sonhando que deviam ser”¹²² (KANT, 1993, p. 96). Os textos e as discussões sobre eles são desenvolvidos até iniciar a problematização sobre a análise do progresso do “gênero humano”, por meio da história.

Retornando novamente o argumento de Foucault, quanto ao acontecimento histórico da *Aufklärung* não ter tornado os homens maiores (*ainda*), cabe situar mais especificamente a *Aufklärung* na discussão. Foucault sustenta a *hipótese* de que o texto de Kant “se encontra de qualquer forma na charneira entre a reflexão crítica e a reflexão sobre a história” (FOUCAULT, 2008a, p. 341). Nesse contexto, as extremidades, crítica e reflexão sobre a história, somente seriam possíveis pelo movimento que a charneira proporciona, ou seja, articula sobre essas duas extremidades. Ali se situa uma reflexão sobre a própria obra de Kant: ela funciona

¹²⁰ “Em 1798, Kant escreve sobre a Revolução um texto breve que faz parte de *O Conflito das faculdades* – que é na realidade uma coletânea de três dissertações sobre as relações entre as diferentes faculdades que constituem a universidade. A segunda dissertação de *O Conflito das faculdades* – não se deve esquecer – diz respeito às relações entre a faculdade de filosofia e a faculdade de direito. Kant situa o essencial dessas relações conflituosas entre a filosofia e o direito exatamente em torno da questão: **existe um progresso constante para o gênero humano?**” (FOUCAULT, 2010d, p. 16 – itálicos do autor, negrito adicionado).

¹²¹ Embora elenque os escritos “Resposta à pergunta: o que é ‘Esclarecimento’? (*Aufklärung*)” e *O Conflito das Faculdades* para discutir os indícios sobre as mudanças, ao introduzir o livro de Canguilhem, Foucault diz que, depois da ruptura cartesiana formulada a partir “das relações entre verdade e sujeito” a *Crítica da Faculdade do Juízo* e a *Fenomenologia do Espírito* (1807) “foram as grandes formulações” introduzidas a partir do século XVIII quanto às “relações da verdade e da vida” (FOUCAULT, 2011a, p. 439).

¹²² Nesse caso, é observada a passagem da Segunda Sessão de *O Conflito das Faculdades*, quando Kant analisa a questão referente ao progresso do gênero humano. É possível problematizar a tentativa de manutenção de uma certa organização política ou religiosa por parte de políticos e religiosos, o que levaria à sublevação. Ao comentar a ação dos políticos, Kant diz que “mas o ‘*como são*’ deveria significar [para os políticos]: o que deles [os homens] fizemos por um injusto constrangimento, por desígnios traiçoeiros sugeridos ao governo” (KANT, 1993, p. 98 – itálico do autor).

como que demonstrando as “razões que ele tem para empreender sua obra em um tal momento” (FOUCAULT, 2008a, p. 341). Dito de outra forma, responde às necessidades para que, em um tal momento, seja elaborado o arcabouço das três Críticas. Caygill (2000) argumenta sobre as possibilidades de inferir outras formas de leituras interpretativas da vida e obra de Kant a partir dos novos estudos sobre os “trabalhos recentes na história social do Iluminismo alemão” (CAYGILL, 2000, p. XX). Sobre aquilo que chama de “época da crítica” (e que nomeia o título de sua introdução, “Kant e a Época da Crítica”), afirma que ela “requer uma filosofia crítica, a que pressupõe, na verdade exige a liberdade de examinar e criticar as instituições da Igreja e do Estado” (CAYGILL, 2000, p. XX). Essas exigências seriam encontradas na resposta de Kant contida no *Berlinische Monatsschrift*, especialmente pela elaboração sobre os usos privado e público da razão.

2.3.1. A *Aufklärung* “ainda” é possível?

Na análise realizada, a *Aufklärung* desponta como uma possibilidade de caracterização de algo que extrapola uma acepção filosófica situada em um momento específico. Especialmente quando é observado em Kant, o empreendimento do projeto crítico responde ao contexto histórico de sua Filosofia. É como se permitisse ou mesmo se solicitasse que Kant introduzisse certos temas da crítica. Então, a *Aufklärung* se concretizaria não por sua classificação possível na história, mas pela postura que permite ou solicita: um “algo a mais” daqueles que assistem a passagem desse tempo, desse momento caracterizado pelo processo de esclarecimento, desses que veem a Revolução Francesa e dela fazem parte. Nesse aspecto Foucault reconhece na resposta kantiana a possibilidade de um “esboço do que se poderia chamar de atitude de modernidade”, novamente considerando que a resposta de Kant realiza uma conexão que romperia com a caracterização de um período histórico. Observando esse contraste, Foucault enfatiza que

se fala frequentemente da modernidade como uma época ou, em todo caso, como um conjunto de traços característicos de uma época; ela é situada em um calendário, no qual seria precedida de uma pré-modernidade, mais ou menos ingênua ou arcaica, e seguida de uma enigmática e inquietante “pós-modernidade”. E nos interrogamos então para saber se a modernidade constitui a consequência da *Aufklärung* e seu desenvolvimento, ou se é preciso ver nela uma ruptura ou desvio em relação aos princípios fundamentais do século XVIII (FOUCAULT, 2008a, p. 341).

De qualquer forma, como consequência ou como ruptura, a *Aufklärung* permanece com suas possibilidades, pelo que dela fazem. Ela é caracterizada por possibilitar ou solicitar as condições para que alguém se torne “maior”. A interrogação proposta impõe à *Aufklärung* uma marca: novamente, seja enquanto consequência ou ruptura, ela terá uma relação estreita com a modernidade. A modernidade não se distancia da caracterização principal conferida por Kant, fosse para seguir rompendo com a menoridade ou impondo novas formas de tutela. Possivelmente, ambas as relações estejam presentes no percurso desse processo, mas não cabia (ou coube) tanto a Kant analisar as relações e acontecimentos que seriam encontrados no final do século XVIII e início do XIX, momento no qual se situa, o que seria próprio do esclarecer-se ou do deixar-se tutelar. De certa forma, a proposição de uma espécie de “pós-modernidade” somente faria sentido se fosse abandonada a postura de modernidade: inferindo a impossibilidade de esclarecimento dos homens ou colocando este como um problema menor para a história da humanidade. Quer dizer, essa postura não estaria dissociada, por exemplo, do que Foucault analisou sobre a exposição de Kant em *O Conflito das Faculdades*: a postura de modernidade também poderia ser encontrada na manifestação entusiástica de um povo que solicita para si a “constituição”¹²³ que acredita ser aquela necessária para assegurar sua liberdade, direitos e, ao mesmo tempo, necessária para afastar os conflitos decorrentes das guerras. Pela busca de algo que se relaciona com o progresso¹²⁴, o que do esclarecimento se mantém ou se dissipa e como os sujeitos respondem ao que fica e ao que dissipa da análise de

¹²³ Nesse caso, observa-se aquela tentativa de políticos ou religiosos de impor aos homens a manutenção política e religiosa. Porém, assim como discutido em *O Conflito das Faculdades*, também remete à inexistência de uma constituição prussiana à época. Arendt se atenta a isso quando comenta que o “problema de como organizar um povo em um Estado, como constituir o Estado, como *fundar* uma comunidade política (...) ocupou Kant constantemente durante seus últimos anos de vida” (ARENDDT, 1993, p. 24 – itálico da autora). Isso pode ser observado no comentário de Kant sobre o quanto é “doce imaginar constituições políticas que correspondem às exigências da razão”. Ante à “temeridade” e possibilidade de “punição” em propor tal ação, restaria “esperar um dia, por tarde que seja, a realização de um produto político, como aqui se imagina, é um doce sonho; aproximar-se sempre mais dele é não só *pensável* mas, até onde se pode harmonizar com a lei moral, é o *dever*, não dos cidadãos, mas do chefe de Estado” (KANT, 1993, p. 113 – itálicos do autor).

¹²⁴ “Pela experiência não é possível resolver o problema desse progresso, em virtude da mescla de bem e mal que continuamente assedia a nossa liberdade e a nossa natureza. Mas talvez possamos captar alguns indícios, ou ‘sinais históricos’, que nos apontem probabilisticamente a ‘tendência do gênero humano, olhada no seu todo’, o rumo para o melhor; por exemplo a Revolução francesa (sic) que, apesar dos seus desaires e das suas deturpações, do seu ‘terror’, é uma revolução espiritual, da causa do direito, inspirada pelo ideal moral proposto pela razão” (MORÃO *Apud* KANT, 1993, p. 7).

1784¹²⁵? Kant observa a Revolução Francesa, mas não muito além dela. O presente será o limite da análise e da certeza contida no prognóstico. Isso não escapa a Foucault em sua análise. Novamente, é Foucault quem diz não saber “se algum dia nos tornaremos maiores” e que “muitas coisas em nossa experiência nos convencem de que o acontecimento histórico da *Aufklärung* não nos tornou maiores; e que nós não o **somos ainda**” (FOUCAULT, 2008a, p. 351 – negrito adicionado). Ele teria realizado a leitura de seu tempo no momento no qual se situou? Se o filósofo francês não impõe a certeza da passagem da tutela à maioridade o faz pelo mesmo motivo que fez Kant, ao retornar ao problema do esclarecimento e, também, quanto ao que tange o progresso (quando tratou da Revolução). Além disso, demonstra ser um herdeiro da *Aufklärung* pela complexa forma de questionar os limites da própria *Aufklärung*¹²⁶.

¹²⁵ É necessário reafirmar que o “ganho” da Revolução para Kant não é a revolução em si: “O entusiasmo revolucionário como agente da *Aufklärung* é no texto de 1798 o substituto ou sucesso do que foi o rei da Prússia no texto de 1784” (FOUCAULT, 2010d, p. 38).

¹²⁶ Quando da leitura e resposta ao artigo de José Merquior, Rouanet rechaçou a ideia de um Foucault “contra-iluminista” e “pós-moderno” (ROUANET, 1987, p. 195), e, usando como exemplos Marx e Adorno quanto ao “desmascaramento da mentira” e da busca concreta da emancipação, diz que não haveria “ninguém mais iluminista que Foucault” (ROUANET, 1987, p. 196). Por sua vez, a perspectiva de Merquior parece ser a mesma de Habermas. Este, em seu *O Discurso Filosófico da Modernidade*, considera que Hegel “inaugurou o discurso da modernidade” (HABERMAS, 2000, p. 72), tendo sido o primeiro para quem “a modernidade se tornou um problema” (HABERMAS, 2000, p. 62). Com isso, analisa “três perspectivas” a partir de Hegel (os hegelianos de esquerda, os hegelianos de direita e Nietzsche). Mais do que vinculado à *Aufklärung* tal como concebida por Kant, em sua análise Foucault se “instalava” na “*tradição da crítica da razão exercida por Nietzsche*” (HABERMAS, 2000, p. 82 – itálicos do autor). Por sua vez, a pós-modernidade é analisada tendo em Nietzsche um “ponto de inflexão” (HABERMAS, 2000, p. 121). Nos capítulos em que comenta especificamente sobre Foucault, ele faz referências ao “conteúdo humanista do esclarecimento” para apresentar a crítica de Foucault. Em nota de rodapé, Habermas comenta que “Foucault parece não apenas defender esses conhecidos motivos do contra-esclarecimento com um gesto radical, como de fato os *agudiza* por meio de uma crítica da razão e os *generaliza* por meio de uma teoria do poder” (HABERMAS, 2000, p. 361 – itálicos do autor). Também afirmou que “Foucault cede à melodia ensaiada de um irracionalismo *confesso* apenas no contexto de sua interpretação de Nietzsche” (HABERMAS, 2000, p. 389 – itálico do autor) e que “Foucault se entende como um dissidente que resiste ao pensamento moderno e ao poder disciplinar dissimulado pelo iluminismo” (HABERMAS, 2000, p. 395). Retornando a Rouanet, pode ser encontrada a percepção de que o Iluminismo, enquanto “corrente histórica situada numa época determinada (...) extinguiu-se; [mas] como estado de espírito, ele está vivo e sua vida se confunde com a própria vida da modernidade” (ROUANET, 1987, p. 196). Em sua avaliação, o “ensaio [‘Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?’], na opinião de Foucault, inaugura o discurso filosófico da modernidade” (ROUANET, 1987, p. 196). Então, Foucault, “inventando um novo Kant (...) consegue fazer uma profissão de fé iluminista, sem ter que remanejar suas análises anteriores [encontradas em *As Palavras e as Coisas*]. Pois é disso que se trata agora. Até **então o Iluminismo de Foucault era subliminar, manifestando mais na tendência que na filiação expressa**. Aqui, essa tendência assume seu verdadeiro rosto. **É um rosto iluminista**. Através dessa oposição, ele está combatendo a modernidade perversa, atravessada por uma ‘vontade de saber’ cujo nome é poder e cujas raízes ele vê na *Crítica da Razão Pura*, em nome de outra modernidade, cuja matriz é o ensaio kantiano sobre o Iluminismo e cuja palavra de ordem é a emancipação” (ROUANET, 1987, p. 198 – negritos adicionados). Consonante com as exposições

Novamente, em seu resumo sobre a resposta de Kant, (segunda parte da discussão iniciada no item 2.3) II – Foucault complementa o que havia exposto inicialmente, quando parecia estar dotado de incerteza sobre a possibilidade de superação da menoridade. Seu complemento o faz se aproximar ainda mais da discussão elencada pelo filósofo alemão. Foucault continua argumentação comentando sobre as possibilidades da *Aufklärung*, confirmando-a como possuidora de um sentido complexo e maior do que uma caracterização de certo período histórico, o que vai merecer dele a ideia de que a *Aufklärung* ocorre como uma certa prática filosófica, com a qual outras poderiam dialogar.

Parece-me que se pode dar um sentido a essa interrogação crítica sobre o presente e sobre nós mesmos formulada por Kant ao refletir sobre a *Aufklärung*. Parece-me que esta é, inclusive, uma maneira de filosofar que não foi sem importância nem eficácia nesses dois últimos séculos. É preciso considerar a ontologia crítica de nós mesmos não certamente como uma teoria, uma doutrina, nem mesmo como um corpo permanente de saber que se acumula; é preciso concebê-la como uma atitude, um *êthos*, **uma via filosófica em que a crítica do que somos é simultaneamente análise histórica dos limites que nos são colocados e prova de sua ultrapassagem possível** (FOUCAULT, 2008a, p. 351 – negrito adicionado).

Antes de investigar propriamente o *êthos* referido por Foucault, é preciso reiterar as bases da associação feitas por ele à *Aufklärung*, enquanto uma maneira de fazer Filosofia. Enfatizar isso permite compreender o percurso que é iniciado pelo filósofo ao final da década de 1970 (nesse caso, especialmente se for analisada com maior atenção a “Introdução” do *Normal e Patológico*). Foucault havia comentado sobre Kant e Mendelssohn terem utilizado de um veículo específico para propor suas reflexões, e essa é uma perspectiva que deve ser analisada em íntima relação com prática filosófica foucaultiana. Assim, no início do texto, quando fez referências às duas formas de leituras realizadas na França sobre *As Meditações Cartesianas* (Husserl), Foucault afirmou que esse texto “permite duas leituras”, indo cada uma em uma direção¹²⁷. Não importando qual fosse a direção, mesmo possuindo deslocamentos, ramificações, interferências, etc., essas leituras “permaneceram profundamente heterogêneas” (FOUCAULT, 2011a, p. 427).

de Rouanet, restariam apenas algumas preferências quanto à “invenção” de um novo Kant, o uso do termo “Iluminismo” (em lugar de *Aufklärung*) e a noção de “emancipação” (em lugar de “autonomia”).

¹²⁷ No original, “l'une qui, dans la direction d'une philosophie du sujet (...); l'autre qui remontera vers les problèmes fondateurs de la pensée de Husserl” (FOUCAULT, 2017b, p. 430).

A exemplo disso, enquanto uma das leituras ia “na direção da filosofia do sujeito”, a outra leitura “remontará aos problemas fundadores do pensamento de Husserl, os do formalismo e do intuicionismo, os da teoria da ciência” (FOUCAULT, 2011a, p. 426). Ela, “à primeira vista”, seguiu como uma leitura “mais teórica, a mais debruçada para as tarefas especulativas, a mais universitária também” (FOUCAULT, 2011a, p. 427). No entanto, Foucault afirma que “foi ela que desempenhou o papel mais importante ao longo dos anos 1960, no momento em que se iniciava uma crise, não apenas da universidade, mas a do *status* e do papel do saber” (FOUCAULT, 2011a, p. 427). Não há mistérios em suas considerações, pois ele está tratando, como mesmo disse, de um tipo de reflexão “profundamente ligado ao presente” (FOUCAULT, 2011a, p. 427). O aporte para tal reflexão ligada ao presente está na base do que propicia a resposta de Kant ao *Berlinische Monatsschrift*. Ou seja, a partir daquela questão que Kant e Mendelssohn buscaram responder, é introduzida a possibilidade para discutir a atualidade como um problema que tem origem filosófica. Inclui-se, assim, a vinculação que a História das Ciências na França tem com os temas estabelecidos pelo questionamento e também pelas respostas sobre o que seria a *Aufklärung*. É a partir do questionamento da *Aufklärung* que se formula “ao pensamento racional a questão não mais apenas de sua natureza, seu fundamento, seus poderes e direitos, mas de sua história e sua geografia. A de seu passado imediato e de sua atualidade, de seu momento de seu lugar” (FOUCAULT, 2011a, p. 427). Assim, diferente do que ocorreu na Alemanha, na França foi “a história das ciências que serviu de suporte principalmente para a questão filosófica da *Aufklärung*” (FOUCAULT, 2011a, p. 428).

É ainda com essas afirmações que o texto de 1978, “Introdução por Michel Foucault”, retorna em 1984, sendo reutilizado em uma publicação com algumas mudanças. Reeditado com o título “A Vida: a Experiência e a Ciência”, o texto permanece significativo, devido às circunstâncias de sua reedição¹²⁸. Nesse contexto, Foucault reafirma parte do que havia escrito na “Introdução”, além da função que deve lhe ser atribuída (homenagear seu mestre, Georges Canguilhem).

¹²⁸ Em maio de 1984, Foucault “endereça a *La revue de métaphysique et de morale* um texto para o número dedicado a Georges Canguilhem. Embora tivesse prometido um texto original, ele não pode senão corrigir o texto que dera em 1978 para a edição inglesa de *O normal e o Patológico*”. Junto do texto, encaminha também uma carta ao editor da revista, na qual diz: “Não posso trabalhar esse texto por mais tempo: se vocês constatarem negligências de estilo, não hesitem em corrigi-las” (DEFERT, 2011, p. 70).

Ou seja, um texto que não precisava continuar evocando a questão da *Aufklärung*. De certa forma, contrariamente a isso, poderia ser questionado o contexto de sua reutilização, momento em que a frágil saúde de Foucault o impossibilitou de escrever algo novo e original. Contudo, considerando que o próprio Foucault colocou em seu testamento sua vontade de que não publicassem postumamente seus textos¹²⁹, a reutilização reitera sua conformidade com aquele escrito. Com isso, parece não haver dúvida da permanência da questão e de sua importância, além da sua constante indicação de que “vários processos que marcam a segunda metade do século XX reconduziram a questão das Luzes ao âmago das preocupações contemporâneas” (FOUCAULT, 2008a, p. 357). Entre as importâncias destacadas para a recondução à questão, uma, talvez, pode evidenciar o lugar da Filosofia na França, ao mesmo tempo em que a liga à Filosofia Alemã.

2.3.2. Os textos de Foucault sob a luz da *Aufklärung*?

Foucault havia demarcado anteriormente o modo como a Fenomenologia se desenvolveu na França a partir da publicação das *Meditações Cartesianas* (1931) e de *Krisis* (1936), ambos de Edmund Husserl. Isso coloca a “questão das relações entre o projeto ocidental de um desdobramento universal da razão, a positividade das ciências e a radicalidade” (FOUCAULT, 2008a, p. 356). Além disso, conforme já comentado, Foucault também trata das “apostas filosóficas que são facilmente reconhecidas” na História das Ciências nas obras de Koyré, Cavallès, Bachelard e Canguilhem, em que se encontra a atuação da *Aufklärung* em “diferentes facetas” (FOUCAULT, 2008a, p. 356). Fora da França, o trabalho que corresponde ao que foi feito por estes autores seria encontrado na Escola de Frankfurt (FOUCAULT, 2008a, p. 356): com estilos, maneiras de fazer e diferentes domínios tratados, esses autores elaboraram interrogações necessárias de serem dirigidas a uma “racionalidade que aspira ao universal” (FOUCAULT, 2008a, p. 357). Em suma, na História das Ciências na França, tal como na Teoria Crítica Alemã, “o que se trata no fundo de examinar é uma razão, cuja autonomia de estrutura traz consigo a história dos

¹²⁹ “Antes de partir para a Polônia, em setembro de 1982, Michel Foucault redigira um testamento de vida para ser aberto ‘em caso de acidente’, contendo apenas três recomendações: ‘A morte, não a invalidez’ e ‘Nenhuma publicação póstuma’” (DEFERT, 2011, p. 70).

dogmatismos e dos despotismos – conseqüentemente, uma razão que só tem efeito de liberação desde que ela consiga liberta-se de si mesma” (FOUCAULT, 2008a, p. 357). Tal observação é importante tanto para tratar da ligação que obras e autores possuem como, também, para mostrar que não se tratava de negar a razão por meio do irracionalismo: a liberação passa por si mesma.

É sob tais condições que Foucault afirma a existência de “vários processos” que, na segunda metade do século XX, se ligam à temática da *Aufklärung*, e elenca três: i – “a importância assumida pela racionalidade científica e técnica do desenvolvimento das forças produtivas e no jogo das decisões política”; ii – “a história de uma ‘revolução’ cuja esperança havia sido conduzida (...) por todo um racionalismo”; iii – “enfim, é o movimento pelo qual se começou a perguntar, no Ocidente e ao Ocidente, que títulos sua cultura, sua ciência, sua organização social e, finalmente, sua própria racionalidade podiam deter para reivindicar uma validade universal” (FOUCAULT, 2008a, p. 357). Daí destaca-se que o desenvolvimento das ciências ocupou certo lugar de relevância, na França e na Alemanha, possuindo filósofos ora preocupados em mostrar o lugar da racionalidade científica na história ora problematizando a racionalidade e tecnicidade em suas relações na sociedade. Sob suas palavras, a *Aufklärung* retorna dois séculos depois tanto para que o Ocidente possa “tomar consciência”¹³⁰ de suas possibilidades e liberdades, como também constitui uma forma de questionar os limites e poderes abusados: “a razão ao mesmo tempo como despotismo e como esclarecimento” (FOUCAULT, 2008a, p. 357)¹³¹.

É preciso reconhecer que a evocação de temas ligados à reflexão presente na resposta kantiana pode perpassar certos saberes, se associar a leituras científicas, etc. Ela indica a profundidade dos motivos pelos quais devem ser reconhecidos tais temas e o texto no qual se originam. Paralelo a isso, deve ser

¹³⁰ “une manière pour l'Occident de prendre conscience de ses possibilités actuelles et des libertés auxquelles il peut avoir accès, mais aussi comme une manière de s'interroger sur ses limites et sur les pouvoirs dont il a usé...” (FOUCAULT, 2017b, p. 1587).

¹³¹ Após Foucault elaborar um paralelo entre os filósofos da Escola de Frankfurt e os filósofos da História das Ciências na França, é preciso comentar que, em Adorno e Horkheimer, por exemplo, encontra-se uma interpretação próxima a de Foucault, no qual a discussão sobre o “esclarecimento” se desenvolve a partir de certa crítica dos frankfurtianos: “O primeiro estudo, o fundamento teórico dos seguintes, procura tornar mais inteligível o entrelaçamento da racionalidade e da realidade social, bem como o entrelaçamento, inseparável do primeiro, da natureza e da dominação da natureza. A crítica aí feita ao esclarecimento deve preparar um conceito positivo do esclarecimento, que o solte do emaranhado que o prende a uma dominação cega” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 15).

reconhecida, como o fez Foucault, a capacidade de transpor as razões do texto de Kant para a atualidade. Isso remete tanto à certeza da importância quanto aos perigos desses temas para a Filosofia, pois a “*Aufklärung* teve, sem nunca ter desaparecido, um destino diferente na Alemanha, na França e nos países anglo-saxões” (FOUCAULT, 2011a, p. 428). Ela pôde ser associada desde a Reforma Protestante (1517) no contexto da Alemanha até a História das Ciências na França¹³², tendo no “positivismo de Comte e de seus sucessores uma maneira de retomar a interrogação de Mendelssohn e de Kant na escala de uma história geral das sociedades” (FOUCAULT, 2011a, p. 428). Porém, é preciso explicitar que na exposição de Foucault (quanto às leituras do texto sobre a *Aufklärung*) estão consideradas algumas limitações. Para ele, nenhum historiador poderia se satisfazer com o texto kantiano “para analisar as transformações sociais, políticas e culturais produzidas no fim do século XVIII” (FOUCAULT, 2008a, p. 340). Nesse sentido, mantém-se a questão da tradução do termo e dos aspectos aos quais ele faz menção: não apenas tratando de um *ethos*, uma maneira de filosofar ou uma “atitude de modernidade”. A *Aufklärung* também permanece ligada ao tempo, não se circunscrevendo apenas na resposta de Kant. Esse duplo caráter ajuda a pensar aquelas questões apresentadas por Foucault sobre “ainda” ser possível realizar a *Aufklärung* (o que significa não a ter realizado). Reforça-se o caráter de prognóstico, não impõe uma certeza. Trata-se da leitura de Kant sobre o momento no qual estava presente e não uma fórmula ou motivo pelos quais o tempo poderá se desdobrar e o progresso ser alcançando.

Além disso, o texto kantiano se situa em um entre lugar, não sem a fonte das análises, mas algo que vai permitir, talvez pedir, que as análises sejam feitas. As condições que fazem a *Aufklärung* surgir na França e na Alemanha são diferentes, por razões históricas. Talvez, por isso, ela tenha sido observada como um episódio “menor” entre os franceses e como um episódio “maior” para os alemães. Em outros termos, se entre os franceses o tema está ligado principalmente à relação que Foucault aponta na atividade dos historiadores das ciências, na Alemanha, desde cedo, o tema poderia ser percebido numa relação complexa com o governo.

¹³² “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” (FOUCAULT, 1990, p. 9).

Possibilitava ter como problema desde a discussão sobre os direitos dos súditos até a necessidade de aprimoramento administrativo do Estado. De qualquer forma,

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 (sic) ela nunca foi uma referência histórica tão longamente apresentada como na Alemanha (FOUCAULT, 1990, p. 9).

Da maneira como foi exposta, a discussão sobre a *Aufklärung* é propriamente concebida pelo autor como uma obrigação, isso é, uma questão a qual os franceses devem retornar e realizar, um pouco como fizeram os alemães (e pelo que os franceses, se não a negaram, deixaram de fazer). Por outro lado, a realização dessa relação efetuada pelos alemães acabou por desenvolver uma estrutura na qual o Estado se ligava às condições de produção de saber e poder, obtendo procedimentos que seriam confrontados ainda dois séculos depois por autores como Max Weber (1864-1920) e os filósofos da Escola de Frankfurt (FOUCAULT, 1990). Nesse ponto, se situa aquela necessidade do retorno à *Aufklärung* no sentido de questionar o “abuso do uso da razão”. Sob tais condições, poderia ser inserida uma dúvida para direcionar o exame da associação do esclarecimento na obra foucaultiana: levantar as possibilidades de relacionar o cientificismo que decorreu na França, em sua relação com o positivismo, enquanto uma possível maneira extrema para tentar romper com certas condições. Em outras palavras, uma imposição às ciências e pelas ciências: a obrigação de proceder com o avanço do progresso, o rompimento fosse com a religião ou com aspectos capazes de infantilizar os homens em lugar de observar, como em Kant, a “culpa” daquele que se põe como menor (embora, como disse o autor, a *Aufklärung* tenha sido tratada na França como um evento sem grande importância). O que poderia ser retomado por Bachelard, Cavailles, Koyré e Canguilhem em um mesmo processo no qual estaria Comte. Essa possibilidade permanece até um segundo momento. De qualquer forma, nesses estudos está averiguada a presença da *Aufklärung* naqueles temas (mesmo quando subjugados), havendo então a ampliação da significação do termo, tal como foi apresentado. Deve-se elencar elementos para consolidar a interpretação da temática como certo modo de fazer Filosofia, tal como Foucault havia se referido: uma atitude, um *êthos*.

Trata-se daquela recorrência que pode ser indicada nos modos de reflexão e em autores diferentes, em obras diferentes, como aquelas que estão ligadas a

Bachelard, Cavailles, Koyré e Canguilhem e que também se assemelharia ao que foi desenvolvido na Escola de Frankfurt (FOUCAULT, 2011a, p. 429). Então a questão a ser colocada seria: por que não incluir nessa comparação alguns livros de Foucault, como *As Palavras e As Coisas*, *O Nascimento da Clínica* e *História da Loucura*? Nesse caso, haveria então ou uma leitura prévia e a adoção desse modo de reflexão no autor francês, como se fizesse parte de seu projeto maior e pré-concebido, ou uma certificação posterior da presença desses temas que já estavam estabelecidos na reflexão, sem, antes, serem apontados ou reconhecidos, o que trataria a sua percepção dos “tropeços” de um percurso. Retomando a primeira aula do curso *Em Defesa da Sociedade*, a reconfiguração sugerida a seus escritos (FOUCAULT, 2010c) e a apresentação daquela aula indicaria a segunda hipótese. Algo que também pode ficar em suspenso, por hora, mas que teria ligação na mudança de leitura que Foucault tem sobre a loucura (e a experiência trágica dela), a psiquiatria e sobre dois dos filósofos que o influenciaram, Kant e Nietzsche.

Sob outra perspectiva, os temas que se articulam em torno das Ciências e da História das Ciências, com a qual Foucault dialoga, possuía “movimentos filosóficos facilmente reconhecidos” (FOUCAULT, 2011a, p. 429). A referência a esse modo de filosofar, que tem origem a partir da *Filosofia das Luzes*, está inserida nesta descrição, está presente nessa série de movimentos que remetem aos diálogos iniciais e que levaram, por sua vez, a uma forma de reflexão em Foucault. Isso seria possível se essa maneira de reflexão já estivesse próxima ao filósofo francês nas décadas de 1950 e 1960 por meio das suas leituras sobre Kant (e que constituíram as bases teóricas de seus cursos em Lille; também à elaboração de sua Tese de doutorado, *História da Loucura*; e de sua Tese Complementar, *Gênese e Estrutura da Antropologia de Kant*). A descrição elaborada por Foucault da temática então afasta a possibilidade de observar essa discussão com um “prazo de validade”, pois, como havia dito nos dois (e “mesmo”) textos escritos para Canguilhem,

dois séculos depois, a *Aufklärung* retorna: não mais como uma maneira de o Ocidente tomar consciência de suas possibilidades atuais das liberdades às quais ele pode ter acesso, mas como uma maneira de **interrogar sobre seus limites e sobre os poderes dos quais abusou**. A razão como luz despótica (FOUCAULT, 2011a, p. 430 – negrito adicionado).

Entre esses argumentos, é importante que os limites interrogados sejam considerados proximamente aos contextos daquele movimento que se pretende

analisar. Em primeiro lugar, tem-se o retorno da *Aufklärung* como uma postura. Em segundo, conduz à necessidade do questionamento da razão pela razão, da relação entre razão e poder. Então, a razão não é questionada pela irracionalidade, mas pela atitude crítica a qual está ligada. Isso significa considerar o esclarecimento pelos excessos que podem ser cometidos em seu nome. Ou, como havia sido indicado por Rouanet, uma atitude que faz de Foucault ser considerado, por isso mesmo, um “iluminista”. Há aí a necessidade de uma relação entre a *Aufklärung* e a *Crítica* logo no início, obrigando a *Aufklärung* a questionar a si mesma quanto aos limites da razão, os quais ultrapassados seriam responsáveis por agir contra si e suas razões iniciais, da forma como conceituada por Kant (1985): um vínculo que explicaria as necessidades atribuídas à elaboração das *Críticas*, tal como fez. De outro modo, uma atitude que precisava ser estabelecida, fosse ao nível de autores como Bachelard, Koyré, Canguilhem e Cavailles, ou fosse ao lado do que foi elaborado pelos Frankfurtianos, ou ainda fosse ao nível da especificidade que se encontra em Foucault.

2.3.3. A *Aufklärung* na *Société Française de Philosophie*

O ano de 1978 reserva outra referência importante para a compreensão da relação entre Foucault, sua obra e a *Aufklärung*. Embora a “Introdução”, elaborada para o livro de Canguilhem, tenha um alcance maior (fora da França), esse texto não foi o único escrito em 1978, considerando como referências as discussões realizadas sobre as respostas de Kant e de Mendelssohn ao *Berlinische Monatsschrift*. Foi também nesse ano que Foucault pronunciou uma conferência na *Société Française de Philosophie*: “O que é a crítica? [Crítica e *Aufklärung*]”, no dia 27 de maio. Cerca de dez anos antes, Foucault havia apresentado, na mesma *Société Française de Philosophie*, a conferência “Qu'est-ce qu'un auteur?” (O que é um autor?), publicada também no *Bulletin* da referida instituição. Semanas antes, Foucault viajara para o Japão, onde esteve do dia 2 ao dia 29 de abril (apresentando conferências em diferentes universidades). Suas atividades fora da França, durante os últimos dias, foram consideradas motivos para não atribuir um título a sua

exposição durante a reunião para a qual foi convidado¹³³ (FOUCAULT, 2015a, p. 33). Pode ser somado a isso o fato de Foucault se posicionar com certa “ vaidade ” (ou certo respeito), quanto a algumas das temáticas abordadas neste texto (FOUCAULT, 2010d, p. 8).

A “ Introdução por Michel Foucault ” e a conferência possuem diálogos, mas também são complementares. Por meio do primeiro texto se pode criar uma tensão entre as leituras e elaborar um paralelo entre as obras publicadas de Foucault até então e a resposta de Kant, como discussão que retomaria a História das Ciências. Por sua vez, o texto da conferência remete às reflexões que se referem especialmente aos seus trabalhos do final da década de 1970 até o final de sua vida, em junho de 1984. Na forma como foi elaborado, ele é dividido de modo a apresentar os deslocamentos entre a crítica e a *Aufklärung*, as diferentes características da *Aufklärung* desenvolvidas na França e na Alemanha, além das formas de analisar essas características por meio de métodos e de estratégias. Deve-se atentar para o fato de que a “ Introdução ” ao *Normal e o Patológico* ser um texto elaborado para um propósito específico. Nele talvez não fosse esperada certa “ liberdade ” de discussão que poderia estar presente no texto da conferência na *Société Française de Philosophie*. Por outro lado, mesmo possuindo várias possibilidades de apresentar o livro de Canguilhem, suas temáticas, a pessoa do autor, etc., é possível considerar importante que Foucault o tenha feito quando elenca e relaciona a ele a questão da *Aufklärung*. Enquanto isso, no texto da conferência, a liberdade passa a fundamentar a certeza de que aquela fala, por sua capacidade, está demonstrando a dimensão da *Aufklärung* na obra de Foucault a partir de 1978. Isso é expresso logo no início da conferência, quando ele apresenta seu tema como um projeto que, mesmo situado no final do século XVIII, volta a ocupar o centro da Filosofia. Assim, a questão introduzida por Foucault remete ao “ O que é a crítica? ”. Buscando “ manter alguns propósitos em torno desse projeto que não cessa de se formar, de se prolongar, de renascer nos confins da filosofia ”. A partir daí, pensar a própria Filosofia em relação a tais propósitos desse projeto: próximo a ela (Filosofia), “ sempre contra ”, “ às suas custas, na direção de uma filosofia por vir, no lugar talvez de toda filosofia possível ” (FOUCAULT, 1990, p. 1).

¹³³ “ Disons qu'effectivement, jusqu'à ces derniers jours, je n'avais guère trouvé de titre; ou plutôt il y en avait un qui me hantait mais que je n'ai pas voulu choisir. Vous allez voir pourquoi: c'eût été indécent ” (FOUCAULT, 2015a, p. 34).

Assim como na “Introdução”, são mantidos “alguns propósitos”, não todos, não o texto todo ou apenas o texto. A importância do texto kantiano não é o texto em si, encerrado na discussão que habita nele, mas o seu oposto: sua abertura e o que dele não se limitou ao período próximo de sua escrita, mas aquilo que o antecede e o ultrapassa. Na conferência, isso é ressaltado com a apresentação de uma mudança possibilitada pela pastoral cristã, na qual “cada indivíduo (...) devia ser governado e devia se deixar governar, isto é, conduzir à sua salvação” (FOUCAULT, 1990, p. 2). É em torno disso que há a elaboração do que foi chamado por Foucault de “arte de governar”. Por outro lado, é em oposição a ela, a essa “arte de governar”, que Foucault entende surgir uma atitude crítica ligada ao questionamento dos limites e razões dessa forma de governar:

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” (FOUCAULT, 1990, p. 3 – itálico do autor).

Nessa análise, há a proposição de algo que Foucault chama de “atitude crítica” e que ele explicita por meio de uma primeira definição, “esta caracterização geral: ‘a arte de não [ser] (sic) de tal forma governado’” (FOUCAULT, 1990, p. 5). Cabe aqui um intervalo para que seja contextualizado o curso de 1978, assim como havia acontecido com o curso *Em Defesa da Sociedade* (1976). *Segurança, Território, População* (FOUCAULT, 2008d) foi o primeiro curso lecionado por Foucault após seu ano sabático no *Collège de France*. Com a proposta do curso, Foucault buscou pelas referências que permitiram “as sociedades ocidentais modernas, a partir do século XVIII” (FOUCAULT, 2008d, p. 3) considerar por meio de um “fato biológico” a constituição de uma espécie humana. Em suma, ele procurava

começar um estudo de algo que havia chamado, um pouco no ar, de biopoder, isto é, essa série de fenômenos que me parece bastante importante, a saber, o conjunto de mecanismos pelos quais aquilo que, na espécie humana, constitui suas características biológicas fundamentais vai poder entrar numa política, numa estratégia política, numa estratégia geral de poder (FOUCAULT, 2008d, p. 3).

Entre a conferência pronunciada na *Société Française de Philosophie* e o curso *Segurança, Território, População*, há particularidades. Inicialmente, uma diferença temporal a ser assinalada nas discussões: a atenção dada no início da conferência aos séculos XV e XVI, quando o autor observa surgir o problema da crítica; no curso, a atenção é inicialmente para o século XVIII, com o momento no qual as sociedades reconhecem no gênero humano um componente de classificação e de forma de governar. A diferença temporal deve responder à configuração proposta para suas obras (FOUCAULT, 2010c, p. 5). É necessário ponderar que, assim como o texto introdutório ao *O Normal e o Patológico*, a conferência e o curso datam do ano de 1978, tendo o curso sido pesquisado possivelmente em meados de 1977¹³⁴. O ensejo, nesse primeiro momento, é mostrar como, depois de *Em Defesa da Sociedade*, essa reconfiguração poderá ser encontrada, especialmente (nesse caso) se for observada a proximidade entre a conferência e o curso de 1978¹³⁵. A partir desse curso, em composição com o que havia feito, delineia com maior clareza o que Foucault chamou de *governamentalidade*¹³⁶. O conceito de *governamentalidade* pode ser compreendido melhor quando se observa a “substituição” da instituição que deveria ser governada por um “objeto” primeiro, do qual a *governamentalidade* vai se ocupar:

¹³⁴ Como várias pesquisas de Foucault demonstram, parte do material pesquisado acabava sendo recuperado por ele em momento posterior, isto é, em outro livro ou curso. Desse modo, torna-se difícil precisar o período no qual a pesquisa realizada teria se originado. Segundo Eribon, os cursos ministrados por Foucault no *Collège de France* consumiam “boa parte de seu tempo” e exigiam “um esforço enorme de preparação, um gasto imenso de energia”. Contudo, a carga horária “limitava-se a 24 horas de ensino anual (doze de aulas, doze de seminários). O que, à razão de duas horas por semana, representava cerca de três meses de trabalho” (ERIBON, 1990, p. 289).

¹³⁵ Quanto ao curso de 1976 e a exposição das mudanças que gostaria de efetuar, Foucault diz que “durante os cinco últimos anos, linhas gerais, as disciplinas; nos cinco anos seguintes, a guerra, a luta, o exército” (FOUCAULT, 2010c, p. 21). *Em Defesa da Sociedade* se coloca nesse rompimento, quanto aos estudos sobre “a guerra, a luta, o exército”, algo que pode ser problematizado quanto à não continuidade temática nos anos seguintes. Nesse contexto, seria importante observar a exposição de Eribon (1990) sobre a recepção de *A Vontade de Saber* e dos textos de Foucault sobre o Irã (a ser discutido brevemente no terceiro capítulo). Observado atentamente, Foucault comentou, em sua conferência na *Société Française de Philosophie*, algo que também se encontra presente em *A Vontade de Saber*: a discussão sobre a separação do jurídico e do político na monarquia. Isto é, uma recusa de um “poder absoluto monarquista” que então foi colocado ao lado do “não-direito” (FOUCAULT, 1988, p. 98). Na conferência, Foucault faz menção ao uso da crítica para impor limites aos governantes: eles devem se submeter, não devem fazer oposição aos direitos universais. Para Foucault, reencontra-se, nesse caso, um problema que estava também no “direito natural” (FOUCAULT, 2015a, p. 38).

¹³⁶ Essa denominação caberá também à aula lecionada em 1º de fevereiro de 1978, “publicada na Itália, na revista *Aut-Aut*, sob o título ‘A governamentalidade’” (DEFERT, 2011, p. 55). Com o mesmo título, a aula ainda será publicada no livro *Microfísica do Poder* (FOUCAULT, 1979, pp. 277-293) e em “Estratégia, Poder-Saber” (FOUCAULT, 2012a, pp. 275-298).

Como quer que seja, através de todos esses sentidos, há algo que aparece claramente: nunca se governa um Estado, nunca se governa um território, nunca se governa uma estrutura política. Quem é governado são sempre pessoas, são homens, são indivíduos ou coletividades. Quando se fala da cidade que se governa, que se governa com base nos tecidos, quer dizer que as pessoas tiram sua subsistência, seu alimento, seus recursos, sua riqueza, dos tecidos. Não é portanto a cidade como estrutura política, mas as pessoas, indivíduos ou coletividades. Os homens é que são governados¹³⁷ (FOUCAULT, 2008d, p. 164).

Além disso, o conceito está ligado a um determinado tempo e lugar: no Oriente pré-cristão e cristão, “sob a forma da ideia e da organização de um poder de tipo pastoral, depois sob a forma da direção de consciência, da direção das almas” (FOUCAULT, 2008d, p. 166): um processo anterior e oposto àquele identificado por Kant quanto ao tratamento dado por Frederico II da Prússia. Notadamente, o entrecruzamento entre a conferência e o curso pode ser considerado uma parte da análise foucaultiana ainda sobre a resposta de Kant. A *Aufklärung* é abordada de forma que amplia o escopo da “Introdução por Michel Foucault”: é, ao mesmo tempo, uma nova e mesma discussão na qual os procedimentos da análise da História das Ciências ficam depositados proximamente, até o ponto em que outra discussão vai permitir o reconhecimento de um conjunto maior de referências, existindo a certeza do entrecruzamento entre saber e poder¹³⁸. Por outro lado, a atitude crítica constitui seu corpo no questionamento sobre os excessos de poder e saber no advento das institucionalizações da vida, por meio da pastoral cristã, mas não apenas¹³⁹.

¹³⁷ No texto do curso há uma nota de rodapé com o texto acrescido ao manuscrito “História da governamentalidade. Três grandes vetores da governamentalização do Estado: a pastoral cristã = modelo antigo; o novo regime de relações diplomático-militares = estrutura de apoio; o problema da polícia interna do Estado = suporte interno” (FOUCAULT, 2008d, p. 164).

¹³⁸ No Prefácio de Dreyfus e Rabinow encontra-se a consideração de que “a noção de poder é central para o diagnóstico foucaultiano **de nossa situação atual**. Contudo, conforme afirmamos no texto, essa não é uma das áreas mais desenvolvidas por ele” (2013, p. XIII – negrito adicionado). Duas indicações sobre o poder podem ser depreendidas sobre isso: o conceito está, sim, no centro dos diagnósticos de Foucault, como um dos motivos que fez o autor procurar colocá-lo como “motivo” de certas filosofias (a ser discutido no capítulo III desta Tese). Contudo, a publicação de *Segurança, Território e População*, bem como a publicação da *Coleção Ditos & Escritos*, permite a contestação do não desenvolvimento do poder por Foucault. São livros e textos ausentes quando do advento do livro de Dreyfus e Rabinow, em 1982.

¹³⁹ Uma indicação possível decorreria, durante a segunda metade da década de 1970, da reaproximação entre Foucault e seu ex-aluno, Paul Veyne. A partir de 1975, Veyne é aprovado e assume como professor no *Collège de France*, “e pouco a pouco os seus laços se reataram até se transformar em estreita amizade e em extrema cumplicidade intelectual no fim dos anos 70 e durante os primeiros anos da década de 80” (ERIBON, 1990, p. 302). Assim como Eribon acredita no significativo papel de Veyne “nessa conversão do olhar de Foucault para épocas cada vez mais

Alguns elementos podem ser enfatizados. Primeiramente, a consideração de que não há um ponto fixo no qual se fundam a *Aufklärung* ou o poder, sendo a primeira considerada como uma atitude frente às constantes tutelas e o outro um “conjunto de mecanismos e de procedimentos” (FOUCAULT, 2008d, p. 4) – não sendo um fluído, uma substância ou algo do tipo que possa ser possuído por alguém¹⁴⁰. Segundo, os modos de governar, as elaborações que saem destes modos e voltam para eles constituem a governamentalização e seus procedimentos. Esses modos supõem, em oposição, certa crítica que limita, questiona, identifica, aponta (não apenas fisicamente, ostensivamente) as condições impostas por essa governamentalização e pelos procedimentos dela. Um movimento constante entre um e outro lado, surgindo um devido ao outro. Movendo um porquê houve o movimento do outro¹⁴¹: “vê-se como o jogo da governamentalização e da crítica, uma em relação a outra, deram lugar a fenômenos que são (...) capitais na história da cultura ocidental” (FOUCAULT, 1990, p. 5). Nessa perspectiva, ajusta-se a crítica com algo da *Aufklärung*¹⁴², o que não significa que toda Filosofia se desenvolva a partir desse ponto ou se desenvolva plenamente por ele. A crítica tem seu lugar, ela “teria essencialmente a função de desassujeitamento no jogo do que se poderia chamar, em uma palavra, a política da verdade” (FOUCAULT, 1990, p. 5). Portanto,

distantes” (ERIBON, 1990, p. 302), há também a possibilidade de ler os cursos *Segurança, Território, População* (1978) e *Nascimento da Biopolítica* (1979) em conjunto com o ensaio “Foucault Revolucionaria a História” (1979). Cabe notar que as discussões sobre o nominalismo foucaultiano se estendem até as aulas do curso de 1980, *Do Governo dos Vivos* (FOUCAULT, 2014d, p. 74). Como essa leitura conjunta entre o texto de Veyne (2014) e os cursos de Foucault (do referido período) pode-se compreender uma mudança dos objetos, uma reorganização que indicará a inexistência de um objeto natural cuja análise universalista conseguiria abarcar.

¹⁴⁰ “O poder não é uma substância. Tampouco é um misterioso atributo do qual se precisaria escavar as origens. O poder não é senão um tipo particular de relações entre indivíduos. E essas relações são específicas: dito de outro modo, elas nada têm a ver com a troca, a produção e a comunicação, mesmo se elas lhe são associadas. O traço distintivo do poder é que alguns homens podem mais ou menos determinar inteiramente a conduta de outros homens — mas nunca de maneira exaustiva ou coercitiva. Um homem acorrentado e espancado é submetido à força que se exerce sobre ele. Não ao poder. Mas se se pode levá-lo a falar, quando seu último recurso poderia ter sido o de segurar sua língua, preferindo a morte, é porque o impelimos a comportar-se de uma certa maneira. Sua liberdade foi sujeitada ao poder. Ele foi submetido ao governo. Se um indivíduo pode permanecer livre, por mais limitada que possa ser sua liberdade, o poder pode sujeitá-lo ao governo. Não há poder sem recusa ou revolta em potencial” (FOUCAULT, 2012a, p. 376-377).

¹⁴¹ Movimento semelhante é apontado por Foucault ao tratar das “recuperações do corpo”, no controle-repressão e controle-estimulação em “Poder-Corpo”, *Pouvoir et corps* (FOUCAULT, 1979, p. 146-147).

¹⁴² “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*” (FOUCAULT, 1990, p. 5).

não seria incomum questionar as condições existentes para a elaboração e desenvolvimento de enlances, tratando de um movimento sutil no qual um curto movimento seria suficiente para normalizar os sujeitos.

Ainda sobre a crítica, o sentido que se pode encontrar em Foucault não se distancia daquele que se observa em Kant¹⁴³. Para Foucault, “uma crítica não consiste em dizer que as coisas não são bem como são. Ela consiste em ver que tipos de evidências, de familiaridades, de modos de pensamentos adquiridos e não refletidos repousam nas práticas que aceitamos” (FOUCAULT, 2010g, p. 357). Nesse caso, Foucault se coloca o problema existente entre o governo e os governados. Contudo, ele se afasta de uma lógica na qual essa relação somente seria possível pela sujeição de uns (governados) aos outros (governantes). Entre os pontos a serem discutidos estaria o próprio papel do intelectual ou do filósofo, a quem não caberia, por exemplo, indicar aos demais as questões que devem ser seguidas, como no caso sobre em quem os demais devem votar. Seria preciso “considerar que **as pessoas são bastante grandes para decidirem sozinhas** no momento do voto, e regozijaram-se, depois, se for o caso”. Assim, para Foucault, parece, “aliás, que [as pessoas] **estão bem esclarecidas**”¹⁴⁴ (FOUCAULT, 2010g,

¹⁴³ No Prólogo da *Crítica da Faculdade do Juízo*, Kant escreveu que “a faculdade do conhecimento a partir de princípios a priori pode ser chamada razão pura e **investigação da sua possibilidade e dos seus limites em geral**, crítica da razão pura (...)” (KANT, 2016, p. XV – negrito adicionado).

¹⁴⁴ O texto mencionado, “É importante pensar?” (FOUCAULT, 2010g, pp. 354-358), tem origem em uma entrevista concedida por Foucault ao jornalista Didier Eribon e publicada no jornal *Libération*, em maio de 1981. Ela trata, sobretudo, da eleição que havia terminado e da qual saiu vitorioso François Mitterrand (1916-1996), do Partido Socialista Francês. Mitterrand governou a França de 1981 até 1996, quando foi sucedido por Jacques Chirac (1932-2019). Foucault não assinou os manifestos dos intelectuais da esquerda em favor de Mitterrand, mesmo sendo favorável a ele. Eribon volta à questão na biografia sobre Foucault no capítulo “Os encontros frustrados”, quando considerou o desacordo entre alguns ministros e intelectuais quanto ao golpe de estado aplicado na Polônia: “em 13 de dezembro de 1981 o mundo inteiro fica sabendo estarecido que o sonho polonês desmoronou e que o general Jaruzelski acaba de pôr um termo violento a vários meses de agitação e de desenvolvimento do movimento sindical Solidariedade” (ERIBON, 1990, p. 276). O abaixo assinado elaborado por Foucault e Bourdieu (inicialmente com as assinaturas de Claude Mariac, Yves Montand, Claude Sautet, Patrice Chéreau, Marguerite Duras, Bernard Kouchner, Jorge Semprún e Simone Signoret) solicitava uma posição do governo francês: reconhecer que aquilo não se tratava de uma questão interna da Polônia. Outros intelectuais aderiram com suas assinaturas e, em seguida, vários protestos foram iniciados, o que causou uma “desproporcional” reação “do Partido Socialista e do governo” (ERIBON, 1990, p. 279). A reconciliação entre os signatários e governo somente ocorreu em 1988, quando Michel Rocard (1930-2016) se tornou primeiro ministro (ERIBON, 1990, p. 287). Retornando à entrevista, nela Foucault discute as questões sobre a relação entre governados e os intelectuais. À época da eleição, Foucault não quis fornecer ao jornalista suas “primeiras reações” quanto ao candidato. Posteriormente, ele declarou seus motivos: “considerava que votar é, em si, uma maneira de agir”. Então, caberia “ao governo agir por sua vez” e o “tempo reagirá ao que começa a ser feito”. Repete-se ainda o que havia comentado, de modo a reforçar sua posição: “de qualquer maneira, (...) é preciso considerar que as pessoas são bem grandes para

p. 354 – negritos adicionados). O interesse dele considera a possibilidade de saber se “é possível estabelecer entre governantes e governados uma relação que não será de obediência, mas na qual o trabalho [do pensamento] tem um papel importante”. Portanto, não se tratava de uma “sujeição nem aceitação global” (FOUCAULT, 2010g, p. 355). O pensamento, que se encontra “mesmo nas instituições mais bobas”, é “expulso” da sacralização pela crítica, passando a reconhecer “que as coisas não são tão evidentes” como se acredita (FOUCAULT, 2010g, p. 356). Trata-se aí da marca de um certo “otimismo” pelo qual seria possível dizer que “tantas coisas podem ser mudadas, frágeis como são, ligadas mais a contingências do que a necessidades, mais ao arbitrário do que à evidência, mais a contingências históricas complexas, mas passageiras, do que a constantes antropológicas inevitáveis” (FOUCAULT, 2010g, p. 358). Ao questionar tal otimismo poderiam ser anexadas outras questões: ele é possível porque a *Aufklärung* “ainda” é possível (pensando que o “nós”, mencionado por Foucault, estaria em um processo de esclarecimento)?

2.3.4. Governamentalização e a empreitada kantiana

Foucault havia deixado indícios de uma desconfiança quanto ao projeto da crítica kantiana, sobre Kant concebê-lo ao fim como se tivesse a certeza de tê-lo feito devido a uma determinada “necessidade” ou respondendo ao chamado de algo que se apresentaria como uma “necessidade”¹⁴⁵, o que o Foucault considerou como postura. Dito de outra forma, a obra de Kant responderia às condições (ou necessidades) de uma época, o que não seria fundado por uma relação com a teleologia, mas devido a uma análise comparativa entre as condições do passado e a atualidade. Quanto a Foucault, o que seria preciso ter realçada sua noção de crítica e a relação da crítica com a *Aufklärung*. Ter a dimensão dessa questão deve significar uma considerável aproximação entre um projeto específico e o modo como ele é realizado nos escritos foucaultianos. Ou seja, significa compreender a postura

decidirem sozinhas no momento do voto, e regozijarem-se depois, se for o caso. Parece-me, aliás, que estão bastante esclarecidas” (FOUCAULT, 2010g, p. 354). No original, “qu'ils se sont fort bien débrouillés” (FOUCAULT, 2017b, p. 997).

¹⁴⁵ “Razões que ele tem para empreender sua obra em um tal momento” (FOUCAULT, 2008a, p. 341).

necessária capaz de indagar a obra de Foucault e apresentar uma resposta minimamente possível e satisfatória sobre o que o ele “fazia”. Segundo Foucault,

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 (FOUCAULT, 1990, p. 6).

Não apenas o ano sabático tem sentido após a primeira aula de *Em Defesa da Sociedade*, com o anúncio do seu desejo de buscar uma configuração diferente para as suas pesquisas (tanto as elaboradas como aquelas que ainda seriam feitas). O curso *Segurança, Território, População* (1978) parece apresentar silenciosamente um retorno da leitura de Foucault ao tema da *Aufklärung*, mesmo que ele não o cite. O retorno é motivado tanto pelas: I – considerações acerca da história em seus livros, por meio de seus métodos e o que eles poderiam “recuperar”, para onde e de onde pode retornar para procurar as mudanças necessárias; como também é II – devido à consideração da resposta de Kant, o que ela dialoga com a obra de Foucault e que permite ser retomada enquanto uma atitude que vai colocar a questão dos limites do governar, da relação governados e governantes. Retornando ao curso *Segurança, Território, População*, ao final do qual Foucault pôde avaliar a primeira aula de 1978, rever aquilo que “gostaria” de fazer e suas motivações do percurso. Também há a confirmação da relação entre a crítica e a composição de uma atitude que contraria a obediência dos indivíduos¹⁴⁶, o que remete à oposição

¹⁴⁶ Na aula de 5 de abril de 1978, Foucault faz sua avaliação do que pretendia com aquele curso: “De modo mais esquemático e para resumir tudo o que eu gostaria de ter dito a vocês sobre esse ponto, poderíamos dizer o seguinte. No fundo, a razão de Estado, como vocês se lembram, havia posto como primeira lei, lei de bronze da governamentalidade moderna e, ao mesmo tempo, da ciência histórica, que agora o homem deve viver em um tempo indefinido. Governos sempre haverá, o Estado sempre estará aí e não esperem por uma parada. A nova historicidade da razão de Estado excluía o Império dos últimos tempos, excluía o reino da escatologia. Contra esse tema que foi formulado no fim do século XVI e que ainda permanece hoje em dia vamos ver se desenvolverem contracondutas (sic) que terão precisamente por princípio afirmar que virá o tempo em que o tempo terminará, que têm [terão] por princípio colocar a possibilidade de uma escatologia, de um tempo último, de uma suspensão ou de um acabamento do tempo histórico e do tempo político, o momento, por assim dizer, em que a governamentalidade indefinida do Estado será detida e parada por o quê? Pois bem, pela emergência de algo que será a própria sociedade. No dia em que a Sociedade civil puder se **emancipar** das injunções e **das tutelas** do Estado, quando o poder de Estado puder enfim ser absorvido por essa sociedade civil - essa sociedade civil que eu procurei lhes mostrar como nascia na própria forma, na própria análise da razão governamental-, com isso, o tempo, se não da história, pelo menos da política, o tempo do Estado terminará. Escatologia revolucionária que não parou de atormentar os séculos XIX e XX. Primeira forma de contraconduta: a afirmação de uma escatologia em que a sociedade civil prevalecerá sobre o Estado” (FOUCAULT, 2008d, p. 478 – negritos adicionados).

entre autonomia e menoridade. Enfim, essa é uma tentativa de demonstrar que, entre o curso e o tema da conferência, podem existir ligações e que estas teriam início em 1976 (e talvez antes, já no período de Lille) e que estariam presentes até 1984. Em suma, haveria aí uma acepção que perpassa a obra de Foucault, mesmo que ele não tenha se referido diretamente à resposta de Kant ao *Berlinische Monatsschrift*, ou até mesmo que tenha sido crítico a certas características encontradas no Iluminismo. Provavelmente, este seja o movimento que o leitor de Foucault deve buscar: um olhar próximo e distante, ao mesmo tempo, em momentos diferentes, observando os movimentos do “jogo”. Perceber a existência de inúmeras partes e momentos dos problemas e dos temas que compõem a obra, também nas diferentes perspectivas, os cursos de Foucault, seus textos jornalísticos, etc.: *Omnes et singulatim*. Assim, manifesta-se nessa expressão em latim utilizada por ele na alusão à ação do pastor e à sua prática: o pastor deve cuidar de todas as suas ovelhas, mas, ao mesmo tempo, deve estar atento a cada uma delas, individualmente. É isso “o que vai ser precisamente o grande problema tanto das técnicas de poder no pastorado cristão, como das técnicas de poder, digamos, modernas, tais como foram introduzidas nas tecnologias da população” (FOUCAULT, 2008d, p. 172). Precisamente, parte da discussão de “*omnes et singulatim*”¹⁴⁷ perpassa as análises do curso *Segurança, Território, População* quando ele apresenta algumas referências entre o curso de 1978 e a *Aufklärung*, como parte da Filosofia de Immanuel Kant.

Uma vez mais, o entrecruzamento dessas referências designa um aparato crítico com o qual Foucault buscou investigar. Mas isso surge como uma questão de possibilidade ou de escolha para com o que está sendo trabalhado, que envolve certa atitude: “para fazer a história dessa atitude crítica, há vários caminhos” (FOUCAULT, 1990, p. 2). Foucault comentou que desejava somente sugerir um “caminho” possível para realizar tal história, que esse caminho passaria pela pastoral cristã, realização essa que está presente no curso de 1978. Os textos

¹⁴⁷ Em 1981 foi publicado um texto intitulado “‘*Omnes et singulatim*’: uma Crítica da Razão Política” (*Omnes et singulatim: towards a criticism of political reason*), sobre a palestra ministrada em nos EUA no ano de 1979 (FOUCAULT, 2012a, pp. 348-378). Trata-se de uma série de conferências ministradas em outubro de 1979 em Stanford, “as Tanner lectures, onde aborda o ‘poder pastoral’”. É nessa ocasião que, mesmo com a ausência de professores durante sua conferência, conhece Hubert Dreyfus e Rabinow, “dois professores de Berkeley que preparam um livro sobre sua obra” (ERIBON, 1990, p. 291). A análise do referido texto vai ser realizada para permitir uma melhor compreensão da prática filosófica de Foucault.

anteriormente apresentados por ele demonstram o processo seguido pelo autor, tateando certas questões que tanto colocava para si (em seu advento) como expunha para si e para outros (para momentos futuros). Embora ele apresente suas relações com a temática das *Luzes*, o próprio desenvolvimento dela deve ser considerado na problematização da atualidade, o que impõe à filosofia pós-kantiana um certo problema e também um papel: para além da temática apresentada pelas *Luzes*, surge a configuração da Filosofia preocupada com os limites da racionalidade¹⁴⁸. Algo que pode ser questionado é se essa configuração de uma Filosofia que está presente no autor antes de 1978. De forma consciente ou não, as atividades que tratam das maneiras “sobre como estudar os laços entre a racionalização e o poder” têm uma primeira constatação quanto a algo que parece estabelecer o lugar das pesquisas de Foucault e suas preocupações. Sua desconfiança em estudar certos objetos como se fossem naturais ou tivessem validade universal não destoa da preocupação que ele projeta quanto à razão. Ele afirma que

é sem dúvida prudente não tomar como objeto de estudo a racionalização da sociedade ou da cultura como um todo, mas analisar esse processo em vários domínios – cada um deles enraizando-se em uma experiência fundamental: loucura, doença, morte, crime, sexualidade, etc. (FOUCAULT, 2012a, p. 349).

Além disso, encontram-se expostas algumas indicações: em lugar de uma racionalização que responderia pela universalidade, um tipo de questionamento sobre “a que tipo de racionalidade” é recorrida; por isso, e para complementar ou conseguir observar os laços entre a racionalidade e o poder, para que a forma de analisar os processos em seus domínios consiga efetuar o recuo que permite observar os procedimentos instaurados (FOUCAULT, 2012a). O texto “*Omnes et Singulatim*”: uma Crítica da Razão Política”, ao retomar as problemáticas anteriormente apresentadas, também trata das ramificações que estavam diluídas na conferência e na introdução ao *O Normal e O Patológico*. Além disso, permite a

¹⁴⁸ “Por conseguinte, eis-me no embaraço de quem não tem senão delineamentos e esboços inacabáveis a propor. Há muitos anos que a filosofia renunciou a tentar compensar a impotência da razão científica, e que não tenta mais concluir seu edifício. Uma das tarefas *Luzes* era multiplicar os poderes políticos da razão. Mas os homens do século XIX logo iriam se perguntar se a razão não estava a ponto de tornar-se demasiado potente em nossas sociedades. Eles começaram a se inquietar com a relação que eles confusamente conjecturavam entre uma sociedade propensa à racionalização e algumas ameaças pesando sobre o indivíduo e suas liberdades, a espécie e sua sobrevivência” (FOUCAULT, 2012a, p. 348).

contestação da afirmação de que Foucault não desenvolve a noção de poder, o que não significa que o conceito de poder não seja de difícil compreensão (DREYFUS & RABINOW, 2013, p. XIII). O conceito de poder também teria certa relação de proximidade com a governamentalidade e a razão de Estado. E próximas também estariam as pesquisas e a reconfiguração dada a parte delas. A racionalidade, os vários domínios, um certo objeto elencado pela governamentalização, o todo e suas partes, os processos e os resultados, etc. É esse conjunto que compõe o significado da expressão em latim presente no curso *Território, Segurança, População* e que nomeia o texto posterior ao curso.

Tal foi minha “linha de conduta” em meu precedente trabalho: analisar as relações entre experiências tais como a loucura, a morte, o crime ou a sexualidade, e diversas tecnologias do poder. Doravante, meu trabalho incide sobre o problema da individualidade – ou, deveria dizer, da identidade em relação ao problema do “poder individualizante” (FOUCAULT, 2012a, p. 350).

Mais uma vez, com atenção especial aos movimentos realizados por Foucault, é necessário cuidado quanto à leitura de suas intenções, atividades, o que ele quis fazer ou o que fez. Mas, por sua reflexão estar em múltiplos textos, tal como essa pesquisa busca afirmar, pode ser encontrado algo que compõe silenciosamente as elaborações do autor, como ocorreria com a presença da *Aufklärung*, ou aquilo que ele associou ao papel da crítica. Nas análises sobre as questões que envolvem a pastoral e o governo, Foucault expõe que a “nossa civilização desenvolveu o sistema de saber o mais complexo, as estruturas de poder as mais sofisticadas” (FOUCAULT, 2012a, p. 363). Assim, ele retorna às experiências as quais suas pesquisas anteriores estiveram ligadas, pois será nesse momento que ele se indaga: “de que maneira essas experiências fundamentais da loucura, de sofrimento, da morte, do crime, do desejo e da individualidade estão ligadas, mesmo se disso não temos consciência, ao conhecimento e ao poder?”. Tendo respostas ou não para essa questão, ela é a questão que não se deve deixar de ser formulada (FOUCAULT, 2012a, p. 363). Não é difícil observar com isso uma tentativa de apresentar essas experiências como uma forma de expandir essa questão, de recolocá-la, fazê-la próxima, perguntar pelos limites presentes nela e que podem ser rompidos ao constató-la. A crítica, que foi ligada pelo autor ao tema da *Aufklärung*, está inserida nesse questionamento quando ele busca compreender o lugar que essas experiências fundamentais possuem.

A crítica dirá, em suma, que está menos no que nós empreendemos, com mais ou menos coragem, do que na ideia que nós fazemos do nosso conhecimento e dos seus limites, que aí vai a nossa liberdade, e que, por consequência, ao invés de deixar dizer por um outro “obedeça”, é nesse momento, quando se terá feito do seu próprio conhecimento uma ideia 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 (FOUCAULT, 1990, p. 6).

Isso expõe um pouco sobre o que poderia ser esperado da conferência na *Société Française de Philosophie* a partir do seu título, “O que é a crítica [Crítica e Aufklärung]”, e a ligação que haveria de ser delineada entre os dois “termos”. A forma como foram apresentadas, a crítica e a *Aufklärung*, retornam à exposição kantiana, considerando a necessidade de certas condições para que elas possam ser posicionadas na elaboração de algo que seja divergente daquilo que se tornou o presente a partir das experiências fundamentais e – por que não – “contingentes” (FOUCAULT, 2010g, p. 358). Para Kant, “uma revolução poderá talvez realizar a queda do despotismo pessoal ou uma opressão ávida de lucros ou de domínios, porém nunca produzirá a verdadeira reforma do modo de pensar” (KANT, 1985, p. 104). Como no caso da discussão elaborada por Kant quanto à Revolução Francesa, não é o acontecimento em si que fará com que os homens reavaliem suas ações e o seu modo de pensar: o acontecimento é um sinal, não o motivador. Em um paralelo com a exposição realizada por Foucault, nem seria simplesmente aceitar ou não que existam objetos como a loucura, o sofrimento, a morte, o crime, o desejo, etc. Contudo, trata da experiência que é possível de ser obtida, e sê-lo em condições que permitam exaurir algo que não seria possível se tais experiências estivessem enclausuradas pelas relações entre saber e poder, pela *governamentalidade*, por determinadas práticas. Assim, “para este esclarecimento [‘Aufklärung’] porém nada mais se exige senão LIBERDADE. E a mais inofensiva entre tudo aquilo que se possa chamar liberdade, a saber: a de fazer *um uso público* de sua razão em todas as questões” (KANT, 1985, p. 104 – itálico e destaque do autor). Guardadas as devidas proporções entre os eventos vivenciados por ele¹⁴⁹ e a

¹⁴⁹ Alguns acontecimentos na vida de Foucault, especificamente em suas atividades como militante, dão dimensão de sua compreensão e de sua avaliação sobre certos eventos políticos. Durante os protestos do evento conhecido como “Maio de 1968”, Foucault não estava em Paris, mas em Túnis, Tunísia. Lá ficou “chocado” com os atos iniciados após a Guerra dos Seis Dias (junho de 1967), quando “manifestações pró-palestinos degeneraram em tumultos anti-semitas (sic)” (ERIBON, 1990, p. 179). Em uma carta destinada a Canguilhem, Foucault comentou que o resultado da soma do

Revolução Francesa, Foucault estaria observando, como o havia feito Kant em *O Conflito das Faculdades* (1798), algo de significativo? Como ele próprio havia analisado a partir do pensamento kantiano, “o importante na revolução não é ela própria, mas o que acontece na cabeça dos que não a fazem”, como um “sinal de uma disposição moral da humanidade”: no direito que buscam para si de uma “Constituição Política” que evite “toda guerra ofensiva”. Em suma, “a Revolução como espetáculo e não como gesticulação, como núcleo de entusiasmo para os que a assistem e não como princípio de agitação para os que dela fazem parte é um ‘*signum rememorativum*’” (FOUCAULT, 2011a, p. 265). Ainda seria importante indicar sua análise de que “esses dois elementos, a Constituição política escolhida pelos homens conforme lhes convém e uma Constituição política que evita a guerra, formam o próprio processo da *Aufklärung*” (FOUCAULT, 2011a, p. 265-266).

Ainda sobre o problema do curso de 1978, dele poderiam ser realizados alguns distanciamentos e aproximações com os elementos presentes em *Segurança, Território, População*, pois o tema da contra-conduta parece, ao mesmo

“nacionalismo” e do “racismo é pavoroso”. Acrescenta a isso que “os estudantes, por ‘esquerdismo’, deram uma mão (e um pouco mais) a tudo isso”, motivo de tristeza que o levou a não esconder dos “estudantes o repúdio por esses atos” (ERIBON, 1990, p. 180). Ainda assim, Foucault não deixou de se posicionar e procurar o embaixador da França para pedir que intercedesse pelos alunos que, então, haviam sido presos. Chegou a esconder em sua casa o mimeógrafo usado por eles para a confecção de panfletos (algumas vezes, esses eram feitos em seu jardim). Outro evento que seria significativo e que, devido às críticas, teria feito Foucault repensar sua própria trajetória decorre de sua cobertura dos conflitos no Irã que, a partir de 1978, levaram à deposição do Xá Mohammad Reza Pahlavi (1919-1980), em fevereiro de 1979. Nesse período, Foucault esteve duas vezes no Irã e fez uma série de artigos que foi publicada principalmente no *Corriere della Sera*. Outras reportagens e textos foram publicados em outros jornais e a partir disso. Depois da deposição do Xá, assumiu o governo Ruhollah Musavi Khomeini (1902-1989) que implantou um “governo islâmico”. Esses artigos podem ser encontrados na *Coleção Ditos & Escritos*. Publicados por Foucault no *Corriere della Sera*: “O Exército, Quando a Terra Treme”, 28 de setembro (2010g, pp. 211-218); “O Xá Tem Cem Anos de Atraso”, 1º de outubro (2010g, pp. 219-223); “Teerã: a Fé contra o Xá”, 8 de outubro (2010g, pp. 224-229); “Desafio à Oposição”, de 7 de novembro de 1978 (2012c, pp. 121-123); “Uma Revolta a Mãos Nuas”, 5 de novembro (2010g, pp. 241-244); “As ‘Reportagens’ de Ideias”, 12 de novembro (2012c, pp. 124-125). Segundo momento: “A Revolta Iraniana se Propaga em Fitas Cassetes”, 19 de novembro (2010g, pp. 245-250); “O Chefe Mítico da Revolta do Irã”, 26 de novembro (2010g, pp. 251-254); “Um Paiol de Pólvora Chamado Islã”, 13 de fevereiro de 1979 (2010g, pp. 271-273). Publicados no *Le Nouvel Observateur*: “Com o que Sonham os Iranianos?”, de 16 a 22 de outubro (2010g, pp. 230-236); “Carta Aberta a Mehdi Bazargan”, 14-22 de abril de 1979 (2010g, pp. 275-278); Possivelmente por um erro no processo da edição da coleção no Brasil, o texto nº 251 da edição francesa, “Rèponse de Michel Foucault à une lectrice iranienne”, 19 de novembro (2017b, pp. 707), não foi publicado. Publicado no *Le Matin*: “Michel Foucault e o Irã”, 26 de março de 1979 (2010g, pp. 274). O tema referente ao Irã ainda foi tratado na conversa entre Foucault e P. Blanchet e C. Brière, “O Espírito de um Mundo sem Espírito”, publicado no livro *Iran: la révolution au nom de Dieu*, em 1979 (2010g, pp. 258-270). Ainda foi publicado no *Le Monde* o artigo “É inútil revoltar-se?”, 11-12 de maio de 1979 (2012b, pp. 76-80). Este último artigo, “na primeira página do *Le Monde*”, foi uma “magnífica saída de um homem amargo e magoado, que com altiva elegância mantém o que disse e justifica suas palavras perante todos aqueles que se julgam autorizados a lhe dar lições de moral política” (ERIBON, 1990, p. 270).

tempo, estar próximo e distante da implicação que Foucault faz do uso público da razão. Provavelmente porque fazem parte de momentos e de contextos diferentes. Mas ambos apresentam a insatisfação para com a tentativa de domínio das condutas, por isso o centro de seus adventos. A contra-conduta, como uma ação que se institui, e o uso público da razão, como um modo desejado de se posicionar visando a se tornar esclarecido, saído da menoridade. Nesse caso, quando ele se refere ao uso da razão com a insatisfação, a referência é externa. Isso é, enquanto a contra-conduta apresenta a insatisfação pessoal ou a de um certo grupo no qual alguém a faz manifestar – nas condições assim postas, “agiremos assim”. A importância do uso da razão parece responder e ter reconhecimento externo. No caso discutido por Kant (1985), correspondia ao grau de liberdade que Frederico II possibilitava. Diferente da contra-conduta, o uso público da razão não se fundamenta como uma ação “essencialmente” contrária ao que está instituído. Não é em si o mesmo tipo de resistência que poderia ser observado em uma contra-conduta. O uso público da razão é uma resistência às relações de poder sobre as possibilidades do que ainda não foi concretizado, e o é para que não o seja impedido, no sentido de deixar abertas as possibilidades.

Retornando, mais uma vez, ao texto da conferência na *Société Française de Philosophie* em sua relação com as discussões sobre a crítica na *Segurança, Território, População* e da relação entre a crítica e a *Aufklärung* presentes no próprio texto, Foucault havia discutido no curso o modo como a crítica possibilita o surgimento de certas atitudes. Na conferência, embora uma das indicações feitas sobre a descrição da *Aufklärung* e a descrição de crítica aparentemente tenham modos distintos de ser compreendidos, uma nova descrição se torna relevante ao final do texto. Inicialmente, as descrições de esclarecimento e crítica parecem ocupar o mesmo “lugar”¹⁵⁰. Contudo, há um rompimento com a descrição, inferindo uma inversão,

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 ideia, é esse movimento de gangorra, é esse deslocamento, a maneira de desviar a questão da *Aufklärung* para a crítica,

¹⁵⁰ Conforme citado anteriormente: “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” (FOUCAULT, 1990, p. 6).

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 uma 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 (FOUCAULT, 1990, p. 19).

Cabe, nesse ínterim, situar as referências de Foucault: em primeiro lugar, a atitude crítica também havia sido indicada pelo autor no curso *Segurança, Território, População*, dando origem às contra-condutas¹⁵¹ (FOUCAULT, 2008d, p. 253). Isso responderia aos recortes temporais anteriormente citados entre o curso e a discussão sobre a pastoral cristã no ocidente a partir dos séculos XV ou XVI. A crítica, por seu turno, responderia ao projeto kantiano que teria como preocupação colocar os limites acerca do conhecimento e sua verdade. Essa não é uma questão na qual haverá o julgamento de um entendimento errado do autor francês, mas de um entrecruzamento, algo que poderia ser observado desde o Renascimento, mas que ressurge em outros períodos, pois não se trata de um período em si, mas de um modo de agir. Em outros termos, ele está condensado em Kant, no projeto delineado, mas se deixa conhecer, ser descrito, não na consecução do projeto crítico do filósofo alemão, mas de sua resposta ao *Berlinische Monatsschrift*. Observada sem maiores problematizações, a questão não se apropria das vertentes as quais Foucault vai se opor, não fazer parte. Da forma como colocado, Foucault busca inserir o tema da *Aufklärung* em uma primazia: o que se faz é “por motivo de” e “para quê”, o tema *Aufklärung* em seu caráter de atitude e por romper com a menoridade. A crítica, se não se equipara à atitude, isto é, se ela se impõe em um projeto nos moldes kantianos, deve ser exercida porque encontra naquela atitude algumas indicações e possibilidades. Para Foucault, há ainda um complemento nisso, já que o contexto que colocou o tema da *Aufklärung* como sendo de menor importância na França parece agora obrigar os franceses a retomá-lo sobre seus “ombros” (FOUCAULT, 1990, p. 10). Essa obrigação, talvez, foi o que descreveu o

¹⁵¹ Quase repetindo o que disse na *Société Française de Philosophie*, Foucault comenta sobre algumas resistências, “formas de ataque e de contra-ataque que puderam se produzir no próprio campo do pastorado” (FOUCAULT, 2008d, p. 256). Os movimentos de insubmissões, de resistências, etc., teriam “como objetivo outra conduta, isto é: **querer ser conduzido de outro modo, por outros condutores, por outros pastores, para outros objetivos e para outras formas de salvação, por meio de outros procedimentos e de outros métodos**” (FOUCAULT, 2008d, p. 257 – negrito adicionado).

autor no que estava presente na História das Ciências, o que ligou os franceses às publicações e preocupações de Husserl, e Foucault ao trabalho de Koyré, Cavailles, Canguilhem e Bachelard.

2.4.A *Aufklärung* nos escritos da década de 1980

A referência de Foucault a Kant e à atitude crítica, a questão da crítica e o empreendimento da *Aufklärung*, pode ser retomada em outro momento, no qual também é discutido o esclarecimento enquanto tema principal. Recapitulando a empreitada foucaultiana, o tema esteve presente na década de 1960, tendo maior importância no final da década de 1970 e nos anos 1980, sendo também discutido de forma menos acentuada em outros textos. Isso pede um curto afastamento da conferência na *Société Française de Philosophie* e da “Introdução” para apresentar o outro momento da reflexão sobre a *Aufklärung*, aquele que tem como referência alguns textos¹⁵², os quais foram anteriormente citados. Além da proximidade entre ambos, o próprio Foucault parece concordar com o conteúdo do verbete dos filósofos sobre ele estar inscrito na “tradição crítica de Kant”¹⁵³ (FOUCAULT, 2012b, p. 229). Trata-se de um movimento no qual ele está “para” e “contra” Kant. Pode ser imaginado que, ao encerrar a conferência, ele tenha apenas ensejado privilegiar a *Aufklärung* ante o projeto crítico da Filosofia de Kant, mas não foi isso, ou não foi apenas isso. Foucault considerava existir um desdobramento do pensamento kantiano na Modernidade, dele resultando alguns modos de praticar a Filosofia. E esse movimento o insere em um lado desse desdobramento, efetuando a recusa do outro lado. Necessita-se com isso indicar cada uma das possibilidades de desdobramento e observar em qual delas Foucault se situa para melhor compreender a recepção e a oposição que ele faz da crítica.

Kant fundou as duas grandes tradições críticas entre as quais foi partilhada a filosofia moderna. Digamos que, em sua grande obra crítica, Kant formulou, fundou a tradição da filosofia e instituía a questão das condições

¹⁵² Uma das publicações, o texto “O que são as Luzes”, *Qu'est-ce que les Lumières?*, foi publicado na revista *Magazine Littéraire*, nº 207, em maio de 1984. Contudo, trata-se de um trecho da aula do curso *O Governo de Si e dos Outros*, lecionada em 5 de janeiro de 1983, no *Collège de France*.

¹⁵³ A primeira e única linha escrita por F. Ewald, em 1980, para “o verbete que seria dedicado a Foucault no *Dictionnaire des philosophes*”. O Resto do texto foi feito por Foucault, tendo ele assinado como Maurice Florence, “que resultava na evidente abreviação ‘M.F.’” (FOUCAULT, 2012b, p. 228). Ou seja, mostra concordância com o que havia sido exposto na primeira frase.

sob as quais um conhecimento verdadeiro é possível. A partir daí pode-se dizer que toda uma parte da filosofia moderna, desde o século XIX, apresentou-se, desenvolveu-se como analítica da verdade (FOUCAULT, 2011a, p. 267-268).

É nesse momento que Foucault recorre a Kant para discutir a existência de duas tradições críticas presentes na Modernidade, ambas com origem na filosofia kantiana. A Modernidade, por sua vez, recebe como classificação algo que impõe a participação daqueles que nela estão, “nos situamos”. Outra indicação sobre a questão decorre do entendimento de que, por mais que sejam duas tradições críticas que se originam em Kant, a filiação em uma dessas tradições não requer filiação à outra e, como se supõe a partir de Foucault, que a filiação a uma dessas tradições tão pouco impede que se faça a crítica ao pensamento de Kant, ao outro desdobramento da tradição e mesmo à tradição a qual se filia. Especificamente quanto à citação sobre a analítica da verdade, a relação com a questão da verdade, em Foucault, é constante e talvez seja porque possua certa ligação com uma das tradições introduzidas a partir de Kant, mas também pela relação com Nietzsche (2009). Que ela seja constante deve significar algo, mas não que essa relação seja demarcada pela cumplicidade de compreensão de um filósofo ao outro, se não por oposição. Uma aproximação entre Kant e Foucault poderia estar inserida no questionamento sobre o progresso, quando o filósofo alemão discutiu a possibilidade de analisar o progresso por meio da história (KANT, 1993).

Ainda para Foucault, de Platão a Kant se encontra uma maneira filosófica de colocar a questão da subjetividade e verdade, indagando “como o conhecimento enquanto experiência própria de um sujeito cognoscente é possível? Ou ainda: de que modo aquele que faz essa experiência pode reconhecer que se trata realmente de conhecimentos verdadeiros?” (FOUCAULT, 2016, p. 11)¹⁵⁴. À maneira filosófica de questionar a verdade e a subjetividade se oporiam às maneiras positivista e a histórica-filosófica (FOUCAULT, 2016). É em torno da terceira maneira de questionar a verdade, a histórico-filosófica, indagando “quais efeitos tem sobre essa subjetividade a existência de um discurso que pretende dizer a verdade a respeito dela” (FOUCAULT, 2016, p. 12), que Foucault diz ter procurado “gizar”: indagando a

¹⁵⁴ Aula de 7 de janeiro de 1981, primeira aula do curso “Subjetividade e Verdade”, *Subjectivité et vérité*, lecionada no *Collège de France*.

existência e o desenvolvimento de “discursos verdadeiros sobre a razão alienada, o corpo doente ou o caráter do criminoso” (FOUCAULT, 2016, p. 13).

Quanto à verdade do conhecimento, a análise da verdade em outra perspectiva (por meio da história) responde por aquele movimento (e, em certo caso, deslocamento) já referido quanto a Nietzsche. Trata-se daquele momento em que Foucault expôs algo de sua relação com o autor, porque “pelo menos desde Nietzsche, a filosofia tem como tarefa diagnosticar e não procura mais dizer uma verdade que posa valer para todos os tempos”¹⁵⁵ (FOUCAULT, 2014c, p. 35). Aqui está indicada, nessa relação entre os autores, cuja ligação intelectual proporcionará ao filósofo francês pensar suas arqueologia e genealogia, a condução para a concretização de uma atividade. Ele indica que busca “diagnosticar, realizar um diagnóstico do presente: dizer o que somos hoje e o que significa, hoje, dizer o que nós dizemos. Esse trabalho de escavação sob nossos pés caracteriza, desde Nietzsche, o pensamento contemporâneo” (FOUCAULT, 2014c, p. 35). Ainda que na década de 1960 Foucault estivesse no início das questões que levaram ao desenvolvimento de seus métodos, ainda que a vinculação inicial a Nietzsche esteja marcada pelo desenvolvimento da experiência trágica da loucura, esses são os propósitos que irão direcionar suas pesquisas. A questão apresenta-se: Foucault evoca para si o ato de elaborar o diagnóstico. Esse ato será indicado em um curto período ou será expandido no todo de sua obra? O diagnóstico evocado por ele possui dois pontos, um que se constitui pela presença em um presente e a outra pela escavação feita no solo deste, por intermédio da história. Novamente, é um distanciamento imposto à verdade em decorrência da constatação do lugar do homem na história. A verdade passa a ser o próprio processo que a busca, mas é nesse processo que o eletivo retira o lugar da essência.

É provável que pertençamos a uma época de crítica em que a ausência de uma filosofia primeira a cada instante nos lembra o reino e a fatalidade: época de inteligência que nos mantém irremediavelmente à distância de uma linguagem originária. Para Kant, a possibilidade e a necessidade de uma crítica estavam ligadas, através de certos conteúdos científicos, ao fato de que existe conhecimento. Em nossos dias, elas estão vinculadas - Nietzsche, o filólogo, é testemunha - ao fato de que existe linguagem e de que, nas inúmeras palavras pronunciadas pelos homens - sejam elas racionais ou insensatas, demonstrativas ou poéticas - um sentido que nos domina tomou corpo, conduz nossa cegueira, mas espera, na obscuridade, nossa tomada de consciência, para vir à luz e pôr-se a falar. Estamos

¹⁵⁵ “Que é o senhor, professor Foucault”, *Qui êtes-vous, professeur Foucault?*, entrevista para a *La Fiera Letteraria*, ano XLII, n°39, em 28 de setembro de 1967 (FOUCAULT, 2014c, pp. 29-49).

historicamente consagrados à história, à paciente construção de discursos sobre os discursos, à tarefa de ouvir o que já foi dito (FOUCAULT, 2013b, p. XIV-XV).

Alguns aspectos na fala de Foucault (2011a) permitem apreciar suas concepções sobre a verdade, a história e, até mesmo, da Filosofia. Embora possa haver mais ironia do que constatação, é importante lembrar que a modernidade está entre uma pré-modernidade mais ou menos ingênua ou arcaica e é seguida por uma enigmática e inquietante “pós-modernidade” (FOUCAULT, 2008a, p. 341). Se há uma prática filosófica se desenvolvendo desde o texto kantiano sobre a *Aufklärung* essa prática não irá responder a uma necessidade de elaboração da verdade, de uma averiguação geral da verdade, “dona” de um estatuto imutável, o qual necessitaria apenas ser descoberto, o qual o pesquisador poderá retornar tempos depois e encontrá-lo, no mesmo lugar, sem variações, sem sobressaltos se tornando uma fonte que emana incessantemente: sendo a verdade. Mas trata-se de dizer em quais sentidos poder-se-á perceber seu desenvolvimento e suas condições: a partir da escavação que, *depois de Nietzsche*, será possível (se esta pesquisa puder oferecer outro questionamento para além do que ela se coloca, seria o de pensar o lugar dessa pós-modernidade para além de Foucault e de Nietzsche, depois de engendradas essas caracterizações¹⁵⁶). Até então, a questão estava ligada ao presente como base na qual podiam ser percebidas certas “verdades” constituídas por meio de procedimentos específicos, dentre os quais, possivelmente, estão incluídos aqueles que a História das Ciências na França tratou de questionar, situando o mesmo processo de instituição da verdade sobre a loucura, a psiquiatria, o direito, a medicina, etc. É isso que estava latente na obra de Foucault, no que se refere ao seu modo de pensar, estreitamente ligado a autores como Canguilhem e a postura que esses autores procuraram realizar em suas pesquisas, observando a relação entre os saberes e o surgimento das ciências. Pode-se perceber que a descontinuidade, as formas como as ciências surgem, recobre o que antes poderia ser creditada a verdade, mas que poderia também ser analisado com um procedimento, retorna à ciência e sua formação:

a história das ciências não é a história do verdadeiro, de sua lenta epifania; ela não poderia pretender relatar a descoberta progressiva de uma verdade inscrita desde sempre nas coisas e no intelecto, salvo se se pensasse que o

¹⁵⁶ Em especial do que se pode supor como a morte do homem (FOUCAULT, 2007, p. 536).

saber atual possui finalmente de maneira tão completa e definitiva que ele pode usá-la como um padrão para mensurar o passado (FOUCAULT, 2008a, p. 359).

Em suma, Foucault não se preocupa em mostrar a verdade, mas em determinar algumas condições que poderiam referendar o conhecimento como verdade, a verdade sendo conduzida pelo processo histórico, como é o que poder lido na *História da Loucura, O Nascimento da Clínica, As Palavras e As Coisas*, etc.; A verdade, “essencialmente como um sistema de obrigações” (FOUCAULT, 2016, p. 13). Assim, se for realizada uma leitura imediata, ela se concretiza como uma observação simples do presente (sem o olhar para a história), não como um diagnóstico do presente, não de um diagnóstico que se poderia obter “escavando o solo por baixo dos próprios pés”. Embora esse não seja o motivo, a contestação de uma das tradições filosóficas que tem origem em Kant delineia algo que seria usado para justificar a base histórica presente na obra de Foucault e também seria um vislumbre da prática filosófica que poderá ser posteriormente creditada ao autor. Conforme ele havia mencionado, a presença dessa prática filosófica já se fazia presente, em parte, pela História das Ciências e pela Fenomenologia. Foucault tratou de mostrar algo que não havia sido “visto”, algo que alguém poderia perceber após a “escavação dos solos”, realizando o percurso inverso do que seria se se apoiasse sobre a ideia de progresso científico.

Seguindo a discussão iniciada na citação de Foucault (2011a), existe essa possibilidade alicerçada em Kant, e partilhada pela Filosofia Moderna, de realizar a analítica da verdade, porém a possibilidade de inserção no projeto da crítica foi o que ele pareceu contrastar quando sugeriu inverter a ordem entre a crítica e a *Aufklärung*. Nesse contexto, se Foucault aceitou ser inscrito na *tradição crítica de Kant* não o foi por seguir o projeto crítico no sentido de incluir em sua obra os estudos sobre os limites do conhecimento e da verdade. Sua filiação a Kant é devido à inversão que realiza referente ao projeto crítico e ao esclarecimento e/ou também por observar, na crítica, algo que está presente na *Aufklärung* ou algo que vai possibilitar a passagem para a *Aufklärung*. Ou seja, com o rompimento da menoridade, a saída das tutelas, retomando a responsabilidade que é própria de cada um. A crítica, se não equivale a algo do esclarecimento, teria participação na constituição da atitude que permitirá romper com as tutelas impostas pelos

eclesiásticos, médicos e outros. Ampliando as referências de análise, depois de reconhecer a ligação existente entre o texto sobre a *Aufklärung* e as três críticas, aparece, nesse texto, uma descrição da *Aufklärung* “como um momento em que a humanidade fará uso de sua própria razão, sem se submeter a nenhuma autoridade” (FOUCAULT, 2008a, p. 340). Na análise de Foucault, é nesse momento em que a humanidade faz uso de sua própria razão que a Crítica kantiana é necessária, “já que ela tem o papel de definir as condições nas quais o uso da razão é legítimo para determinar o que se pode conhecer, o que é preciso fazer e o que é permitido esperar” (FOUCAULT, 2008a, p. 340). E esse é o uso da razão considerado legítimo, o qual se distingue de um que contrariamente faria surgir “com a ilusão, o dogmatismo e a heteronomia” (FOUCAULT, 2008a, p. 340). São inferidas algumas possibilidades, e a razão terá como papel efetuar o reconhecimento dos limites aos quais a humanidade está submetida, não sem antes especificar o cuidado necessário para que a razão não seja usada de forma ilegítima nas relações entre ela e o poder. Asseguram-se, assim, os lugares da razão e da crítica junto ao esclarecimento: “a Crítica é, de qualquer maneira, o livro de bordo da razão tornada maior na *Aufklärung*; e, inversamente, a *Aufklärung* é a era da Crítica” (FOUCAULT, 2008a, p. 341).

Motivado a explicitar a outra “grande” tradição da Modernidade, ligada ao pensamento de Kant, e em contraste com a analítica da verdade, Foucault afirmou que

Existe, porém, na filosofia moderna e contemporânea outro tipo de interrogação, outro modo crítico de indagação: é justamente o que vemos nascer na questão da *Aufklärung* ou no texto sobre a revolução. Essa outra audição crítica formula a questão: “o que é nossa atualidade? Qual é o campo atual das experiências possíveis?” Não se trata de uma analítica da verdade, tratar-se-á do que se poderia chamar de **uma ontologia do presente, uma ontologia de nós mesmos**. E me parece que a escolha filosófica com a qual nos confrontamos atualmente é essa: podemos optar por uma **filosofia crítica** que se apresentará como uma filosófica **analítica da verdade em geral**, ou então podemos optar por um **pensamento crítico** que tomará a forma de **uma ontologia de nós mesmos, uma ontologia da atualidade**. Foi essa forma de filosofia que, de Hegel à Escola de Frankfurt, passando por Nietzsche e Marx Weber fundou um modo de reflexão no qual procurei trabalhar (FOUCAULT, 2011a, p. 268 – negritos adicionados).

Duas observações advindas disso: a origem desse tipo de questionamento, em Kant, por meio da *Aufklärung*, mas também a alguma coisa da genealogia nietzschiana para o propósito das análises foucaultianas. Se o pensamento crítico pode se tornar algo que questiona a atualidade, então o que existe não são

diferentes modos de crítica, mas talvez posturas que levam a exercê-la de um ou outro modo. Após se afastar e rejeitar qualquer possibilidade de participação da analítica da verdade, Foucault desenvolverá uma aproximação disso que denominou, com algumas variações, de “ontologia da atualidade”. Questões como “o que é nossa atualidade? Qual é o campo atual das experiências possíveis?” encontram, em Foucault, a possibilidade de pulular análises e discussões. Por meio de sua resposta, Kant se referiu “à pura atualidade”, buscando compreender o “presente a partir de uma totalidade ou de uma realização futura” (FOUCAULT, 2008a, p. 337).

Quando Kant respondeu ao *Berlinische Monatsschrift*, a religião estava no centro de suas preocupações, pois ele acreditava estarem nela os principais perigos da tutela, tanto que ele vislumbrou na liberdade religiosa o grande sinal de estar vivenciando o “período de esclarecimento”, ou seja, por Frederico II não impor aos súditos uma determinada crença. Foucault, em seu tempo, havia experimentando na História das Ciências uma problematização que ultrapassava a preocupação kantiana, o controle por meio do saber-poder. Em Kant (1985), em várias passagens nos textos, introduziu-se as condições impostas pela via religiosa como problemas: os eclesiásticos que, comprometidos com certo credo, acabavam por exercer uma tutela. Kant se interroga inclusive sobre um problema maior, uma *supertutela* [“Obervormundschaft”] (KANT, 1985, p. 108) que estes eclesiásticos poderiam exercer sobre os membros da religião da qual fazem parte e, posteriormente, sobre o povo. Kant comentou que sua preocupação foi

preferentemente em *matéria religiosa* o ponto principal do esclarecimento [“Aufklärung”], a saída do homem de sua menoridade, da qual tem a culpa. Porque no que se refere às artes e ciências nossos senhores não têm nenhum interesse em exercer tutela sobre seus súditos, além de que também aquela menoridade é de toda a mais prejudicial e mais desonrosa (KANT, 1985, p. 114 – itálicos do autor).

Nesse sentido, Kant acertou quando dedicou sua atenção ao controle exercido pelos eclesiásticos. Por isso, ele também estava correto ao indicar as “qualidades” de Frederico II da Prússia. Certamente isso seria criticado pela posição contrária adotada por Frederico Guilherme II¹⁵⁷. Mas é importante reconhecer que as

¹⁵⁷ Conforme já discutido – sobre a morte de Frederico II da Prússia e ascensão de seu sobrinho, Frederico Guilherme II, ao trono, em 17 de agosto de 1786 –, Kant encontrava-se em posição conflituosa. A postura exigida por Frederico Guilherme II era contrária aquela que Kant observa

ciências e as artes possuem certas peculiaridades que poderiam atrair (e atraíram) a censura de governos, de políticos e de intelectuais¹⁵⁸, tendo o próprio Kant experimentado a interpelação devido à parte de sua obra filosófica. Embora a analítica da verdade, da forma como foi formulada, tem como necessidade o reconhecimento das possibilidades do conhecimento por meio das ciências, Kant não havia observado a perspectiva política que poderia advir dessa escolha. As ciências, em suas constituições, tanto têm a capacidade para auxiliar no rompimento com a tutela quanto para permitir que ela seja efetuada, podendo propiciar as condições para que os procedimentos de controle cheguem aos resultados mediante certa economia. O perigo então seria o de sair de um “sono dogmático” e adentrar em um “sono antropológico”, no qual a constante busca da verdade faria com que a relação estabelecida entre os homens e as ciências instituísse a centralidade e verdade do próprio homem sobre a Terra. Em Foucault, parte dessa crítica parece estar creditada ao que ele chamou de governamentalidade, “o encontro entre as técnicas de dominação exercidas sobre os outros e as técnicas de si” (FOUCAULT, 2014c, p. 266)¹⁵⁹. Parece manter relações com livros como *A Vontade de Saber* e *O Nascimento da Clínica* e cursos como *Território, Segurança, População e Os Anormais*: desencadeia algumas das análises sobre a relação entre saber e poder, fazendo indicações sobre os modos como o saber e o poder se desenvolveram e estão presentes nos procedimentos empenhados pela governamentalidade¹⁶⁰. Esses procedimentos não seriam completamente compreendidos se, por outro lado, Foucault não houvesse elaborado uma base de discussões em outros dos seus livros.

quanto à *Aufklärung*. Na carta encaminhada a Kant, é expressa a censura religiosa e científica. Notadamente, postura contrária a que fez Frederico II da Prússia ser elogiado por Kant.

¹⁵⁸ Uma menção: o documentário *Arquitetura da Destruição*, de Peter Cohen, e o modo como os artistas e intelectuais ligados ao Modernismo foram perseguidos na Alemanha Nazista por serem responsáveis por aquilo que os nazistas acreditavam ser uma arte “degenerada”.

¹⁵⁹ “As técnicas de si”, *Les techniques de soi*, artigo de outubro de 1982, publicado em 1988 (FOUCAULT, 2014c, pp. 264-296).

¹⁶⁰ A exemplo disso, no momento em que a infância se tornou o foco de um certo saber científico, vão ser formulados os procedimentos para o poder exercer o controle: “a psiquiatria pôde se tornar a espécie de instância de controle geral das condutas, o juiz titular, se vocês quiserem, dos comportamentos em geral” (FOUCAULT, 2014b, p. 269).

3. A FILOSOFIA DE MICHEL FOUCAULT

*Mas o que é filosofar hoje em dia – quero dizer, a atividade filosófica – senão o trabalho crítico do pensamento sobre o próprio pensamento? Se não consistir em tentar saber de que maneira e até onde seria possível pensar diferentemente em vez de legitimar o que já se sabe?*¹⁶¹

(Foucault)

3.1. A crítica à Filosofia do Sujeito

As pesquisas e as intervenções de Foucault possuem relação de proximidade com o contexto e com as experiências dele. Desse modo, é significativo avaliar algumas de suas ações e observar o escopo delas, examinar como Foucault atuou no cenário político, sobretudo a partir de 1968, momento de sua estadia na Tunísia e período de efervescência política naquele país e também na França (porém, por motivos diferentes). Em suma, analisar Foucault e sua obra a partir de seu contexto político: realizar problematizações de alguns eventos que lhe foram importantes, sua adesão a certas manifestações de militantes, avaliar em que medida ele as apoiou (se apoiou plenamente ou em partes as ações¹⁶²), isso permite elaborar uma ideia

¹⁶¹ No início de *O Uso dos Prazeres* (1984), Foucault expôs o motivo que o “impulsionou”: “não aquela [curiosidade] que procura assimilar o que convém conhecer, mas a que permite separar-se de si mesmo”. Assim existiriam “momentos na vida onde a questão de saber se se pode pensar diferentemente do que se pensa, e perceber diferentemente do que se vê, é indispensável para continuar a olhar ou a refletir” (FOUCAULT, 1984a, p. 15).

¹⁶² Um dos exemplos dessa atuação (que se faz em partes) pode ser encontrado na defesa elaborada por Foucault a Klaus Croissant. “Em 1977 Deleuze e Foucault militam contra a extradição de Klaus Croissant, o advogado do ‘bando de Baader’ que pediu asilo político à França e corre o risco de ser condenado na Alemanha por haver extrapolado os direitos da defesa dando apoio material aos acusados” (ERIBON, 1990, p. 241). Entre as ações de Foucault, há um artigo publicado no *Le Nouvel Observateur* no qual Foucault defende o advogado, “Vão Extraditar Klaus Croissant?” (FOUCAULT, 2012c, pp. 95-100). Os membros de um grupo constituído por Sartre, Simone de Beauvoir, Marguerite Duras e Foucault “conclamam a uma manifestação na Place de la République em 18 de novembro. Vê-se que Foucault não mede esforços para defender o advogado alemão. Ele se engaja realmente. Mas quer limitar seu combate a um estrito problema jurídico. Quer defender o advogado, porém não seus clientes. Não defenderia gente que considera ‘terrorista’” (ERIBON, 1990, p. 241). Ainda segundo Eribon, esse pode ser um dos motivos que levam Foucault a se distanciar de Deleuze, pois Deleuze e Felix Guattari haviam assinado uma petição que “apresenta a Alemanha Ocidental como um país que caminha para a ditadura policial” (ERIBON, 1990, p. 241). Um ano antes da extradição de Klaus Croissant, ao ser questionado sobre a eficácia ou não da tentativa, por parte do “Exército Vermelho Japonês” e pelo grupo “Baader-Meinhof”, de distanciamento “exercido sobre os cidadãos hipnotizados pela ideologia burguesa”, Foucault comentou que ações como aquelas eram interpretadas no ocidente como “terrorismo” e que elas tinham “um efeito inteiramente inverso”, fazendo a classe burguesa ficar “ainda mais ligada à sua ideologia”. Ou seja, para ele o terror se revelava “como mecanismo mais fundamental da classe dominante para o exercício de seu poder,

de sua relação com a Filosofia e com a Política, além de ajudar na compreensão de seu pensamento e de suas ações (engajamento).

O contexto da Segunda Guerra Mundial (1939-1945), por exemplo, foi decisivo para muitos dos pensadores nascidos na primeira metade do século XX (Benjamin, Arendt, Sartre, Adorno, Camus, para citar apenas alguns). No caso de Foucault, as experiências logradas naquele conflito parecem contribuir para a elaboração de suas pesquisas, de modo que estas seriam realizadas em um movimento de deslocamento que ocorre com o passar do tempo. Como ele mesmo comentou, esses deslocamentos o levavam a saber que em sua pesquisa havia “muitas coisas ultrapassadas”, pois a experiência seria “qualquer coisa” da qual “se sai transformado” (FOUCAULT, 2010g, p. 289). Sua pesquisa é apresentada de forma contígua àquilo que ele próprio não sabe, mas que “gostaria de pensar”. Assim, a elaboração de seus livros possuía um outro objetivo, além daqueles já apreciados em suas temáticas aparentes: “cada livro transforma o que” ele “pensava quando terminava o livro precedente” (FOUCAULT, 2010g, p. 290). Foucault, então, compreendia que seu trabalho fazia dele um “experimentador” em distinção do que seria “um teórico”¹⁶³. Em sua atividade, encontra-se a proposta de realizar “reflexões metódicas em artigos e entrevistas”. Essas são, “antes, reflexões sobre um livro terminado, suscetíveis de” ajudar “a definir um outro trabalho possível. São espécies de andaimes que servem de relés entre um trabalho que se está acabando e outro”. Mas ele ainda salienta que isso não devia ser considerado “um método geral, definitivamente válido para os outros” e para ele. Assim, o que escreveu não é “mais prescritivo” nem para si e nem para os outros: “é, quando muito, instrumental e sonhador” (FOUCAULT, 2010g, p. 290).

Nessa perspectiva, o contexto do Pós-Guerra é relevante para pensar Foucault e sua obra, quanto à relação de seu trabalho em especial com a Filosofia do Sujeito. É a partir dessas experiências que Foucault aborda o rompimento com a Fenomenologia e Existencialismo em voga naquele contexto. A partir de então, ele

sua dominação, sua hipnose e sua tirania”. Sua oposição a tal ato era repetida, deixando marcada sua consideração de que “o terror só acarreta a obediência cega”, uma ideia “completamente contraditória” para a revolução (FOUCAULT, 2011a, p. 66).

¹⁶³ Em distinção do seu trabalho de experimentador, Foucault afirma que “chama de teórico aquele que constrói um sistema global, seja de dedução, seja de análise, e o aplica de maneira uniforme a campos diferentes”. Diferente disso, ser experimentador seria escrever para mudar a si mesmo “e não mais pensar na mesma coisa que antes” (FOUCAULT, 2010g, p. 290).

pôde se dedicar às experiências possíveis com “Bataille, Nietzsche, Blanchot, Klossowski” em prol de uma reflexão que não fosse aquela centrada na experiência do sujeito fundador, algo praticado por esses que não eram filósofos “no sentido institucional do termo”. Esse modo de refletir está presente, sobretudo, nos escritos foucaultianos da década de 1960. Diferentemente da reflexão possibilitada pelos autores (supracitados), a Fenomenologia procurava “recobrar a significação da experiência cotidiana para reencontrar em que o sujeito que sou é efetivamente fundador, em suas funções transcendentais, dessa experiência e dessas significações”¹⁶⁴ (FOUCAULT, 2010g, p. 291). Reiterando o exposto em capítulo anterior, indica-se assim o lugar de Nietzsche, Blanchot e Bataille no pensamento de Foucault quanto à possibilidade de uma “experiência-limite”, “que arranca o sujeito de si mesmo” (FOUCAULT, 2010g, p. 291). De qualquer modo, as leituras realizadas por Foucault sobre certos autores (incluindo autores não universitários) permitiram-lhe uma aprendizagem que estava situada para além daquelas das “grandes maquinarias filosóficas chamadas de hegelianismo, fenomenologia...” (FOUCAULT, 2010g, p. 291). Especificamente sobre Nietzsche e, ainda mais, sobre o que o entrecruza com a presença de Kant em Foucault, seria preciso conectar a análise empreendida na Tese Complementar, *Gênese e Estrutura da Antropologia de Kant* (1961), às questões críticas inseridas em *As Palavras e As Coisas* (1966) na tentativa de estabelecer uma Filosofia que não se ocupasse do sujeito do modo como acontecia. Isso significa, inclusive, questionar certa “cegueira” que impossibilitava as articulações “em um pensamento que por si mesmo talvez não houvesse percebido com precisão aquilo que conservava de filiação e de fidelidade para com o velho ‘Chinês de Königsberg’”¹⁶⁵ (FOUCAULT, 2011c, p. 96). Para além disso, analisando as partes finais da tese complementar de Foucault quanto às pretensões de leituras e ligações da crítica e antropologia (FOUCAULT, 2011c, p. 108), observa-se o questionamento da possibilidade de uma crítica da finitude que

¹⁶⁴ No original: “la phénoménologie cherche à ressaisir la signification de l'expérience quotidienne pour retrouver en quoi le sujet que je suis est bien effectivement fondateur, dans ses fonctions transcendentales, de cette expérience et de ces significations” (FOUCAULT, 2017b, p. 862).

¹⁶⁵ Na sequência, Foucault comenta que talvez fosse necessário “compreender o que quer dizer ‘filosofar a golpes de martelo’, ver com um olhar matinal o que é o ‘*Morgenrot* [Aurora]’, compreender o que nos retorna no Eterno Retorno, para ver nisso a repetição autêntica, em um mundo que é nosso, daquilo que, para a cultura já distante, era a reflexão sobre o *a priori*, o originário e a finitude”. Então, ele terminava dizendo que era ali, “neste pensamento que pensava o fim da filosofia, que residem a possibilidade de filosofar ainda e a injunção de uma austeridade nova” (FOUCAULT, 2011b, p. 96).

vai se efetivar no livro de 1966. Isto é, já no início da década de 1960, é perceptível a necessidade de recusar estas “filosofias cujo ponto de partida e cujo horizonte concreto são definidos por uma certa reflexão antropológica sobre o homem” (FOUCAULT, 2011c, p. 108). Pode ser percebida uma “incapacidade (...) de exercer contra esta ilusão antropológica uma verdadeira *crítica*” (FOUCAULT, 2011c, p. 111 – itálico do autor). Desse modo, o “empreendimento nietzschiano poderia ser entendido como um basta enfim dado à proliferação da interrogação sobre o homem” (FOUCAULT, 2011c, p. 111).

Especificamente quanto ao contexto próximo a Foucault, isto é, quanto à questão da Segunda Guerra Mundial (1939-1945), encontra-se um comentário sobre a Filosofia que pode auxiliar a sua compreensão da crítica. Para ele, durante os anos que antecederam a Guerra “e mais ainda depois da guerra, toda a filosofia nos países da Europa continental e na França foi dominada pela filosofia do sujeito”. Por meio dela, se atribuía a tarefa de “fundamentar todo o saber e o princípio de qualquer significação no sujeito significativo” (FOUCAULT, 2012b, p. 92). Essas questões estavam ligadas ao “impacto de Husserl”, também à “característica central do sujeito” e ao contexto institucional (pelo qual progrediu a universidade francesa com Descartes). Além disso, afirmou que, ante todos esses problemas, surgiu “a ideia de que seguramente cabia ao sujeito individual dar um sentido às suas escolhas existenciais” (FOUCAULT, 2012b, p. 92). Na perspectiva de uma Europa em reconstrução e também em processo de avaliação dos crimes cometidos, as dúvidas quanto ao uso da razão e as irresponsabilidades do Homem levavam à desconfiança quanto ao gênero humano e à crença nas ações individuais. Mas essa é uma perspectiva que se esgota com o “distanciamento do pós-guerra”. Assim, com o passar do tempo, a importância “atribuída à filosofia do sujeito não pareceu mais tão evidente” (FOUCAULT, 2012b, p. 92).

De um modo geral, é reafirmada a importância de algumas influências para o pensamento foucaultiano. Elas funcionaram liberando Foucault daqueles temas e pensadores que dominaram o período de sua “formação universitária”. Sua avaliação acerca do que era e continua sendo “fazer Filosofia” remete ainda a uma possível distinção entre a prática filosófica em si e a prática do ensino. Nesse contexto, “fazer Filosofia” significava “principalmente, fazer a história da filosofia; e esta procedia, delimitada, de um lado, pela teoria dos sistemas de Hegel e, de outro, pela filosofia do sujeito, sob a forma da fenomenologia e do existencialismo”.

Tratava-se de observar, na França, a descoberta, depois dos trabalhos de Jean Wahl (1888-1974) e de Jean Hyppolite¹⁶⁶ (1907-1968), do que “era um hegelianismo fortemente penetrado de fenomenologia e de existencialismo” (FOUCAULT, 2010g, p. 296). Como ele mesmo comentou, o ensino desse hegelianismo constituía aquilo que era possível para uma universidade após os anos nos quais se experimentou as tragédias advindas desde a Segunda Guerra Mundial, ligadas aos transtornos do bolchevismo e nazismo. Nesse contexto, se encontrava a Filosofia do Sujeito, em voga com Sartre¹⁶⁷, e a convergência da tradição filosófica e Fenomenologia, com Merleau-Ponty. A opção de Foucault foi a de desenvolver uma leitura diferente a partir de Bataille, Blanchot e Nietzsche. Estes o “convidavam” a recolocar “em questão a categoria do sujeito, sua supremacia, sua função fundadora” de tal forma que Foucault não se tornaria “um historiador da filosofia” ou um pensador ligado ao “existencialismo” (FOUCAULT, 2010g, p. 297). Mas, com a experiência possibilitada pela leitura de autores suplementares à academia, Foucault elaborou uma atividade de rompimento ou de mudança. Ainda que não houvesse rompido com a instituição acadêmica em si, ele passou a assumir as influências que não tinham origem tanto na academia, recondicionou sua relação com o Hegelianismo, com a Fenomenologia e com o Existencialismo, que se mantinham ligados às questões do sujeito fundante. Foi assim, com a influência desses outros pensadores (Bataille, Blanchot e

¹⁶⁶ Também como forma de liberação dos pensadores que dominaram o período de sua formação, Foucault fez alguns comentários sobre a importância de Hyppolite. Quando da morte de Hyppolite, ele prestou-lhe uma homenagem na qual disse que “aqueles que estavam na classe preparatória para a *École normale supérieure* no pós-guerra se recordam dos cursos do Sr. Hyppolite sobre a *Phénoménologie de l'esprit*: nessa voz que não parava de se retomar como se meditasse no interior de seu próprio movimento, não percebíamos somente a voz de um professor, ouvíamos alguma coisa da voz de Hegel, e talvez ainda a voz da própria filosofia. Não penso que se tenha podido esquecer a força dessa presença, nem a proximidade que pacientemente ele evocava” (FOUCAULT, 2008a, p. 153). Pouco depois, quando foi aprovado como professor no *Collège de France*, assumindo a cátedra que havia sido de Hyppolite, Foucault comentou em sua aula inaugural: “Ora, se somos muito devedores de Jean Hyppolite, é porque, infatigavelmente, ele percorreu para nós e antes de nós esse caminho através do qual nos afastamos de Hegel, tomamos distância, e através do qual nos encontramos de volta a ele mas de outra maneira, logo em seguida obrigados a deixá-lo novamente” (FOUCAULT, 2009b, p. 73).

¹⁶⁷ Durante a entrevista “Conversa com Michel Foucault”, concedida a D. Trombadori em 1980, Foucault foi questionado se o trabalho de Sartre não era também uma forma de “reação contra a tradição teórica” e “uma tentativa de recolocar em questão o estatuto do intelectual com respeito a seu tempo”. Mas, para Foucault, no caso da Filosofia de Sartre, a atribuição de significados era ainda realizada pelo sujeito, nessa Filosofia em que “o sujeito dá sentido ao mundo”. Então, afirmou que “a questão era: pode-se dizer que o sujeito seja a única forma de existência possível? Não pode aí haver experiências, no curso das quais o sujeito não seja mais dado, em suas relações constitutivas, no que há de idêntico a ele mesmo? Não haveria, então, experiências nas quais o sujeito pudesse dissociar-se, quebrar a relação consigo mesmo, perder sua identidade? Não foi essa a experiência de Nietzsche com o eterno retorno?” (FOUCAULT, 2010g, p. 298).

Nietzsche), que Foucault buscou “recolocar em questão a categoria de sujeito, sua supremacia, sua função fundadora”. Com essas influências, foi possível para ele uma relação diferente com o tema. Então, ele pôde compreender que “recolocar em questão o sujeito” significava “experimentar alguma coisa que terminaria com sua destruição real, sua dissociação, sua explosão, sua volta a toda uma outra coisa” (FOUCAULT, 2010g, p. 297).

Em diversas ocasiões, Foucault se posicionou como não sendo filósofo e, até mesmo, como um crítico do que havia sido desenvolvido no campo filosófico, principalmente durante a primeira metade do século XX. Nesse período em que erigiu suas críticas ao que havia sido feito por alguns filósofos, ocorreu também o início de sua aproximação com Louis Althusser (1918-1990). Em sua avaliação (e ainda que negando sua classificação de estruturalista), Lévi-Strauss, Althusser, Lacan e ele¹⁶⁸ possuíam “uma certa urgência de assentar” de maneiras diferentes a

¹⁶⁸ É preciso relembrar que essa é uma entrevista de 1980 e que, nesse período, Foucault havia alterado os objetos e os métodos de suas pesquisas, afastando-se ainda mais do estruturalismo. Em sua resposta ao repórter Trombadori, ele trata das “polêmicas sobre o estruturalismo” dominante no “debate teórico na França dos anos 1960”. Em sua elaboração, segue as exposições de Trombadori (FOUCAULT, 2010g, p. 300) quanto a não ser, ele próprio (Foucault), um estruturalista. Assim, Foucault comenta o que fez com que cada um deles fosse “reagrupado” sob o termo “estruturalistas”. Lacan faz o caminho inverso de Sartre e Politzer (que criticaram a Psicanálise em prol da Filosofia do Sujeito), abandonando a Filosofia do Sujeito por observar que ela não é compatível com a “teoria do inconsciente”. Com Lévi-Strauss, houve um ponto de apoio a partir das análises “que podiam ser feitas da linguagem”. Por sua vez, Althusser “recolocou em questão a filosofia do sujeito”, pois o marxismo francês estava “impregnado de um pouco de fenomenologia e de um pouco de humanismo”. O trabalho de Althusser fazia “retomar as análises de Marx” questionando se “nelas se manifestava essa concepção de natureza humana, do sujeito, do homem alienado” (FOUCAULT, 2010g, p. 301). Especificamente quanto a Foucault, algumas entrevistas atestam a complexidade de sua relação com o estruturalismo. Em 1967, em uma entrevista concedida a G. Fellous, “A Filosofia Estruturalista permite diagnosticar o que é ‘a atualidade’”, ao comentar a história do estruturalismo e suas condições, ironiza ser “o papa do ‘estruturalismo’” para o “grande público”, então afirma que talvez ele seja “mais o coroinha do estruturalismo”; E continua: “Digamos que sacudi a sineta, os fiéis se ajoelharam, os incrédulos gritaram. Mas a missa tinha começado há muito tempo (FOUCAULT, 2008a, p. 57). Teria com o estruturalismo “uma relação ao mesmo tempo de distância e reduplicação”, pois fala dele em lugar de praticá-lo e por não querer falar dele “sem falar sua linguagem” (FOUCAULT, 2008a, p. 60). Isso poderia ser observado no subtítulo que havia pretendido para *As Palavras e As Coisas*, “Uma arqueologia do estruturalismo’, situando-se mais na posição de observador externo que na de prático das ciências humanas. Quanto muito admite que (...) não ‘resistiu’ suficientemente ‘à sedução do vocabulário estruturalista’” (ERIBON, 1990, p. 172). Dessa forma, poderia ser compreendido que Foucault “fez do vocabulário estruturalista, que engendrava essa ilusão do discurso autônomo, o tema da análise da crítica” (DREYFUS; RABINOW, 2013, p. XII). Em 1969, em uma entrevista para J.-J. Brochier, “Michel Foucault explica seu último livro” (*Arqueologia do Saber*), comenta que “o estruturalismo se inscreve no interior de uma grande transformação do saber das ciências humanas”. Sua posição ajuda a compreender de que modo sua obra se relaciona ou é relacionada ao estruturalismo. O ápice da transformação sugerida por Foucault estaria menos na “análise das estruturas do que” no “questionamento do estatuto antropológico, do estatuto do sujeito, do privilégio do homem”. Assim, conclui a entrevista dizendo que seu “método se inscreve no quadro dessa transformação da mesma forma que o estruturalismo – ao lado dele, não nele” (FOUCAULT, 2008a, p. 152). Por fim, em 1983, durante a entrevista “Estruturalismo e Pós-

questão do sujeito, ou seja, “como” o sujeito poderia se libertar “do postulado fundamental que a filosofia francesa jamais havia abandonado, desde Descartes, reforçado pela fenomenologia” (FOUCAULT, 2010g, p. 301). Para Foucault, era em volta dessa questão que surgiu o que foi chamado (talvez grosseiramente) de “estruturalismo”, visto que ele recusa ser classificado como um estruturalista. Sua posição indica um ponto de tangência, no qual não é necessária a permanência para que se realize uma certa leitura ou percepção da questão do sujeito. Em resumo, tratava-se de dizer que “o estruturalismo ou o método estrutural, em senso estrito, **somente serviu de ponto de apoio ou de confirmação de qualquer coisa mais radical**: a recolocação em questão da teoria do sujeito” (FOUCAULT, 2010g, p. 301 – negrito adicionado). Na produção teórica de Foucault, em especial nas suas pesquisas dos anos de 1960, início e meados dos anos 1970, a discussão ocorria partir das “experiências-limite”¹⁶⁹ (loucura, morte, crime, etc.). Assim, seu trabalho era desenvolvido com certa noção de que, com “a ideia de arqueologia, tratava-se, precisamente, de recobrar a constituição de um conhecimento, quer dizer, de uma relação entre um sujeito fixo e um domínio de objetos”. Nessa relação entre um objeto de conhecimento e um sujeito fixo nas sociedades ocidentais, os homens se engajavam “em um processo de conhecimento de um domínio de objetos enquanto, ao mesmo tempo”, constituíam-se “como sujeitos, tendo um estatuto fixo determinado. Por exemplo, conhecer a loucura constituindo-se como sujeito racional”¹⁷⁰ (FOUCAULT, 2010g, p. 306).

Estruturalismo”, concedida a G. Raulet, questionado sobre a sua participação entre alguns grupos de pensadores, Foucault afirma: “Nunca fui freudiano, nunca fui marxista e jamais fui estruturalista” (FOUCAULT, 2008a, p. 312). Mesmo havendo ainda outros textos que marcam a relação de Foucault e suas críticas com o estruturalismo, cabe supor que o distanciamento e a recusa dele possuem origem em sua reflexão sobre as transformações quanto ao saber e as Ciências Humanas, de modo semelhante como é possível a partir de sua arqueologia.

¹⁶⁹ Em princípio, há a necessidade de distinguir “saber” e “conhecimento”, observando como o “objeto” e o “sujeito” são colocados em relação numa perspectiva ou na outra. Com o “saber”, o sujeito passava por uma “modificação por aquilo mesmo que ele conhece” ou busca conhecer. Quanto ao “conhecimento”, seria uma atividade que permite “multiplicar os objetos conhecíveis, desenvolver sua inteligibilidade, compreender sua racionalidade, mas mantendo a fixidez do sujeito que pesquisa” (FOUCAULT, 2010g, p. 306).

¹⁷⁰ Duas situações podem ser expressas a partir disso. Primeiramente, compreende-se que, para Foucault, “há sempre esse engajamento de si mesmo no interior de seu próprio saber”. Depois, evidencia-se o lugar de suas pesquisas a partir da percepção do engajamento dos homens enquanto sujeitos na relação com o objeto. Portanto, Foucault havia se esforçado “para compreender como o homem tinha transformado, em objetos de conhecimento, alguma dessas experiências-limite: a loucura, a morte, o crime” (FOUCAULT, 2010g, p. 307).

No plano das transformações que ocorreram quanto ao saber das *Ciências Humanas*, o Estruturalismo teria uma posição que seria marcada pelo questionamento da centralidade ou privilégio do homem. De igual modo, também o “método” de Foucault se inscreveria nesse mesmo “quadro de transformações” (FOUCAULT, 2008a, p. 152). Isso é, cabia à Arqueologia, então denominada de método, questionar o estatuto do homem enquanto sujeito capaz de conferir sentido e responder pela razão de ser do mundo. Assim, com ela era observado “o engajamento de si mesmo [do sujeito] no interior de seu próprio saber” (FOUCAULT, 2010g, p. 307). E, portanto, o esforço efetuado por Foucault era “para compreender como o homem tinha transformado, em objeto de conhecimento, alguma dessas experiências-limite: a loucura, a morte, o crime”. No plano das discussões de suas influências, era possível perceber os “temas de Georges Bataille, mas retomados em uma história coletiva, que é aquela do Ocidente e de seu saber. Trata-se, sempre, de experiência-limite e de história da verdade” (FOUCAULT, 2010g, p. 307). Essa posição “radical”, como Foucault havia sugerido, porta em si uma relação com a obra foucaultiana enquanto parte daquela tentativa de re colocação do sujeito como problema filosófico distinto do que era colocado na França desde Descartes. A partir das transformações em movimento, desde o início do século XX (com o Estruturalismo) e também com o início dos primeiros escritos de Foucault, buscava-se elaborar uma crítica ao sujeito (enquanto ser soberano, tema central do que se desenvolveu na Filosofia do Sujeito) para que fosse possível “sua volta a toda uma outra coisa” (FOUCAULT, 2010g, p. 297): não um sujeito capaz de se justificar, se compreender e se afirmar como sujeito e objeto. Em suma, algo diferente talvez daquela ambiguidade a partir da qual o homem assumia uma posição “de objeto para um saber e de sujeito que conhece: soberano e submisso, espectador olhado” (FOUCAULT, 2007, p. 430). Mas, a partir de uma ontologia do presente, capaz de apresentá-lo à sua autonomia ante a Filosofia do Sujeito, talvez fosse possível fazê-lo constatar sua capacidade de sair de uma condição de “*menoridade da qual ele próprio seria culpado*” (KANT, 1985, p. 100 – itálicos do autor). Dito de outro modo, caberia ao sujeito buscar uma constituição diferente de si para si. Ou ainda, todas aquelas questões – que se faziam presentes a partir de certa Filosofia e de escritos que influenciaram Foucault no início de sua produção acadêmica – podiam ser atualizadas pela presença de uma certa vertente kantiana.

3.2. A *Aufklärung* e o “jogo” na prática Filosófica

Em 1975, Foucault concedeu uma entrevista a J. J. Brochier para a revista *Magazine littéraire*. Nela, parte da atenção foi atribuída às pesquisas e ao método contidos em seu “último livro” (à época, *Vigiar e Punir*). Essa entrevista possui importância, dentre vários motivos, por Foucault assumir alguns posicionamentos com relação aos autores por ele considerados importantes para seu pensamento. Por exemplo, uma vez questionado sobre sua relação de distância com Marx e com o marxismo desde *A Arqueologia do Saber*, Foucault, distante de atestar o afastamento e a plena recusa, menciona ter de sua “parte uma espécie de jogo” (FOUCAULT, 1979, p. 142): utilizar frases e textos de Marx sem fazê-lo formalmente, sem se “sentir obrigado a acrescentar a isto a pequena peça autenticadora que consiste em fazer uma citação de Marx, em colocar cuidadosamente a referência de pé de página, em acompanhar a citação uma referência elogiosa” (FOUCAULT, 1979, p. 142). Não acredita que isso deva ser algo definitivo para que seja confrontado como alguém que conhece e reverencia Marx, de forma que então poderia receber as honras das “revistas ditas marxistas”. Em sua exposição, nota-se a diferença existente entre as pesquisas nas Ciências Humanas, Exatas ou da Natureza. Quando as pesquisas são realizadas na Física, por exemplo, não seriam encontradas constantes citações sobre Einstein ou Newton, enquanto bases de uma série de discussões. Assim, seria possível pensar essa mesma lógica na Filosofia. Não citar Marx lhe permitiria certa liberdade em relação às revistas Marxistas, ao mesmo tempo em que o fazia marcado como “aquele que não cita Marx” (FOUCAULT, 1979, p. 142). É com tal comentário que Foucault expõe a necessidade de atenção que seus leitores devem ter, como devem proceder com a busca por elementos deixados nos textos e entrevistas. Por consequência, significa que seus leitores devem fazer algumas escolhas, que eles podem ser guiados pela tentativa de encontrar alguns princípios de inelegibilidade tanto quanto a possibilidade do erro. No caso citado, se por um lado Foucault comenta a sua recusa de realizar constantes citações que o fariam ser considerado um leitor de Marx, por outro lado ele próprio afirma que é

impossível fazer história atualmente sem utilizar uma sequência infindável de conceitos ligados direta ou indiretamente ao pensamento de Marx e sem se colocar num horizonte descrito e definido por Marx. Em última análise

poder-se-ia perguntar que diferença poderia haver entre ser historiador e ser marxista (FOUCAULT, 1979, 142).

Menos que a vinculação de Foucault ao pensamento e obra de Marx, o que se encontra em sua fala e a motiva é a sua preocupação com a constituição de uma autoridade sobre determinados assuntos ou o uso dogmático que alguns marxistas poderiam fazer, por exemplo. Em acordo ou não com o pensamento de Marx, fica demarcada a centralidade de suas acepções, como na confusão entre ser “historiador” e “ser marxista”. Ainda que tenha havido discordâncias, e que estas estejam indicadas junto à elaboração de uma outra forma de observar a História, Marx é um pensador de considerada importância para aquele que discute as questões concernentes à História, Economia, Política e Filosofia. Nessas discussões, não haveria como não ter alguma relação com ele, ainda que ela ocorra de forma a negar certas considerações marxianas. A partir dessa posição adotada por Foucault, em seu “jogo”, é relevante destacar a proposta elaborada por Sardinha (2013) para realizar a leitura de alguns textos foucaultianos. Para Sardinha, em Althusser, professor de Foucault, haveria uma possibilidade de leitura¹⁷¹, uma procura por elementos que, deixados de fora dos textos, poderiam ser encontrados como “sintomas”, sem proceder com a marca que daria autenticidade ou vinculação de um pensamento ao outro. De um modo geral, mesmo se a metodologia proposta não avança com essas leituras, a proposta demonstra a complexidade presente nos textos foucaultianos e a acuidade necessária para que o leitor se adapte ao “jogo” foucaultiano. Por isso, seria preciso reconhecer que a proposta de Sardinha, ainda que não conduza a respostas definitivas sobre Foucault, ou mesmo que não possa

¹⁷¹ A exposição elaborada por Sardinha é retomada porque, após a observação das indicações de Canguilhem (1989) sobre aplicar à leitura de Foucault os próprios métodos foucaultianos, ele encontra em “Ler o Capital”, livro de Althusser, um procedimento que chama de “sintomal”. Para ele, o leitor, “em vez de se interessar antes demais pelo que um texto diz” deveria ter sua atenção chamada para aquilo que o texto “não diz” (SARDINHA, 2013, p. 97-98). No caso específico do texto de Sardinha, esse método de leitura foi utilizado para tentar avançar no “silêncio” de Foucault quanto a uma definição de “política”. O questionamento ocorre por Foucault ter utilizado certa definição durante a última aula do curso *Nascimento da Biopolítica* (1979), enquanto deixou de fornecer outra definição durante o curso do ano anterior, *Segurança, Território, População* (no caso, essa definição foi encontrada em seus rascunhos para uma determinada aula, mas Foucault não a expressou durante o curso).

ser utilizada para pesquisar todos os momentos ou elementos da Filosofia de Foucault, acerta enquanto indicação de uma metodologia entre outras possíveis¹⁷².

Essas questões realçam a atenção para algo da prática filosófica foucaultiana (ou para algo que pode ser identificado como uma postura adotada por ele). Talvez indique as possibilidades de atuação nas diferentes esferas em que ele atuou: o pesquisador e o professor, o escritor e o militante (para considerar algumas possibilidades). Isso pode explicar como, ao mesmo tempo em que se mostra um pouco hostil às instituições ou à institucionalização da reflexão filosófica, “Foucault joga até o fim o jogo acadêmico e de vez em quando procura fazer a instituição mudar um pouco a sua rotina”¹⁷³ (ERIBON, 1990, p. 237). Certas atitudes que, por vezes, são consideradas “excessos” dele, podem ser características desse jogo: se articular nos diferentes grupos, dialogar com eles, tentar mudar suas posições sem que haja imposição, mostrar as falhas, etc. Quando Foucault alude a Marx sem o citar, quando apoia ações políticas, quando se aproxima dos maoístas (mesmo mantendo distância dos radicalismos), alguma coisa disso é traduzida de seu jogo. Em outros termos, é um modo refletido de atuar e se fazer compreender em uma situação, mesmo que isso indique um processo pelo qual ele tenta alterar aspectos com os quais não concorda. Nesse caso, mais que não concordar com alguns aspectos e impor uma perspectiva hermética acerca destes, é preciso poder manter o diálogo. Especificamente quanto a sua atuação acadêmica no *Collège de France*, Foucault “participa das discussões, expressa sua opinião sobre os postulantes que o

¹⁷² Reiterando, no caso específico da pesquisa dessa Tese, a apresentação desses movimentos ocorreu em conjunto à leitura dos livros, textos, entrevistas, etc., de Foucault, porém, elas foram possibilitadas pelo mapeamento da obra e da terminologia utilizada por ele. Parte do mapeamento encontra-se exemplificado no anexo.

¹⁷³ Entre os casos considerados por Eribon quanto às ações de Foucault no *Collège de France*, um trata da “candidatura de Boulez” para aquela instituição (ERIBON, 1990, p. 237). Outro caso, lembrado por Eribon e Defert, trata das ações de Foucault em 1971, quando ele se encontrou com Sartre em um evento de “apelo dos intelectuais aos trabalhadores árabes” (DEFERT, 2011, p. 36). Devido à situação, um dos apoiadores da candidatura de Foucault ao *Collège de France* telefonou a Georges Dumézil (1898-1986), que o havia indicado para aquela instituição: “O que fizemos?”, pergunta o professor, talvez para conhecer a opinião de Dumézil, que todos consideram uma autoridade moral e científica. Dumézil se empenha em tranquilizar o colega: ‘Nós agimos muito bem’, responde. Simplesmente não faz um drama com os ‘excessos’ de seu protegido. Poder-se ia até dizer que não os leva a sério. A seu ver não passam de uma dessas comédias que todos representam para si mesmos e para os outros” (ERIBON, 1990, p. 237). Outro, ainda, trata de quando Foucault era aluno no liceu Henri-IV, em meados da década de 1940, “na classe preparatória para a *École normale supérieure* no pós-guerra” (FOUCAULT, 2008a, p. 153), momento em que teve como professor Jean Hyppolite, que “encarnava, pois, a abertura para tudo que fascinava a geração de Foucault: Marx, mas também Nietzsche e Freud” (ERIBON, 1990, p. 36). Esse é indicado por Eribon como o período em que Foucault se tornou um aluno de “elite” em Filosofia e História. Momento no qual “Foucault **adere ao jogo filosófico** e a ele se dedica com paixão” (ERIBON, 1990, p. 36 – negrito adicionado).

Collège poderia eleger. Sabe descartar os candidatos que não lhe agradam ou se mobilizar em prol daqueles que terão seu voto” (ERIBON, 1990, p. 237).

Quanto ao que concerne sua obra, esse “jogo” precisa ser compreendido quando elaborada a possibilidade da leitura de seus textos. Como parte das hipóteses elencadas e dos procedimentos metodológicos adotados, indica-se a possibilidade de que seus livros possam ser lidos em uma constante relação com as críticas e os comentários do próprio autor¹⁷⁴. As leituras não deveriam ser reduzidas às temáticas que parecem centrais nas pesquisas que compõem a obra. Por exemplo, um livro que discuta questões concernentes à sexualidade possui mais perspectivas de discussões do que apenas aquelas sobre a sexualidade. Desse modo, depois da publicação de *A Vontade de Saber* (1976), o primeiro volume da *História da Sexualidade*, Foucault demonstrou estar satisfeito por discutir aquela pesquisa ante ao acolhimento daquele escrito. Para ele, seria importante encontrar “pessoas que querem jogar esse jogo” que foi proposto no livro¹⁷⁵ (FOUCAULT, 2014c, p. 44). A recepção do primeiro volume da *História da Sexualidade*, somadas às críticas de suas matérias para o *Corriere della Sera* (sobre o Irã), poderia indicar que, por algum tempo, Foucault se tornou um jogador solitário em suas atuações? A resposta para essa questão pode ser negativa se considerados os variados círculos em que atuava. Inclusive, esse é um problema indicado por Eribon quanto à vida de Foucault a partir da década de 1970: uma considerável diferença das décadas anteriores, quando eram escassas as informações sobre sua vida ou o que fazia. A partir da década de 1970, “Foucault se torna uma figura pública”: é “conhecido”, “reconhecido”, passa a ter presença constante “nos jornais e nos livros”. Por sua

¹⁷⁴ Reiterando já realizadas, ele estaria ligado à questão de ser um “experimentador” e de elaborar “reflexões metódicas em artigos e entrevistas” (FOUCAULT, 2010g, p. 290).

¹⁷⁵ Após a publicação de *A Vontade de Saber*, Foucault foi convidado para ir “passar uma noite” com alguns membros do *Bulletin Périodique du Champ Freudien*. A reprodução de “alguns momentos de uma conversa fragmentada” dá origem ao texto “O Jogo de Michel Foucault” (FOUCAULT, 2014c, pp. 44-77). Também, nesse encontro, Foucault assinala novamente a sua prática como um jogo: “Parece-me que é a primeira vez que encontro pessoas que querem jogar esse jogo que lhes proponho em meu livro” (FOUCAULT, 2014c, p. 44). Ainda sob o projeto original, Foucault discutiu em que *A Vontade de Saber* (1976) poderia ser diferente ou igual ao livro que o antecedeu, *Vigiar e Punir* (1975). Seria preciso observar isso, essa “é a aposta do jogo, e se há seis volumes, é um jogo”. Comenta também que *A Vontade de saber* havia sido “o único livro que” escreveu “sem saber antes qual seria o título” (FOUCAULT, 2014c, p. 59). Por fim, questionado sobre a “última parte do seu livro”, isto é, o capítulo “V – Direito de Morte e Poder sobre a Vida” (FOUCAULT, 1988, pp. 145-174), na qual discute questões sobre o poder, soberania, biopolítica, etc., ele afirma que, malgrado as críticas recebidas pelo livro, “dessa última parte ninguém fala”. Então, diz suspeitar “que as pessoas jamais chegaram a esse capítulo” e que, apesar disso, é “o fundo do livro” (FOUCAULT, 2014c, p. 70).

vez, isso leva à “abundância das fontes” e “coloca outro problema”: as fontes põem em evidência “o homem público, o militante”, aquela personagem “que Dumézil corretamente não ‘acreditava’” (ERIBON, 1990, p. 221). Seu círculo de relações “ampliou-se consideravelmente e sobretudo (...) diversificou-se” a tal ponto que Eribon acreditou não ser adequado o uso do termo “reunir” quando tratava deste círculo. Por se tratar de pessoas tão diferentes, indo aos “extremos” dos “meios culturais e intelectuais”, Foucault “separava rigidamente as diferentes pessoas e os diferentes grupos que frequentava”. Chegava ao ponto de fazer com que um de seus interlocutores acreditasse ser “o único com quem [ele] mantinha relações privilegiadas” (ERIBON, 1990, p. 221).

É indubitável que, se havia um jogo, ele não se restringia a sua prática filosófica: deve-se considerar as várias relações e os vários níveis nos quais Foucault se situa. Isso deve incluir as suas desavenças e o modo como buscou refutá-las. Contudo, essas múltiplas formas de atuar podem ajudar a compreender sua atividade na Filosofia (pensando na perspectiva da proposta desta pesquisa, especialmente se se pensar na divisão que Foucault fez entre seus livros e entrevistas). Essa relação entre ele, suas pesquisas e seus comentários deve ser constante na busca pela compreensão de seu pensamento¹⁷⁶.

Nos “lances do jogo” poder-se-ia ainda observar um movimento diferente daquele utilizado em algumas de suas análises, mencionadas como se fizessem parte desse modo de agir (como no caso da *Aufklärung*). Naquele momento, a discussão ensejada por Foucault não se assemelhava ao modo como fez em outras ocasiões. Uma primeira característica, nesse caso, consistiria no fato de ele não ser

¹⁷⁶ Em 1988, no *Colóquio Michel Foucault*, Deleuze mencionou a divisão das linhas de um dispositivo: “linhas de estratificação ou sedimentação, linhas de atualização ou de criatividade”. Com isso, tentava mostrar que, “na maior parte de seus livros”, Foucault assegurava “um arquivo bem delimitado, com meios históricos extremamente novos sobre o hospital geral no século XVII, sobre a clínica no século XVIII”, etc. (DELEUZE, 1991, p. 87). Ainda segundo Deleuze, essa seria “a metade de sua tarefa”. Foucault, “por preocupação de rigor, por vontade de não misturar tudo, por confiança no leitor, não formula a outra metade” (DELEUZE, 1991, p. 88). Ou melhor, essa outra “metade” somente é formulada por Foucault “nas entrevistas contemporâneas de cada um de seus grandes livros: que se passa hoje com a loucura, a prisão, a sexualidade? Que novos modos de subjetivação vemos aparecerem hoje que, certamente, nem são gregos nem cristãos?”. Deleuze observa a importância das entrevistas concedidas por Foucault: ele não as concedia por “gosto da entrevista, mas porque ele aí traçava as linhas de atualização que exigiam um outro modo de expressão que as linhas assinaláveis nos grandes livros. As entrevistas são diagnósticos”. Assim é que, como defende Deleuze quanto às publicações sob a concepção de Defert e Ewald, a “obra completa de Foucault (...) não pode separar os livros marcantes e as entrevistas que nos conduzem para um futuro, para um devir: os estratos e as atualidades” (DELEUZE, 1991, p. 88).

propositivo¹⁷⁷ nas análises (e não o poderia ser para não criar novas tutelas). Além disso, o tema da *Aufklärung* também poderia ser discutido nesse âmbito. Em outros termos, como se esse fizesse parte desse jogo, como em um movimento de luzes capaz de velar e desvelar o objeto sob o lusco-fusco. Mas quanto a essa temática, parece não haver jogo, não haver dualidades como quanto à história, método, sua prática, teoria ou Filosofia. Ao considerar a importância da reflexão kantiana sobre a *Aufklärung*, ele o faz primando pela presença do “nós mesmos”, constituindo uma maneira de filosofar que é caracterizada naquilo que chama de “ontologia do presente”, “uma ontologia de nós mesmos, uma ontologia da atualidade” (FOUCAULT, 2011a, p. 268). E ele também o faz de forma direta. Diferente do modo como fez com Marx, Foucault cita Kant e ainda cita as referências dos textos, como no caso de *Was Ist Aufklärung* e *O Conflito das Faculdades*. Além disso, ele considera que aquele que deseja fazer a crítica nos moldes kantianos não pode “evitar de se colocar” na dimensão criticada, seu “pertencimento” no presente do qual faz parte (FOUCAULT, 2010d, p. 14). Nesse ponto, a aproximação da crítica e da *Aufklärung* talvez não seja suficiente para justificar isso que é caracterizado como “jogo”. Dito de outra forma, a atitude de modernidade, a atitude crítica (FOUCAULT, 1990, p. 6), assume uma dimensão que ou supera outras possibilidades ou se faz de modo manifesto.

3.2.1. Questões para a prática filosófica nos livros de Foucault

As conjecturas anteriores visavam ambientar de maneira propícia a discussão do pensamento Foucault: nem enfocando as temáticas como um todo e nem apenas buscando uma linha que perpassasse o pensamento sem dialogar com os temas discutidos em seus livros¹⁷⁸. Por isso, uma das hipóteses aborda o diálogo no

¹⁷⁷ Em uma entrevista concedida a Stephen Riggins, em 1983, “Uma Entrevista de Michel Foucault por Stephen Riggins”, Foucault é questionado se ele se sentia responsável por aqueles que o enxergam como “homem capaz de lhes dizer a verdade profunda sobre o mundo e sobre eles mesmos”. Então, Foucault afirma: “Não me conduzo jamais como profeta. Meus livros não dizem às pessoas o que elas devem fazer” (FOUCAULT, 2014c, p. 204).

¹⁷⁸ Embora essa “intuição” tenha se desenvolvido por meio das leituras dos textos de Foucault, é necessário afirmar que também foi observada por outros leitores. Na apresentação do livro “Michel Foucault: em Múltiplas Perspectivas” (NALLI; MANSANO, 2013) os autores dizem: “Acreditamos que é nesta última possibilidade de leitura, a de um corte transversal da trajetória intelectual de Foucault,

interior da própria obra de Foucault, sendo esse diálogo responsável por criar um elo que une os diversos temas, que podem propiciar a impressão de terem sido pesquisados de forma isolada (embora isso também possa ser feito). Contudo, essa perspectiva faria “enviesar” no entendimento do filósofo a partir de suas análises, sem um mote que fosse responsável ou motivasse-as, como no caso do suposto “projeto global” foucaultiano, indicado por Deleuze (2013, p. 51). Especificamente aqui, alguns dos “passos” do desenvolvimento de sua prática filosófica estão no reconhecimento de sua relação com a obra de Kant. Assim é que a prática filosófica, inferida sobre o pensamento de Foucault, não é diferente (ou pode ser melhor compreendida) tendo ciência da existência de um “jogo”. Poder-se-ia pensar nela como a montagem de um quebra-cabeça que, ao focar em uma peça, pode imputar a perda das outras, de sua montagem, das lacunas, das molduras, das margens e do movimento. Então, da forma projetada, a Filosofia de Foucault se desenvolve com a base histórica presente em seus livros e com a discussão presente em seus meandros, ligando as diferentes temáticas, constituindo como que um corte transversal entre os eixos x e y de um “plano”. Então, surgiria um questionamento: “Seria um plano lógico demais?” E a resposta: “Talvez”.

Em um primeiro momento, reforça-se a presença de Kant na obra de Foucault pelas discussões iniciadas ainda na década de 1950, passando pela Tese Complementar, de 1961, e culminando na *Aufklärung*. Sobre a (i) *Gênese e Estrutura da Antropologia de Kant*, é preciso observá-la sob a motivação de sua escrita. Se por um lado, por meio dela, o autor mostra certa ligação com Kant, por outro ela é um texto destinado a ser uma Tese. Além disso, as relações entre a Crítica e a Antropologia portam problemas consideráveis. Como havia afirmado Foucault, seria preciso “deter-se um pouco”, “fingir, por cuidados de método, situar a *Antropologia* sem referência à *Crítica*, como ela própria nos convida a fazer, pois em momento algum o texto de 1798 a supõe” (FOUCAULT, 2011d, p. 44). Também, é possível reconhecer que a ideia de que “alguma coisa do conhecimento do mundo está, pois, envolvida neste conhecimento do homem que é Antropologia” (FOUCAULT, 2011d, p. 48) encontra a crítica de Foucault em *As Palavras e as Coisas*, quanto à soberania do homem (FOUCAULT, 2011d, p. 7). Ainda sobre a

considerando ao máximo a totalidade disponível de seus escritos, que se deve procurar interpretá-lo” (NALLI; MANSANO, 2013, p. 10).

Tese Complementar, a ideia de seu desenvolvimento mudou consideravelmente, posto que, na década de 1950, Foucault “havia procurado Henri Gouhier para lhe pedir que o orientasse em sua tese complementar sobre Malebranche” (ERIBON, 1990, p. 54). Sem recusar a importância na Tese Complementar (e que seria desmentida por *As Palavras e As Coisas*), é preciso reconhecer que o retorno a Kant ocorre devido à temática da *Aufklärung*. Assim, sobre a segunda reflexão, a (ii) *Aufklärung* estaria presente anteriormente, pelo que foi discutido sobre a Fenomenologia e a História das Ciências. Em suma, mesmo antes de Foucault constatar a dimensão que a *Aufklärung* possuía em sua obra: ela precedia os escritos de 1978, poderia ser observada como uma influência para seu pensamento. Dito de outra forma, Foucault não apenas se aproxima do tema do Esclarecimento, ele o reconhece em alguns autores com quem dialogou, nas pesquisas e formas de pesquisar desses pensadores. Principalmente, pode observar que não há incompatibilidade com o que havia realizado em seus trabalhos anteriores.

Pensando os entrecruzamentos dessas questões com suas pesquisas, encontram-se, nas obras de Foucault, apreciações referentes à História, Direito, Psiquiatria, Filosofia, etc. Contudo, não são críticas às áreas de saber em si. Quando analisadas, elas podem auxiliar na compreensão de que as investigações não remetem às disciplinas, mas ao controle que pode ser exercido por meio delas, enquanto procedimento que se legitima e que impõe modos de exclusão de saberes e de sujeitos. Essa é uma crítica encontrada em sua aula inaugural no *Collège de France*¹⁷⁹, nela se situam algumas análises sobre os “procedimentos de controle e de delimitação do discurso” (FOUCAULT, 2009b, p. 21): excluindo, ritualizando, silenciando, etc. São procedimentos responsáveis por criar uma “zona de conforto”, de imposição de saber e autoridade. As análises e indagações¹⁸⁰ culminam com o

¹⁷⁹ “A Ordem do Discurso: aula inaugural no Collège de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970”, *L'ordre du discours* (FOUCAULT, 2009b). Sobre esse ponto, Eribon chama a atenção para o que “talvez” se aparente como uma “missão que Foucault se atribuiu na luta que pretende mover contra a rede fechada da opressão que institui a ‘ordem do discurso’”. Nesse caso, se não fosse possível “desfazer essa ordem, pelo menos analisá-la e torná-la visível, tirar-lhe a máscara da evidência atrás da qual ela se esconde”. Isso significava também ter as filosofias como objeto de crítica, “sobretudo as que predominaram no pós-guerra”, que “só fizeram redobrar e reforçar os jogos de exclusão pela ideia de um sujeito fundador, de uma experiência originária ou ainda de uma meditação universal”. Um conclave a “uma verdadeira reviravolta dos valores fundamentais” (ERIBON, 1990, p. 205).

¹⁸⁰ “Digamos, em uma palavra, que são esses os grandes procedimentos de sujeição do discurso. O que é afinal um sistema de ensino senão uma ritualização da palavra; senão uma qualificação e uma fixação dos papéis para os sujeitos que falam; senão a constituição de um grupo doutrinário ao

questionamento do autor “se certos temas da filosofia não vieram responder a esses jogos de limitações e de exclusões e, talvez também, reforçá-los” (FOUCAULT, 2009b, p. 45), e isso atesta a indicação anterior sobre a colocação dos limites para a razão. No caso, impor à Filosofia a própria crítica que ela pode inferir à formalização do “conhecimento”. Aos poucos, os escritos do autor erigem a Filosofia como um objeto de crítica. Mas por quem, por qual saber e por qual motivo será possível e necessário questioná-la? Retornando ao momento da auto identificação feita pelo filósofo – quanto a ser “apenas um historiador” (FOUCAULT, 2014e, p. 65)–, talvez seja possível transpor seus comentários sobre a Psiquiatria para problematizar a Filosofia. Usar os comentários, ao modo foucaultiano, para investigar algo que não seria próprio apenas daquela “ciência”. Dois pontos marcam, em sua fala, aquele saber e a projeção que dele pode ser feito. I – A Psiquiatria e o psiquiatra são responsáveis por certas verdades sobre a “doença no espaço hospitalar” (FOUCAULT, 2014e, p. 69), atividade contestada pela antipsiquiatria. II – A antipsiquiatria não constitui um domínio de saber, uma ciência, mas, sim, uma postura política assumida pelo psiquiatra (ou antipsiquiatra), e isso não seria diferente do que ele já havia sido exposto. Se houver (ou houvesse) um papel que cabe ao antipsiquiatra, talvez seja o de “deslocar”, “mascarar”, “eliminar”, “anular”, “desarmar essa relação de poder”. Ou seja, colocar fim a uma série de procedimentos a partir dos quais se exerce o poder, elaborando verdades e delineando o objeto¹⁸¹:

penso que há, no fundo, tantos tipos de antipsiquiatria quanto há de possibilidades de modificar essa relação de poder que existe e que foi historicamente instaurada entre o psiquiatra, o doente e a produção da loucura na verdade. Primeiramente, chamarei “antipsiquiatria” **a prática** que consiste em tentar nesse debate com três termos – psiquiatria, doente, produção da doença em sua verdade –, (sic) eu chamo antipsiquiatria **a técnica** que consiste em reduzir ao máximo o último desses elementos, isto é, a produção da loucura em sua verdade, para deixar, de alguma maneira, face a face e no estado nu, o doente e o médico (FOUCAULT, 2014e, p. 70 – negritos adicionados).

menos difuso; senão uma distribuição e uma apropriação do discurso com seus poderes e seus saberes? Que é uma ‘escritura’ (a dos ‘escritores’) senão um sistema semelhante de sujeição, que toma formas um pouco diferentes, mas cujos grandes planos são análogos? Não constituiriam o sistema judiciário, o sistema institucional da medicina, eles também, sob certos aspectos, ao menos, tais sistemas de sujeição do discurso? (...)” (FOUCAULT, 2009b, p. 44-45).

¹⁸¹ No texto da conferência, Foucault afirma que “não há uma antipsiquiatria, mas antipsiquiatras” (FOUCAULT, 2014e, p. 65) e, então, se coloca a analisar algumas práticas que poderiam receber aquela denominação.

É preciso observar o caráter de prática, técnica, que responde afirmativamente à ideia de postura. Basaglia, Guattari, Lang e Cooper são considerados por Foucault antipsiquiatras por esse trabalho “político” que torna possível a “destruição de todas as relações de poder” (FOUCAULT, 2014e, p. 72), tarefa da antipsiquiatria. Não se trata de uma tentativa de equiparar a postura presente na atividade dos antipsiquiatras à postura creditada por Foucault à *Aufklärung*. O que está “em jogo” é a relativa comparação da antipsiquiatria mediante a postura adotada, ao colocar fim (ou seria levar aos mais baixos níveis?) as séries de relação de poder. O questionamento exposto na aula inaugural quanto aos possíveis “jogos de limitações e exclusões” reforçados pela Filosofia e seus temas acaba por apresentar certa possibilidade: ao elaborar suas discussões e seus saberes, não poderiam a Filosofia e os filósofos instaurar relações de poder, reforçá-las, torná-las parte de certo *status* e seu domínio? Dito dessa forma, algumas ações podem se articular em uma prática que tem como objetivo essas relações de poder (não se trata de ser ou não consciente), para tentar “desarmar” algumas relações de poder que viriam se estabelecer na Filosofia. Isso não significa originar um saber específico, uma Filosofia que não é Filosofia ou uma antifilosofia. Seguindo a problematização, como supôs Foucault quanto à antipsiquiatria, talvez seja possível conceber variadas práticas filosóficas: essas várias práticas filosóficas podem questionar a Filosofia em si, seu papel, suas limitações, etc. – não por motivos de saberes que se opõem, teorias que se refutam – pois elas têm a própria Filosofia como centro dos questionamentos. E deve ser problematizado o “trajeto” e “objetivo” de uma tal prática, em outras palavras, se ela viria questionar os jogos de limitações e as exclusões de certos temas da Filosofia (FOUCAULT, 2009b). Ou seja, em torno dessa prática ficaria a dúvida sobre o que a validaria: os temas, os métodos, teorias, etc.?

De um modo geral, Foucault apresentou uma caracterização geral da Filosofia por meio da “função” que ele atribuiu ao filósofo no Ocidente¹⁸²: “colocar um limite ao excesso de poder, a essa superprodução do poder, a cada vez e em todos os casos em que havia o risco de ele se tornar perigoso”. Assim, ele credita à figura filósofo ocidental um “perfil de antidéspota” desde “o começo da filosofia grega”

¹⁸² Como se trata de uma conferência ministrada no Japão, “A Filosofia Analítica da Política” (1978), pode ser pensado o motivo de Foucault demarcar sua referência ao “Ocidente”.

(FOUCAULT, 2012b, p. 38). Contudo, ao mesmo tempo em que confere um papel honroso à atividade do filósofo, Foucault reconheceu que, desde a Revolução Francesa (1789), se constituíram regimes políticos com “ligações não simplesmente ideológicas, mas orgânicas – (...) organizacionais – com filosofias”¹⁸³ (FOUCAULT, 2012b, p. 40). A questão, evocada por ele, remete a algo que surgiu no séc. XIX: “Estados filosóficos (...), filosofias que são simultaneamente Estados, e Estados que pensam sobre si, que refletem sobre si mesmos, que se organizam e definem suas escolhas fundamentais a partir de proposições filosóficas” (FOUCAULT, 2012b, p. 40): Filosofias “de liberdade” que instituíram “formas de poder”. Portanto, segundo Foucault, seria “legítimo” (e mesmo “recomendável”) que se fizesse uma interrogação histórica sobre as relações existentes no Ocidente entre os filósofos e o poder no momento “em que a filosofia assumia como princípio, senão o do contrapoder, pelo menos o de moderação do poder” (FOUCAULT, 2012b, p. 41). Assim, a Filosofia teria a possibilidade de “desempenhar um papel do lado do contrapoder”, tendo como condições a não imposição de sua lei (da Filosofia), não “pensar como profecia”, não pensar “como pedagogia” ou “legislação”. Por fim, ela teria “por tarefa analisar, elucidar, tornar visível, e, portanto, intensificar as lutas que se desenrolam em torno do poder, as estratégias dos adversários no interior das relações de poder, as táticas utilizadas, os focos de residências”. Em suma, a Filosofia não colocaria o poder “em termos de bem ou mal, mas sim de existência” (FOUCAULT, 2012b, p. 42).

Esse papel que Foucault supõe ser possível à Filosofia, e que caracterizaria o pensamento de uma “Filosofia analítico-política”, traz consigo a distinção entre aquilo que foi a Filosofia em sua relação com as ciências. Se na atualidade a ciência tem como papel “fazer conhecer aquilo que não vemos”, essa caracterização seria diferente do que concerne à Filosofia. Nesse caso, o “papel da filosofia não é descobrir o que está escondido, mas sim tornar visível o que é precisamente visível”: fazer aparecer aquilo que, de tão próximo, “tão intimamente ligado a nós mesmos que, em função disso”, não é percebido (FOUCAULT, 2012b, p. 42-43). Na atualidade, isso remeteria ao questionamento sobre as condições que fazem

¹⁸³ Foucault complementa sua exposição tratando da relação entre o império napoleônico com Rousseau, a “ligação entre o Estado Prussiano e Hegel”, “o Estado hitlerista e Wagner e Nietzsche (“por mais paradoxal que seja”) e entre “leninismo, o Estado Soviético e Marx” (FOUCAULT, 2012b, p. 40).

homens e a “própria filosofia” permanecerem “presos” às “relações de poder”. A partir disso, poder-se-ia questionar se essa Filosofia analítico-política, pensada por Foucault como “possibilidade”, seria a sua Filosofia já em curso. Corrobora com isso sua “crença” de que, com a referida Filosofia, seja avaliada “a importância dessas lutas e desses fenômenos, aos quais, até agora, apenas se atribuiu um valor marginal”. Isso é, mostrar a distinção das “lutas obscuras, medíocres, frequentemente pequenas” daquelas que se organizaram sob “a bandeira da revolução” – ainda que o termo possa sugerir a ideia de uma luta global e unitária (FOUCAULT, 2012b, p. 49),

Novamente, o leitor de Foucault tem como tarefa a busca por “pistas” deixadas em seus textos, não apenas em seus livros. Inclusive, o leitor precisa considerar que nos textos se encontra a “hostilidade” do autor para com “qualquer instituição”¹⁸⁴ (FOUCAULT, 2011a, p. 209). Se se considerar as instituições acadêmicas como um lugar no qual é regida a autoridade sobre o saber, a hostilidade passaria a ter caráter político, funcionando como elemento fundante de uma crítica a esse lugar instituído, liberando-o desse espaço de saber. As instituições, em variadas vezes, estiveram presentes nas análises foucaultianas – família, hospital, quartel, hospícios, etc. Seria forçoso acreditar que as universidades estariam não no plano das críticas? Assim, elaboradas de dentro, pelo questionamento dos limites de seus poderes, pela constatação e por evidenciar a existência desses limites, mostrando-os, apresentado temas e problematizações que seriam avessas a esses espaços, etc.; mas também fora das universidades, repetindo Kant (1985), a sua prática filosófica, suas discussões, o complemento de seus livros, extrapolando-os e denotando a importância que essas discussões possuem, apresentando uma variação por meio de artigos e de entrevistas em jornais, debates televisionados, informativos, conversas com a militância política,

¹⁸⁴ Na entrevista (anteriormente citada) é perguntado por Merquior sobre o tema principal de sua aula inaugural no *Collège de France*: “Quanto à aula de abertura, repito que me sinto muito embaraçado, talvez por eu ser hostil a qualquer instituição” (FOUCAULT, 2011a, p. 209). Ainda que com outro sentido, quanto às universidades, Foucault tece algumas considerações em uma entrevista de 1971, “Conversação com Michel Foucault” (FOUCAULT, 2012a, pp. 12-24): trata das greves, conflitos estudantis e dos “valores burgueses” na instituição e do “acolhimento” de estudantes da “pequena burguesia”, o que levaria a “conflitos explosivos entre, de um lado, uma alta burguesia que tem uma necessidade crescente de técnicos, engenheiros (...) e, do outro, uma pequena burguesia (...) cada vez mais proletarizada” (FOUCAULT, 2012a, p. 15).

etc.¹⁸⁵. Por isso, destaca-se o mérito dos textos que compõem os volumes da *Coleção Ditos & Escritos, Microfísica do Poder, A Verdade e As Formas Jurídicas*, entre outros. Se se pode dizer que existe em Foucault uma tentativa de “liberar” a Filosofia das relações de poder, permiti-la problematizar a si própria, essa tentativa passa também pelas fronteiras que essa problematização pode ultrapassar: não apenas nas academias e universidades, não apenas nos livros, não apenas por filósofos¹⁸⁶.

Assim, antes de buscar reconhecer a prática filosófica que é exercida por Foucault, é necessário reconhecer o lugar de seus livros para o exercício dessa prática, também a caracterização que ele realizou sobre a escrita e a crítica dos mesmos, da Filosofia, as oposições (de quais filósofos e práticas, projetos que ela se aproxima e se afasta). Um desses indícios quanto às alterações nos saberes e cultura seria indicado Foucault em *As Palavras e As Coisas* (1966), a partir do “anúncio” feito por Nietzsche sobre a morte de Deus. Isso possui um lócus em seus estudos, pois apresenta uma forma diferente de proceder com as interrogações¹⁸⁷.

¹⁸⁵ S. Terayama pergunta: “- Você acredita na eficácia prática de um pensamento expresso num livro? – Não. Não acho que a escrita tenha grande eficácia” (FOUCAULT, 2011, p. 63).

¹⁸⁶ Para pensar mais uma vez a proximidade entre Foucault e Kant, é importante retomar a sexta lição de Arendt nas *Lições sobre a Filosofia Política de Kant* (1978). Arendt explicita, retomando Kant, que o trabalho filosófico deve ser “passível de popularização” e que “a Era do Iluminismo é a era do ‘uso público da própria razão’” (ARENDR, 1993, p. 52). Ela afirma que Kant, lamentando o fato de *A Crítica da Razão Pura* não ter se popularizado, “nunca abandonou a esperança de que fosse possível popularizar seu pensamento” (ARENDR, 1993, p. 51). Essa, possivelmente, poderia ser a saída contra algumas “pretensões arrogantes das escolas” (de pensamento) e uma forma de impossibilitar o despotismo nas universidades, ante a possibilidade de interferência dos governos (ARENDR, 1993, p. 47). De qualquer forma, a postura de Kant se diferencia daquela de Hegel, para quem “a Filosofia, por sua própria natureza, é esotérica; não foi feita para a massa, e nem pode ser preparada para ela” (HEGEL apud ARENDR, 1993, p. 48).

¹⁸⁷ Segundo Foucault, Nietzsche havia mostrado que “a morte de Deus não era aparecimento e, sim, o desaparecimento do homem, que o homem e Deus tinham estranhas relações de parentesco, pois eram ao mesmo tempo irmãos gêmeos, pai e filho um do outro. Deus está morto, o homem não poderia deixar de desaparecer também” (FOUCAULT, 2011a, p. 49). Entre as variadas discussões de Foucault, essa poderia ser observada em *As Palavras e As Coisas*, quando trata da inexistência do homem “antes do fim do século XVIII” (FOUCAULT, 2007, p. 425) e de seu desaparecimento. Desse modo, seria preciso observar as mudanças ocorridas. “Hoje, a interrogação do filósofo não consiste mais em procurar saber como o mundo pode ser vivido, experimentado, atravessado pelo sujeito. O problema que se apresenta agora é saber quais são as condições impostas a um sujeito qualquer para que ele possa introduzir-se, funcionar, servir de nó na rede sistemática do que nos cerca” (FOUCAULT, 2011a, p. 50).

3.3. Filosofia da práxis e prática filosófica

Nas análises que compõem o livro *O Discurso Filosófico da Modernidade* (1985), Jürgen Habermas assinalou, em Foucault, a experiência de uma “*súbita* desilusão com o engajamento político” (HABERMAS, 2000, p. 360 – itálico do autor). Variadas questões podem ser anexadas a essa avaliação, isso poderia ser discutido tendo atenção à sua militância política, passando pela criação do GIP e se estendendo até a cobertura dos conflitos no Iran realizada por Foucault, em 1978. Sobretudo, a exposição de Habermas pode ajustar-se com a ponderação de Foucault acerca daqueles “Estados Filosofia” e do que se observou quanto ao uso de Marx pelos soviéticos. Variados acontecimentos se apresentam no percurso em que seu pensamento sofre alterações. Se Habermas está correto quanto à desilusão de Foucault, e se tal desilusão é manifestada em seu engajamento político, ela também poderia ser observada em suas pesquisas? Mais que isso, essa desilusão poderia ser observada pela aproximação de Foucault ao tema da *Aufklärung*, que então representaria a possibilidade de saída da referida desilusão?

Conforme comenta Rouanet, Habermas “denuncia Foucault por permanecer, apesar de tudo, prisioneiro da filosofia do sujeito, na medida em que seu principal conceito operatório – o de poder – tem como cerne o paradigma do indivíduo monológico, que se relaciona despoticamente com o universo das coisas” (ROUANET, 1987, p. 189). Habermas, acreditando nos equívocos ou insuficiências da “teoria” de Foucault, buscou apresentar no Capítulo XI de *O Discurso Filosófico da Modernidade* sua argumentação em favor de “Uma outra via para sair da Filosofia Sujeito – Razão Comunicativa vs. Razão centrada no Sujeito” (HABERMAS, 2000, pp. 411-466). Em sua exposição, acredita que “Foucault não examinou as aporias de sua própria abordagem de modo tão preciso a ponto de descobrir como sua teoria do poder é atingida por um destino análogo” (HABERMAS, 2000, p. 411) às críticas erigidas sobre a hipótese da repressão sexual (HABERMAS, 2000, p. 408). Nesse caso específico, é preciso reconhecer uma “falha” que posteriormente Habermas tenta corrigir (cf. HABERMAS, 2015, p. 191), uma vez que, no advento de seu texto, ele não possuía parte da produção que foi publicada em entrevistas, artigos e livros póstumos ou publicados próximos à morte de Foucault. Exemplo disso são os volumes II e III da *História da Sexualidade*, respectivamente *O Uso dos Prazeres* (1984) e *O Cuidado de Si* (1984): “Habermas não conhecia esses livros quando

escreveu sobre Foucault”, o que deve ser considerado, ainda que “difícilmente” fosse “menos severo, do ponto de vista do conteúdo” (ROUANET, 1987, p. 187). Na perspectiva da crítica à Filosofia do Sujeito, esses livros, como os textos sobre a *Aufklärung*, são importantes para argumentar contra a leitura de um Foucault pós-moderno ou niilista, prisioneiro da Filosofia do Sujeito ou que não desenvolveu satisfatoriamente o conceito de poder¹⁸⁸.

A interpretação de Habermas sobre Foucault pode apresentar equívocos, como havia indicado Rouanet (1987, p. 224). Contudo, é a análise de Habermas que possibilita a compreensão de um problema de difícil reconciliação e que está, no fundo, associado às influências que Foucault, Habermas e outros frankfurtianos possuem. O estudo realizado por Habermas explicita a divisão dos grupos no que concerne à centralidade do pensamento hegeliano. Ele analisa três perspectivas: os hegelianos de esquerda, os de direita e Nietzsche. Especificamente sobre a questão da prática filosófica em Foucault, é preciso ressaltar “*A continuação do projeto hegeliano pela filosofia da práxis*” (HABERMAS, 2000, p. 85). Nesse momento da análise, Habermas observou que “os paralelos entre Marx e Hegel são surpreendentes”: em suas juventudes, ambos “mantinham aberta a opção de utilizar a formação não forçada (...) como modelo para a reconciliação da sociedade burguesa cindida”. Por fim, “Marx sucumbe, assim como Hegel, às pressões dos conceitos fundamentais da filosofia do sujeito” (HABERMAS, 2000, p. 90). O caminho encontrado por Marx é o de reconduzir as forças produtivas “a um princípio de modernidade, que se funda antes na práxis do sujeito produtor que na reflexão de um sujeito cognoscente” (HABERMAS, 2000, p. 91). Trata-se de uma distinção (e opção) de uma filosofia da práxis ante uma filosofia da reflexão: “considera não a consciência de si, mas o trabalho como princípio da modernidade” (HABERMAS, 2000, p. 91). Essa é uma postura que se pode indicar como conflitiva se observados que Foucault e Habermas foram influenciados por filósofos que se encontram situados nos séculos XVIII e XIX (Kant e Hegel).

Dessa forma, a difícil reconciliação impõe como problema a presença e a influência de Hegel e da esquerda hegeliana, então responsáveis por conferir

¹⁸⁸ Tal observação também pode ser empreendida quanto à parte do trabalho de Axel Honneth (1949-), uma vez observadas suas críticas ao conceito de poder em Foucault e as referências bibliográficas utilizadas por ele em *Crítica do Poder* (2009a) e em *Luta por reconhecimento* (2009b). Não constam nas referências bibliográficas algumas das obras e textos importantes de Foucault publicados após sua morte, incluindo aqueles que tratavam sobre o poder.

sentido à filosofia da práxis, ante uma postura reflexiva que tem, após Kant, uma importância pela análise de certos limites¹⁸⁹. Logo, para supor algo como “uma prática filosófica” é necessário romper com a perspectiva apresentada e também com a apreciação de uma outra fundamentação. Isso não significa uma tentativa de reconciliação ou de utilização dos pensamentos de Foucault, Hegel e Habermas, como o faz Honneth (2009b). Trata-se apenas de uma escolha dentre as várias possíveis para realizar uma pesquisa ou para a construção das bases metodológicas e epistemológicas de uma ferramenta de ação política e social. Nada impede que, assim como fez Honneth, sejam reelaboradas as leituras e apreciada uma gramática capaz de unir Foucault e outros filósofos, como Kant e, ainda, Arendt.

É preciso retornar à análise de Foucault do curso *O Governo de Si e dos Outros*, durante a “primeira hora” em cinco de janeiro de 1983, quanto à resposta de Kant ao *Berlinische Monatsschrift*. É preciso lembrar que, naquela aula, Foucault comentou acerca de uma caracterização específica da Filosofia a partir do ensaio kantiano. Reconhece, no texto de Kant, uma singularidade que o faz distinto de outros autores (Descartes e Leibniz, por exemplo) que se colocaram o problema de pensar “sua própria época”. Isso porque a questão e o modo como ela se coloca para Kant refere-se à forma de pensar o presente em sua relação com o pertencimento que o filósofo pode se colocar: “o que é, precisamente, este presente a que pertencço?” (FOUCAULT, 2010d, p. 13). A especificidade da questão é condicionada pelo pertencimento ao presente. Para Foucault, isso faz com que em Kant se articulem três pontos específicos quanto ao questionamento sobre a *Aufklärung*: i – se refere “à determinação de **certo elemento do presente** que se trata de reconhecer, de distinguir, de decifrar entre todos os outros”, ou seja, “o que, no presente, faz sentido atualmente, para uma reflexão filosófica?” (FOUCAULT, 2010d, p. 13 – negrito adicionado). Como fora observado, poder-se-ia discutir a *Aufklärung* por meio de algo como a saída (*Ausgang*), a saída da minoridade – “*ist*

¹⁸⁹ Ou, como supõe Foucault (ainda a ser abordado nessa pesquisa), a presença de Kant na discussão de um problema filosófico não se coloca mais a função de “descobrir, mas recusar o que somos” (FOUCAULT, 2014c, p. 128). Habermas também trata de uma alteração da Filosofia a partir do pensamento de Kant. Em seu estudo, ele expôs uma distinção encontrada em Kant entre “o ‘conceito acadêmico’ de filosofia (...) e um ‘conceito mundano’ de filosofia”. E ele segue a análise comentando outros dois pontos: (i) “Hegel foi o primeiro a fundir um conceito mundano de filosofia, que traz um diagnóstico de época, com o conceito acadêmico”; (ii) com a morte de Hegel, “voltam a se separar os rumos da filosofia mundana e acadêmica” (HABERMAS, 2000, p. 74).

*der Ausgang des Menschen aus seiner selbst verschuldeten Unmündigkeit*¹⁹⁰ (KANT, 1985, p. 101 – itálicos do autor). Esse primeiro ponto poderia ser realocado para pensar a obra de Foucault: afinal, a dúvida sobre ele ser ou não filósofo poderia ser sanada ante as análises pelas quais ele é reconhecido como um herdeiro da *Aufklärung*, visto que promove seu deslocamento de uma demarcação temporal para uma postura.

Se essa primeira reflexão não for suficiente, caberia ainda analisar os outros dois pontos em conjunto, mostrar como as análises desses pontos concorrem para a compreensão do que seria uma certa prática filosófica. Na sequência de sua exposição, Foucault afirma que ii – se trata, “na questão e na resposta que Kant procura lhe dar [à questão], de mostrar que esse elemento é portador ou a expressão de um processo, de um **processo que concerne ao pensamento, ao conhecimento, à filosofia**” (FOUCAULT, 2010d, p.13 – negrito adicionado). Nesse caso, aquilo que auxilia na definição da *Aufklärung*, isto é, a saída possível pela liberdade do uso da razão, constitui um problema para a Filosofia. No limite de sua interpretação, talvez pudesse ser dito que: se há algo novo e que faz o presente distinto dos outros presentes; e se o processo que trata dessa distinção é um problema que concerne à Filosofia; então talvez seja necessária uma prática filosófica distinta, capaz de contemplar, de receber e investigar o problema proposto pelo processo da saída da menoridade, pelo processo de se tornar esclarecido (*aufgeklärt*). Assim é que iii – “trata-se, no interior dessa reflexão sobre esse elemento do presente, portador ou significativo de um processo, de mostrar em que e de que modo quem fala, como pensador, como estudioso, como filósofo, faz parte ele próprio desse processo” (FOUCAULT, 2010d, p. 13). Foucault comenta ainda sobre a complexidade que é, para o filósofo, estudioso ou pensador não apenas mostrar que se situa no referido processo. A complexidade é condicionada devido ao filósofo, ao estudioso ou ao pensador possuir um “certo papel a desempenhar nesse momento em que será, portanto, ao mesmo tempo elemento e ator” (FOUCAULT, 2010d, p. 13). Reiterando, a posição de Kant seria pensada por considerar a necessidade de seus escritos naquele momento que compõe, principalmente, seu período Crítico: buscar pelos limites do conhecimento e da ação, por exemplo. Mas

¹⁹⁰ *Aufklärung* “é a saída do homem de sua menoridade, da qual ele próprio é culpado” (KANT, 1985, p. 100 – itálicos do autor).

como Foucault seria situado nesse processo, uma vez que ele mesmo se colocou nesta forma de Filosofia que, “de Hegel à Escola de Frankfurt, passando por Nietzsche, Marx, Weber, etc.”, elaborou certa “forma de reflexão” (FOUCAULT, 2010d, p. 22)?

O fato de ele estar em uma dupla posição, a de elemento e ator, parece sugerir outras questões sobre sua condição nesse processo, sobretudo se observar a autonomia evocada por Kant em seu Opúsculo. Como impor condutas aos demais? Como atribuir um modo de pensar e de agir sobre o mundo? Como impedir que as escolas de pensamento façam uso da Filosofia, que os Estados a utilizem, que os governos interfiram nas universidades e cursos? É possível que seja por meio dessas questões que surja um problema para a Filosofia Contemporânea quanto ao chamado para a ação. Enquanto para alguns pensadores uma superação estaria ligada a uma “práxis revolucionária” (HABERMAS, 2000, p. 488), uma outra prática filosófica poderia compreender a atividade de realizar o diagnóstico do presente como uma forma de ação. Em lugar de uma indicação sobre o modo de agir, sobre as necessidades de agir, sobre quais ferramentas deveriam ser utilizadas para agir, essa prática filosófica apresenta os elementos possibilitados por um diagnóstico capaz de indicar os modos de se tornar sujeito e de impor ao sujeito uma inclinação a si próprio.

3.3.1. A emergência de um discurso filosófico

A leitura atenta da introdução de Foucault àquele tema da aula de 5 de janeiro de 1983 contribui para compreender sua atividade ligada a certa forma de Filosofia que ele próprio buscou se vincular, como ele mesmo disse momentos depois. Pode-se especular mais detalhadamente os motivos que levaram Foucault a considerar “Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?” como tema inicial para aquele curso que, em suas referências bibliográficas, versa sobre a Antiguidade. Embora não se trate de uma correção, sua posição em 1983 deve ser averiguada de forma comparativa com o que havia dito em 1967, quando foi questionado sobre a sua atividade¹⁹¹. Naquele momento em que se destacava a Filosofia do Sujeito e a

¹⁹¹ Em 28 de setembro de 1967 concedeu uma entrevista, “Que é o senhor, professor Foucault?”, a P. Caruso para a *La Fiera Letteraria* (FOUCAULT, 2014b, pp. 29-49).

crítica destinada a ela, Foucault concebia sua prática como atividade que, “possivelmente”, tinha “algo a ver com a filosofia”. Para ele, “**pelo menos desde Nietzsche, a filosofia tem como tarefa diagnosticar** e não procura mais dizer uma verdade que pode valer para todos e para todos os tempos” (FOUCAULT, 2014b, p. 34 – negrito adicionado). Assim, desde meados da década de 1960, Foucault se propunha a atividade de um diagnosticador do presente: “dizer o que somos hoje e o que significa, hoje, dizer o que nós dizemos”. Esse “trabalho de escavação sob nossos pés” caracteriza, “desde Nietzsche, o pensamento contemporâneo”. É tal postura que permitiu Foucault se “declarar filósofo” (FOUCAULT, 2014b, p. 34). Sua atenção às alterações pelas quais passaram a Filosofia o leva a cogitar que sua prática estaria, sim, vinculada à atividade filosófica. Mas, ao fundo, parece perceber que aquilo que fazia não estava ligado às outras formas de fazer Filosofia. Para que pudesse se declarar filósofo era preciso mostrar os limites de uma prática consolidada, dizer o que ela muda em relação às outras atividades, em especial, o que ela se diferencia da Filosofia do Sujeito, por exemplo.

Ainda sobre a primeira aula do *O Governo de Si e dos Outros*, a caracterização de certa prática filosófica não parece ser alterada. Assim, sua prática se difere daquilo que a ciência possui como atividade e é distinta do que constitui a Filosofia do Sujeito. A atividade de Foucault somente se relaciona à Filosofia do Sujeito na medida em que busca romper com esse modo de pensar e de mostrar que aquilo “que torna o homem possível” não faz dele “o sujeito, ou a consciência soberana” (FOUCAULT, 2014b, p. 37). Naquele momento, no qual sua pesquisa era realizada próxima ao Estruturalismo, “fazer filosofia” significava não constituir “um discurso sobre a totalidade, um discurso no qual seja retomada a totalidade do mundo, mas, antes, exercer na realidade certa atividade, certa forma de atividade” (FOUCAULT, 2014b, p. 41). Por sua vez, também àquela época, o papel atribuído ao filósofo seria o de “demonstrar que a humanidade começa a descobrir que ela pode funcionar sem mitos. O desaparecimento das filosofias e das religiões corresponderia, provavelmente, a algo desse tipo” (FOUCAULT, 2014b, p. 49). A complexidade de sua exposição decorre da ideia de um desaparecimento das filosofias. Do modo como exposto por ele, seria necessário ainda dizer que isso não acarretaria no “desaparecimento do filósofo” e nem sequer das “atividades filosóficas, em domínios determinados”. Essas atividades consistiriam “em diagnosticar o presente de uma cultura” e nelas seria encontrada “a verdadeira

função” daqueles que são chamados “filósofos” (FOUCAULT, 2014b, p. 49). A ruptura com a ideia de uma Filosofia que se articula em torno de questões universais corresponde à própria atividade de Foucault. Se se considerasse como papel essencial da Filosofia responder às questões como aquelas sobre a soberania do sujeito e sua consciência, Foucault não seria e não poderia se considerar um filósofo¹⁹². Suas preocupações eram outras, além de serem opostas àquelas pelas quais uma Filosofia com tendências universalistas se desenvolveria.

Uma parte das mudanças entre a entrevista de 1967 e a aula de 1983 possivelmente está relacionada ao recuo ou à definição de suas influências. Foucault havia comentado que, “pelo menos desde Nietzsche”, a Filosofia passou a ter a tarefa de diagnosticar (FOUCAULT, 2014b, p. 34) e que havia sido Nietzsche quem “descobriu que a atividade particular da filosofia consistia no trabalho do diagnóstico: o que somos hoje? Qual é esse ‘hoje’ no qual vivemos?” (FOUCAULT, 2014b, p. 41). Como já discutido, em 1983 esse lugar de primazia do diagnóstico do presente passa a ser de Kant. Analisando mais detidamente a resposta de Kant, Foucault comenta que, com “Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?”, surgiu “um novo tipo de questão no campo da reflexão” (FOUCAULT, 2010d, p. 12). E essa questão que “surge pela primeira vez nos textos¹⁹³ de Kant (...) é a questão do presente, é a questão da atualidade, é a questão de: o que aconteceu hoje? O que aconteceu agora? O que é esse ‘agora’ dentro do qual estamos todos, e que é o lugar, o ponto [do qual] escrevo?” (FOUCAULT, 2010d, p. 12). Da entrevista de 1967 à aula ministrada em 1983, permaneceram a tarefa do filósofo enquanto um diagnosticador e a caracterização da Filosofia como portadora de uma atividade particular. Quanto ao fim das filosofias, isso pode ser ainda correlacionado com sua fala durante a aula inaugural no *Collège de France* em 1970, quando ele comentou sobre as exclusões e os reforços a que certos temas da Filosofia estariam ligados (FOUCAULT, 2009b, p. 45). Filosofias como a do Sujeito precisariam desaparecer

¹⁹² Nesse sentido, no curso *Em Defesa da Sociedade*, durante a aula ministrada por Foucault no *Collège de France*, em 21 de janeiro de 1976, ele elucida sua posição acerca da analítica do poder: sua análise romperia com uma “tríplice preliminar – do sujeito, da unidade e da lei” para “ressaltar, em vez desse elemento fundamental da soberania aquilo que” ele denominou de “as relações e os operadores de dominação” (FOUCAULT, 2010c, p. 38).

¹⁹³ Foucault inicia sua reflexão enfocando sua análise em “Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?”, mas, depois, passa a considerar também algumas exposições de Kant em *O Conflito das Faculdades*. Por esse motivo, afirma: “a questão que (...) surge pela primeira vez nos textos de Kant – não digo a única vez, encontraremos outro exemplo um pouco depois – é a questão do presente...” (FOUCAULT, 2010d, p. 12).

para que o homem não caísse em um sono antropológico¹⁹⁴, como havia procurado mostrar em *As Palavras e As Coisas* (1966). Seria nesse sentido que se poderia pensar a obra de Foucault como um “interminável ataque contra o sujeito, às vezes implícita, outras vezes explícita” (ROUANET, 1987, p. 173). Uma defesa concebida que tangencia tanto essa relação entre Nietzsche, Kant e Foucault quanto ao debate sobre a práxis filosófica que é encontrada em um comentário de Veyne. Para este, “esse Foucault” – responsável por fazer abalar certezas e dogmatismos e por fazer descamar evidências – “é um longínquo continuador do Esclarecimento e um discípulo mais próximo do Nietzsche voltariano de *Aurora* ou de *A gaia ciência*; ele lança sobre os erros, as ilusões e os logros uma clareza susceptível de matá-los” (VEYNE, 2011, p. 204). Uma outra Filosofia – com a aptidão de assegurar a possibilidade de centrar no sujeito as justificativas do mundo – poderia ser compreendida como portadora de algumas ilusões e erros. Ela faria promessas que talvez não seria capaz de cumprir, pois não poderia encontrar algo da natureza que pudesse justificar a centralidade do homem no mundo, nem mesmo sua soberania nele. Sob essa perspectiva, pode-se compreender os argumentos que Foucault utilizou, assim como a tentativa de mostrar a contingência do homem em sua “aventura” de conhecer a si mesmo por meio do processo de conhecimento o mundo.

Para mostrar à humanidade que ela pode funcionar sem mitos, Foucault não poderia apenas permanecer situado naquela crítica que fora empreendida às religiões e à crença de Deus. Pelo contrário, era necessário mostrar em que falhavam tais críticas, como na discussão empreendida sobre a psicanálise e sua hipótese repressiva, que, em parte, responsabilizavam o pensamento cristão pela repressão (FOUCAULT, 1988, p. 29). Além da questão da sexualidade ser um problema historicamente recente (FOUCAULT, 1988, pp. 116-118), também o Cristianismo não seria o mesmo desde seus primórdios. Este seria um trabalho de considerar os limites das possibilidades dos processos de subjetivação. Para tanto,

¹⁹⁴ Quando tratou da relação de amizade entre Foucault e Maurice Clavel, Eribon fez referências à “paixão” de Clavel. Este “confessa sua obsessão por Foucault num artigo de 1976, por ocasião do lançamento de *La volonté de savoir*: Conhece-se minha monomania com relação a Michel Foucault, que tenho na conta de um Kant, do homem ‘depois do qual não se pode pensar como antes’. E mais, creio ter demonstrado que **Kant voltou a dormir muito depressa, enquanto Foucault não pára de aguçar e alimentar nossa vigília** com suas crescentes sacudidas” (ERIBON, 1990, p. 236 – negrito adicionado).

era necessário mostrar que o estudo que conduzia não estava ligado ao irracionalismo ou ao niilismo¹⁹⁵. Além disso, era também preciso mostrar que a própria Filosofia seria responsável por constituir campos que embasariam imagens herméticas do sujeito sobre si mesmo, do homem portador de uma consciência soberana capaz de fundar sua realidade sobre si e assim a legitimar. A pergunta a ser elaborada poderia inquirir o quão “fiel” Foucault foi ao propósito da *Aufklärung* kantiana. Isto é, como Foucault pôde mostrar que também certas Filosofias eram capazes de condicionar o homem a certa existência e, até mesmo, tutelá-lo. Se ele consegue compreender essa possibilidade no propósito dessas Filosofias, então seria preciso desenvolver uma atividade que pudesse romper com esses mitos, seria necessária uma atividade balizada entre a realização de um diagnóstico do presente e a não imposição de um modo de pensar que condicionaria uma nova e incessante forma de supertutela (*Obervormundschaft*) ou tutela¹⁹⁶ (KANT, 1985, p. 108).

Retornando, mais uma vez, à aula introdutória do curso *O Governo de Si e dos Outros* (e à análise realizada no capítulo anterior), Foucault buscou mostrar que, com o texto de Kant, surge “a questão do presente como acontecimento filosófico a que pertence o filósofo que fala sobre ela” (FOUCAULT, 2010d, p. 13). Inclusive, é esse o elemento que faz o texto sobre a *Aufklärung* (e depois *O Conflito das Faculdades*) ser distinto de outros escritos kantianos. Kant havia escrito *Ideia de uma história universal* (1784) com um propósito de “acabamento, de ponto de consumação” (FOUCAULT, 2010d, p. 12), mas não era esse o sentido discutido por

¹⁹⁵ Em uma entrevista concedida, em 1982, a R. Martin, ao comentar sobre as possibilidades de exclusão de seu pensamento nas universidades americanas, Foucault comentou a avaliação que algumas pessoas fazem dele, como se representasse “um perigo para a saúde intelectual dos estudantes”. Afirmou que, para essas pessoas, ele seria “um homem perigoso, já que” seria “um criptomarxista, um irracionalista, um niilista” (FOUCAULT, 2012b, p. 291). Nessa mesma entrevista, Foucault também comenta que sempre relacionou os fenômenos que analisava à ação política.

¹⁹⁶ Na linha desse raciocínio, há a análise realizada por Arendt na quinta lição de *Lições sobre a Filosofia Política de Kant*. Nela, encontra-se a discussão da possibilidade de certa condição para o pensamento político em relação aos textos kantianos, algo que pode auxiliar na leitura de Foucault. Arendt parte da perspectiva de “que há uma filosofia política em Kant, mas que, em contraste com outros filósofos, ele nunca a escreveu”. Assim, essa Filosofia política seria encontrada “em toda a sua obra, e não apenas nos poucos ensaios que são frequentemente agrupados sob essa rubrica” (ARENDR, 1993, p. 42). Desse modo, a autora segue sua investigação a partir do projeto da crítica. Por sua vez, essa palavra “pode ter-lhe sido sugerida, como ele mesmo apontou, pela ‘Era da Crítica’, isto é, pela Era do Iluminismo, e ele observa que a crítica é ‘aquela atitude meramente negativa que constitui o próprio Iluminismo’. O Iluminismo significa, nesse contexto, liberação de todos os preconceitos, de todas as autoridades, um evento de purificação” (ARENDR, 1993, p. 43). Assim, Arendt cita tanto a nota de rodapé do parágrafo 40 da *Crítica da Faculdade do Juízo* (KANT, 2016, p. 149) como, também, o “Prefácio” da primeira edição da *Crítica da Razão Pura* (KANT, 1985, pp. 10-27).

Foucault quando investigou os outros dois escritos. Não se trata de um comentário acerca da história, mas um questionamento acerca do presente, daquilo que o presente difere do passado e, acima disso, da presença de um “nós” no presente. Um “nós” que se percebe como parte, se questiona enquanto parte de um momento muito específico. E essas questões compõem o problema que se coloca para a Filosofia, que a própria Filosofia tem participação. Portanto, se o ensejo é “considerar a filosofia uma espécie de prática discursiva que tem sua própria história”, seria preciso reconhecer que há uma condição que faz a Filosofia “se tornar a superfície e emergência da sua própria atualidade discursiva” (FOUCAULT, 2010d, p. 13-14). A descrição da especificidade do texto kantiano, isso é, o reconhecimento que, a partir dele, é colocada a questão do presente, é também o reconhecimento de uma atividade específica que se coloca o filósofo e sua atividade enquanto tal. Dito de outra forma, com essa especificidade se torna possível descrever o próprio discurso filosófico que emerge, torna possível a atividade filosófica por motivos diversos. Então, a Filosofia vai interrogar a atualidade como acontecimento,

como um acontecimento do qual ela tem de dizer o sentido, o valor, a singularidade filosóficos, e no qual **ela tem de encontrar ao mesmo tempo sua própria razão de ser e o fundamento do que ela diz**. E, com isso, vê-se que a prática filosófica, ou antes, que o filósofo, ao fazer seu discurso filosófico, **não pode evitar de colocar a questão do seu pertencimento a esse presente**. Quer dizer que já não será simplesmente, ou já não será de modo algum, a questão do seu pertencimento a uma doutrina ou a uma tradição que vai se colocar a ele, já não será tampouco a questão do seu pertencimento a uma comunidade humana em geral, mas será a questão **do seu pertencimento a um presente**, vamos dizer, do seu pertencimento **a um certo “nós”, a um “nós” que se refere**, de acordo com uma extensão mais ou menos ampla, **a um conjunto cultural característico da sua própria atualidade**. É esse “nós” que deve se tornar, para o filósofo, ou que está se tornando para o filósofo, o objeto da sua reflexão. E, com isso, se afirma a impossibilidade de o filósofo eludir a interrogação do seu pertencimento singular a esse “nós” (FOUCAULT, 2010d, p. 14 – negritos adicionados).

A especificidade do texto de Kant, em comparação com os outros textos, é apresentada na introdução elaborada por Foucault antes de analisar o texto em si, ou seja, os elementos constitutivos. Foucault evoca essa diferença ao comentar que este texto não se assemelha aos outros, que apresentavam a Modernidade em um polo oposto ao da Antiguidade: sendo Modernidade porque se difere tanto do que

lhe é anterior como daquilo que é projetado num outro momento¹⁹⁷. O que caracteriza a Modernidade e o discurso no texto de Kant, aquilo que constitui uma “atitude de modernidade”, reside na condição da emergência do discurso filosófico. Não é central para o filósofo a relação “longitudinal” que a Modernidade apresenta com outros períodos, mas o pertencimento do filósofo e de seu discurso à atualidade. Portanto, se a questão é saber o “que caracteriza a filosofia como discurso da modernidade, como discurso sobre a modernidade” é preciso se atentar para as suas características: i – “a filosofia como superfície de emergência de uma atualidade”; ii – “a filosofia como interrogação sobre o sentido filosófico da atualidade a que ele pertence”; iii – “a filosofia como interrogação pelo filósofo desse ‘nós’ de que ele faz parte e em relação ao qual ele tem de se situar” (FOUCAULT, 2010d, p. 14).

É sabido que Foucault se colocou como membro de um grupo de filósofos que se vincularam a um pensamento crítico que tomou “a forma de uma ontologia de nós mesmos, de uma ontologia da atualidade” (FOUCAULT, 2010d, p. 22). O questionamento que poderia ser elaborado sobre isso ocorreria “quanto” ao “modo” como essa postura pode ser observada em sua obra. Assim, parece ser necessário repensar algumas das pesquisas realizadas: retomar os textos antigos, elaborar, ele mesmo, os estudos em busca de um “objeto histórico” em lugar de encontrá-los (os estudos) realizados por outros pensadores¹⁹⁸. Essa perspectiva talvez seja observada, por exemplo, no rompimento com as críticas sobre o Cristianismo, que

¹⁹⁷ Como na circunstância de observar no texto de Kant um “ponto de partida”, um “esboço do que se poderia chamar de atitude de modernidade” – ainda que a Modernidade seja considerada um período, esteja “situada em um calendário”, precedida de uma “pré-modernidade, mais ou menos arcaica, e seguida de uma enigmática e inquietante ‘pós-modernidade’”. Ou seja, a partir de uma certa leitura do texto de Kant, questionar se a Modernidade não poderia ser concebida “mais como uma atitude do que como um período da história” (FOUCAULT, 2008a, p. 340).

¹⁹⁸ Em uma entrevista concedida a Eribon, em 1983, “A propósito daqueles que fazem a História”, Foucault, ao ser questionado sobre *Histoires du temps* (1982), livro de Jacques Attali, comentou sobre o “livre uso do trabalho dos outros”, isto é, quanto à citação do trabalho alheio. Ele afirmou que, a partir do que se passou “com o marxismo, com o comunismo, com a União Soviética”, as coisas haviam mudado: tornava-se “impossível” aceitar o “que vinha”. Portanto, isso suscitava “a vontade de não receber mais tudo o que, das mãos dos historiadores, já estava feito e sobre o que devia se refletir. Era preciso ir procurar a si mesmo [“Il fallait aller chercher soi-même”], para definir e elaborar um objeto histórico. Era o único meio para dar à reflexão sobre nós mesmos, sobre nossa sociedade, nosso pensamento, nosso saber, nossos comportamentos um conteúdo real” (FOUCAULT, 2010g, p. 365). Por fim, desenha-se “entre filosofia e história, um tipo de relação que não eram (sic) nem a constituição de uma filosofia da história nem o deciframento de um sentido escondido da história. Também não era uma reflexão sobre a história, era uma reflexão na história”. Assim, seria “preciso ir ao fundo do poço; isso demanda tempo: traz um custo. E algumas vezes fracassamos” (FOUCAULT, 2010g, p. 366).

repetiriam sempre as mesmas coisas. Essa é uma decisão demarcada na Coleção da *História da Sexualidade*, *A Vontade de Saber* (1976), *O Uso dos Prazeres* (1984); *O Cuidado de Si* (1984) e *As Confissões da Carne* (2018). Ainda que haja um remanejamento da forma como vão se desenvolver os volumes seguintes, a decisão permanece na forma da averiguação dos modos possíveis para proceder com a subjetivação. Outro exemplo, sobre o modo como isso seria desenvolvido por Foucault, pode ser encontrado em *Vigiar e Punir*, em uma curta descrição daquilo que ele pretendeu realizar com a pesquisa que compõe o livro. Sobre a prisão, e mediante os discursos “científicos” (com pretensão) que foram elaborados sobre ela, também sobre as reivindicações “morais do humanismo”, Foucault comentou que a punição se origina “de uma tecnologia política”. Ele havia aprendido isso mais “pelo presente do que pela história” (FOUCAULT, 2010h, p. 32). Com isso, ele apresentou o corpo da prisão como um “instrumento e vetor de poder”. Assim, seu desejo era o de “fazer a história” da prisão com os “investimentos políticos sobre o corpo”. Então, ele se colocou uma pergunta: “Por puro anacronismo? Não, se entendermos com isso fazer a história do passado nos termos do presente. Sim, se entendermos com isso fazer a história do presente” (FOUCAULT, 2010h, p. 33). Com essa apresentação talvez seja possível pensar o caráter metodológico de Foucault, observar a ruptura que ele mostra no início de seu texto e da qual parte para discutir a prisão e sua tecnologia. Afinal, quais teriam sido as mudanças na forma de punir e o que as motivaram? Desde o relato da condenação de Robert-François Damiens, ocorrida em 1757, Foucault buscou demonstrar como se instaurou a tecnologia da prisão “três décadas mais tarde” (FOUCAULT, 2010h, p. 11). Fosse pela “superficialidade” ou pela ênfase na “humanização”, inúmeros “projetos de reformas” foram possíveis. Tais elementos teriam motivado o comentário de Foucault sobre aprender mais com o presente do que com a história, pois o desaparecimento dos suplícios talvez “tenha sido visto com muita superficialidade ou com exagerada ênfase como ‘humanização’ que autorizava a não analisá-lo”¹⁹⁹ (FOUCAULT, 2010h, p. 13). Portanto, fazer a “história do presente” poderia demandar tanto um modo de analisar quanto a perspectiva de uma prática filosófica que, por fim, colocaria para si

¹⁹⁹ Em sua análise acerca da finitude do homem e da distinção entre os pensamentos clássico e moderno, Foucault havia dito que “o ‘humanismo’ do Renascimento, o ‘racionalismo’ dos clássicos podem ter conferido um lugar privilegiado aos humanos na ordem do mundo, mas não puderam pensar o homem” (FOUCAULT, 2007, p. 439).

o questionamento das sujeições e das formas de subjetivação. Ao final do livro, Foucault afirmou que a atualidade do problema da prisão “não é saber se ela será não corretiva” ou quem exercerá mais poder (guardas e diretores ou psiquiatras e sociólogos). A atualidade do problema está “no grande avanço desses dispositivos de normalização e em toda extensão dos efeitos de poder que eles trazem, através da colocação de novas objetividades” (FOUCAULT, 2010h, p. 290). São essas as questões que demandam a leitura de seus livros, mas sem ensejar conduzir o leitor a um direcionamento, inviabilizando que os livros funcionem como “caixas de ferramenta”²⁰⁰.

Além desses exemplos, e também pelas relações atribuídas por Foucault à *Aufklärung* e à História das Ciências, suas pesquisas atuam na tentativa de mostrar a arbitrária centralidade do homem e aquela condição de senhor soberano do mundo. A dupla condição de sujeito e de objeto leva o homem a uma constante busca pela resposta da sua intimidade, daquilo que mais profundo poderia revelar e assegurar a mesma condição que inicia esse processo. Isto é, como se procurasse a auto justificação em torno de si do homem e da “remoção” das camadas que esconderiam sua “verdadeira” natureza. Mas o que essas análises significariam? Uma radicalização e um rompimento com o projeto Crítico kantiano, ou seria certa continuidade? Talvez deva ser aventada a possibilidade de que não se trate de uma coisa ou outra, mas de um trabalho original possibilitado por uma análise do projeto Kantiano. Se a tarefa da Crítica responde às necessidades de um certo momento, também há a necessidade constante de revisão e de readequações dos projetos, o que não significa adotar um abandono pleno de suas propriedades. Isso parece ter sido o que o conduziu à recusa de parte do que o compõe (“uma filosofia analítica da verdade”) e a continuidade de outra parte (“ontologia do presente”).

Ainda referente ao modo como Foucault “repetiria” Kant em sua maneira de indagar a atualidade, é importante lembrar que “Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?” foi um texto escrito para ser veiculado em um jornal, uma forma de revista. Em suma, sua circulação teria o potencial para atingir um público maior que

²⁰⁰ Foucault termina aquele livro, *Vigiar e Punir* (1975), inserindo uma nota de rodapé na última frase do corpo do texto, na qual diz: “Interrompo aqui este livro que deve servir como pano de fundo histórico para diversos estudos sobre o poder de normalização e sobre a formação do saber na sociedade moderna” (FOUCAULT, 2010h, p. 291). Trata-se de uma postura semelhante àquela sobre o caráter de suas pesquisas, devendo elas ensejar outros estudos, não obrigatoriamente elaborados por ele (FOUCAULT, 2010c).

aquele da academia, ainda que também fosse lida pelos membros da universidade. Da mesma forma, uma parte considerável dos textos presentes na *Coleção Dits et Écrits* é composta por entrevistas de Foucault. Não apenas isso, o debate entre Foucault e Noam Chomsky, que originou o livro *Natureza Humana. Justiça vs. Poder* (1974), foi realizado em 1971, por uma televisão holandesa. Nesse contexto, poder-se-ia perguntar: “Seria mero capricho ou transposição para o público de um debate que, desse modo, se inscreveria numa certa tradição filosófica e responderia pela necessidade de um momento preciso?” Muito poderia ser dito sobre a personalidade de Foucault, especialmente nos escritos de Eribon e de Veyne²⁰¹. Contudo, ainda restam tópicos a serem pensados, Veyne também oferece uma perspectiva sobre os escritos de Foucault. Para esse, “consciente do dilema entre retórica e filosofia, entre propaganda e ceticismo, ele [Foucault] não argumentava em favor de suas causas: tentava antes suscitar indignações e esperava que um punhado de indignados viesse a ele”. Por fim, Foucault “não fazia das grandes questões seu cotidiano, mas não cessava de militar por reformas”²⁰² (VEYNE, 2011, p. 210). Ainda

²⁰¹ Para Eribon, “sua raiva [de Foucault] não se aplaca facilmente, Foucault tem a ‘sabedoria antiga’, é verdade, mas também a paixão e os recursos de fúria dignos das grandes tragédias gregas. É um dos traços constantes de sua vida: muitas vezes brigar com gente à qual estava ligado. Ele exige fidelidade absoluta na amizade e nunca perdoa o que considera uma traição” (ERIBON, 1990, p. 272). Quanto a Veyne, este afirma que “era melhor não ser um de seus inimigos, pois ele era terrível contra aqueles que queriam, contra ele, pensar acima do seu próprio couro cabeludo” (VEYNE, 2011, p. 241).

²⁰² Três coisas podem ser consideradas argumentadas a partir da fala de Veyne. Primeiramente, (i) em outro momento de seu livro, Veyne comenta que os “livros incisivos [de Foucault] não são os de um revoltado, mas também não se dirigem ao bom partido nem tampouco são escritos para reunir ao seu redor leitores de todo tipo como ao redor do calor de uma lareira” (VEYNE, 2011, p. 77-78). Nesse item, (a) faz-se mister observar certa separação elaborada por Veyne quanto aos escritos de Foucault: quando fala sobre os “livros incisivos”, deixa uma margem discursiva para o que está para além destes livros. Os livros não incisivos (ou textos) seriam aqueles com textos publicados em jornais, revistas, etc. Por outro lado, (b) Veyne chama a atenção para algo que poderia parecer paradoxal quanto à citação da qual deriva essa nota: a relação de Foucault com seus leitores. Afinal, Foucault teria desejado ou não muitos leitores, expandir seus textos? Dessa resposta derivariam dois pontos: a distinção dos leitores dos textos jornalísticos e daqueles dos seus livros. Quanto a estes últimos, Eribon comenta a mudança de Foucault sobre o caráter editorial de seus livros após a publicação de *A Vontade de Saber* (1976) e dos seus textos sobre o Irã (1978): Eribon lembra que os volumes anunciados como sequência na contra capa de *A Vontade de Saber* (*La chair et les corps; La croisade des enfants; La femme, la mère et l'hystérique; Les pervers; Populations et races*) não serão escritos (ERIBON, 1990, p. 254-256). E Foucault “amarga o sentimento de ter sido mal lido, mal compreendido. Mal amado, talvez”, mesmo tendo vendido mais de 100 mil exemplares do primeiro volume da *História da Sexualidade*, desde seu lançamento, em 1976, até 1989. Também o sucesso “leva Foucault a uma ‘crise’ pessoal” (ERIBON, 1990, p. 256). Essa crise, somada ao possível ressentimento devido às “críticas e os sarcasmos dos quais se tornou objeto depois de seu ‘erro’ sobre o Irã” (ERIBON, 1990, p. 271), pode ter levado a mudanças em suas pesquisas. Com isso, ele procederá com aquelas alterações que sugeriu fazer alguns anos na aula inicial de *Em Defesa da Sociedade* (FOUCAULT, 2010c, p. 5). Então, ao final da década de 1970 e início da década de 1980, Foucault “não se preocupa apenas sobre a matéria e o conteúdo dos livros que está escrevendo.

que talvez haja discordâncias com parte do que foi exposto por Veyne, seria devido ponderar a “espera” de Foucault pelos outros “indignados” que se juntariam a ele. Essa aproximação decorreria da reflexão que seus leitores poderiam obter ao terem contato com as questões introduzidas pelo diagnóstico do presente. Com isso, procederiam com a recusa do que é imposto a eles e aos demais.

Quando comentou o texto de Kant, Foucault atentou para o “lugar” no qual o texto é vinculado. Assim, afirmou que convinha “manter presente no espírito esse lugar de publicação, isto é, uma revista –, (...), esse texto sobre a *Aufklärung* aplica, como um dos seus conceitos centrais, a noção de público, de *Publikum*” (FOUCAULT, 2010d, p. 9). A citação permite lembrar que, durante o século XVIII,

Preocupa-se também com a forma e de modo mais genérico com os problemas da edição. (...) acha que a **difusão exagerada dos livros de pesquisa** é nefasta a sua boa recepção e gera uma série de incompreensões” (ERIBON, 1990, p. 271 – negrito adicionado). Em suma, uma nova mudança que o faz pensar os temas ou elementos que iriam compor seus livros, aqueles seriam os “de pesquisa”. Quase como se desejasse proceder com uma distinção que se assemelharia àquela sobre os usos público e privado da razão (Cf. KANT, 1985, p. 104). Assim é que o livro, quando “ultrapassa” certos círculos, “não produz mais ‘efeitos de saber’, e sim ‘efeitos de opinião’” e “parece que sua principal preocupação é evitar os efeitos de opinião” (ERIBON, p. 1990, p. 271). Esse efeito pode ser observado no desejo de “que seus novos livros sejam o ponto de partida para uma coleção que restitua as pesquisas rigorosas, um pouco sufocadas pelas condições da edição e da circulação das ideias” (ERIBON, 1990, p. 272). Essa postura dará origem à Coleção *Des Travaux*, dirigida por Foucault, François Wahl e P. Veyne. Já na apresentação à Coleção, Foucault indica que “a edição na França não reflete, atualmente, de modo adequado, o trabalho que pode ser feito nas universidades, assim como nos diferentes locais de pesquisa”. Essa crítica abrange as questões econômicas e “também o lugar ocupado pelas obras interessantes à opinião pública e o eco que podem encontrar na imprensa” (FOUCAULT, 2011a, p. 250). De qualquer forma, questões como essas poderiam ainda ser colocadas em comparação com Kant e o desejo manifestado por este quanto à popularização do seu pensamento (ARENDDT, 1993, p. 52). Quanto ao segundo ponto, (ii) o comentário de Veyne pode ser pensado, talvez, numa discordância quanto a Foucault não fazer das “grandes questões seu cotidiano”. Em um ponto, isso poderia remeter ao fato de Foucault, enquanto militante, não concordar com o geral do que ele apoiava. Por sua vez, isso significaria não impor sua perspectiva pessoal aos demais. Também poderia significar um afastamento dele para com as grandes questões que a Filosofia trazia em sua história. Então, seria observado em Foucault um movimento oposto, desta vez fazendo sua prática filosófica ter alguma relação com os elementos mais próximos de seu cotidiano, daquilo que ele afirmou serem seus “fragmentos biográficos”. Assim é que, questionado sobre a coerência entre as “diferentes formas de luta política nas quais” se engajou, Foucault afirma que não fazia “nenhum esforço para desenvolver a menor forma de coerência”. A coerência “é a da” sua “vida” lutando “em diferentes domínios”. Em suma, era parte disso que chamava de “fragmentos biográficos” (FOUCAULT, 2011c, p. 343). Desta mesma forma, ele buscou sustentar que seus livros “fossem, em um sentido, fragmentos de autobiografia”. Que seus livros fossem “sempre” seus “problemas pessoais com a loucura, a prisão, a sexualidade” (FOUCAULT, 2010g, p. 372). O terceiro ponto deve (iii) apresentar uma discordância com o que Veyne comentou sobre Foucault não cessar de “militar por reformas”. Durante a entrevista “Sobre a Genealogia da Ética: um Resumo do Trabalho em Curso”, concedida a H. Dreyfus e P. Rabinow em 1983, Foucault comentou o que entendia ser a atividade do pensamento. Para ele, “se o trabalho do pensamento tem um sentido – **diferente daquele que consiste em reformar as instituições e os códigos** – é retomar na raiz a maneira como os homens problematizam seu comportamento”, isto é, as atividades sexuais, práticas punitivas e relações com a loucura (FOUCAULT, 2014c, p. 217 – negrito adicionado). Sob essas circunstâncias, a atividade do diagnóstico do presente proporciona um caráter ao trabalho de Foucault que não é seria o do reformismo, se este for o sentido empregado por Veyne.

a relação entre o leitor e o escritor “não passava tanto pela universidade, é obvio, não passava tanto pelo livro tampouco (sic)”, mas por “essas formas de expressão que eram ao mesmo tempo formas de comunidades intelectuais, constituídas pelas revistas e pelas sociedades ou academias que publicavam essas revistas”. Tais revistas organizavam a relação entre “a competência e a leitura na forma livre e universal da circulação do discurso escrito” (FOUCAULT, 2010d, p. 9). Além disso, é nessa discussão sobre a circulação do discurso escrito que deve ser analisada a relação entre Foucault, os jornais e o jornalismo. A relação é mediada por um papel que Foucault atribui ao intelectual: ele (o intelectual) não está ligado ao “aparelho de produção”, mas “ao aparelho de informação. Ele pode fazer-se entender. Pode escrever nos jornais, dar o seu ponto de vista”. Ainda segundo Foucault, o intelectual não tem o papel de “formar a consciência operária, visto que ela existe, mas de permitir a essa consciência, esse saber operário entrar no sistema de informação, difundir-se e ajudar, conseqüentemente, outros operários ou pessoas que não têm consciência do que se passa” (FOUCAULT, 2010g, p. 87). Ainda que possa ser discutido o próprio papel do intelectual específico no pensamento de Foucault (o que esse papel tem em comum com o papel do filósofo ou sábio), ainda que Foucault modifique seu entendimento quanto a isso²⁰³, é devido observar a importância dos

²⁰³ A citação anterior foi feita a partir de uma conversa de Foucault “com José, operário da Renault”. Publicada pelo jornal *Liberation*, em maio de 1973, com o título “O intelectual serve para reunir as ideias, mas seu saber é parcial em relação ao saber operário”. Tal conversa se insere no período em que Foucault havia se dedicado aos problemas apresentados pelo GIP (Grupo de Informação sobre as Prisões). Obtendo sucesso em seu objetivo, as ações do GIP levaram à criação de variados comitês pela França. “Fiel ao princípio da criação do grupo, Foucault quer dar a palavra aos detentos e ex-detentos” (ERIBON, 1990, p. 217). Para ele, a luta contra o sistema penal passava também pelo sistema de informação. A respeito disso, Foucault comentou que não era de seu interesse escrever sobre a prisão almejada. Por outro lado, os jornais também não publicavam os textos redigidos pelos detentos, então encaminhados pelos intelectuais aos meios de informação. “Quando os detentos falam, isso coloca muitíssimos problemas”. Assim, “já que os presos falam, estamos no âmago do debate. O primeiro passo a fazer é, portanto, dar a palavra aos detentos” (FOUCAULT, 2011c, p. 292). Há certa complexidade entre a fala dos detentos, a fala dos intelectuais e o silenciamento dos detentos pelos meios de comunicação. Isso remete, sobretudo, a postura de uma circunscrição de um lugar de autoridade que não poderia ser ocupado por qualquer um. Ao fim, talvez essa “luta” pelo lugar esvazie o teor das lutas e mesmo a participação necessária das discussões. Em 1972, o “Comité d’Action des Prisonniers [CAP] publica seu primeiro folheto”. Foucault prefacia o livro “*De la prison à la révolte* (Da prisão à revolta)”, escrito por “Serge Livrozet, que passou anos na prisão de Melun”. Pouco depois, o “CAP” reivindica “independência total com relação a seus prestigiosos padrinhos”. O que piora a situação é a ação de Livrozet, que “replica com veemência a uma (sic) entrevista sobre a delinquência e o ilegalismo que Foucault publica sem assinatura, no *Libération*. ‘Os especialistas da análise nos aporrinham’, Livrozet exclama em 19 de fevereiro de 1974; ‘não preciso que ninguém tome a palavra pra explicar o que eu sou’” (ERIBON, 1990, p. 217). Segundo Defert (2011, p. 40), a dissolução do GIP foi decidida em dezembro de 1972. Esses desencontros levaram ao rompimento da dinâmica que foi criada por ele. “Amargura, sentimento de fracasso foi sem dúvida o que Foucault experimentou após a autodissolução do GIP. ‘Michel tinha a impressão de que tudo

jornais para a difusão daquilo que pode ser considerado da competência do diagnóstico do presente.

Para além da postura de Foucault ao se fazer expressar por meio dos jornais, é preciso recordar que ele se dedicou a outras atividades relacionadas a esse meio de comunicação. Em dezembro de 1972, Foucault participou da criação do jornal *Libération*, “propõe ter nele uma crônica da memória operária, em relação com a atualidade, e que seja aberta uma rubrica dedicada ao movimento homossexual” (DEFERT, 2011, p. 41). Foucault “não pretende ser apenas um ‘padrinho’ prestigioso do jornal, nem se limitar a escrever um artigo de vez em quando” (ERIBON, 1990, p. 235). Ele propôs participar das reuniões, das decisões, fazer reportagens, etc., ainda que isso estivesse limitado a sua condição de pesquisador e de professor no *Collège de France*. Do outro lado estavam os jornalistas responsáveis pelo jornal, os quais não viam “com muitos bons olhos a presença de intelectuais”, pois tinham “uma concepção muito mais ‘manipuladora’ do que Foucault poderia imaginar”²⁰⁴ (ERIBON, 1990, p. 235). Seu afastamento do jornal indica a diferença do que ocorreu e o que havia sido o projeto pensado por Foucault quanto à circulação de ideias e de textos que não aqueles que compõem seus livros “incisivos”.

Nesse contexto, seria demasiado impróprio explorar a relação entre Foucault, os jornais, Kant e a *Aufklärung*? Ainda em um artigo escrito em 1979, e publicado

aquilo não havia servido para nada’, declara Gilles Deleuze” em entrevista publicada em 1986 (e citada no livro de Eribon). Ainda segundo Eribon, Deleuze também destacou “a importância” dessa “‘aventura’, essa ‘experiência’ que punha à prova uma concepção nova do engajamento dos intelectuais” (ERIBON, 1990, p. 217). A dúvida que surge é se – depois dos cursos ministrados no *Collège de France* entre 1971-1974, *Teorias e Instituições Penais* (FOUCAULT, 2020b); *A Sociedade Punitiva* (FOUCAULT, 2015b); e *O Poder Psiquiátrico* (FOUCAULT, 2006) – o livro *Vigiar e Punir* (FOUCAULT, 2010h) também possui um objetivo a mais que aquele impresso por suas temáticas (ou seja, da discussão acerca do poder soberano e disciplinar, etc.), a saber, o de questionar a exclusão dos discursos.

²⁰⁴ Questão apresentada na nota anterior sobre a reação de Serge Livrozet à entrevista Foucault, bem como as ações do CAP (em relação ao GIP) quando reivindica sua “independência”. De qualquer forma, devido às divergências e à réplica recebida daquela entrevista no *Libération*, ele passou a “se expressar em *Le Nouvel Observateur*” (ERIBON, 1990, p. 235) de 1975 até 1980. A partir da conversa entre Claude Mauriac e Foucault, Eribon comenta sobre a “tristeza” de Foucault “em ver esse jornal mentir todos os dias, tal qual a imprensa de direita mais empenhada em deturpar os fatos”. Assim é que, comenta Eribon, “nessa época um tema aparece no discurso de Foucault sobre a política: quem quer credibilidade, quem quer ser eficaz, precisa antes conhecer e principalmente *dizer a verdade*” (ERIBON, 1990, p. 235 – itálico do autor). A preocupação com a verdade, a “verificação” e, também, com a “jurisdição”, marcam o início das discussões realizadas por ele nos cursos de 1979 e 1980, respectivamente *Nascimento da Biopolítica* e *Do Governo dos Vivos*. Contudo, a discussão da temática se estende nos anos seguintes.

em um jornal²⁰⁵, Foucault deixou mostras dessa relação entre jornalismo e a divulgação das ideias. Nos casos motivados por “Was ist Aufklärung?”, trata-se de, mais do que as respostas elaboradas por Kant e Mendelssohn, “uma questão notável” aquela introduzida pelo jornal *Berlinische Monatsschrift*, pois “as ‘Luzes’, nesse fim do século XVIII, não eram uma notícia, nem uma invenção, nem uma revolução, nem um partido. Eram qualquer coisa de familiar e difusa que estava se passando, e a passar” (FOUCAULT, 2010g, p. 279). Observa-se que, entre a resposta de Kant e a pergunta elaborada pelo jornal, há certo entrecruzamento. Afinal, foi o jornal (seus editores) que tomou a iniciativa de propor aquela questão, ante a percepção de que havia algo que estava “a passar” e que poderia ser indagado. E como meio de circulação das ideias, isso poderia ser útil para problematizar aquelas condições que Foucault considerou sobre a diferenciação entre livros e outros textos, também sobre aquilo que os jornais se propunham a divulgar. Em suma, pela competência que tinha ao fazer questionamentos, “o jornal prussiano perguntava no fundo: ‘o que acaba de nos acontecer? Qual é esse acontecimento que não é outra coisa senão o que acabamos justamente de dizer, de pensar e fazer – outra coisa senão nós mesmos, essa alguma coisa que fomos e que ainda somos?’” (FOUCAULT, 2010g, p. 279).

Os questionamentos de Foucault não se encerraram na especificidade do que havia sido tratado pelo *Berlinische Monatsschrift*. Seria preciso pensar a atualidade do jornalismo e da atividade do jornalista. Mas, sobre o que foi proposto por aquele meio de circulação das ideias, o encerramento daquela pergunta e sua resposta (assim como tantos outros questionamentos e respostas semelhantes) não seria realizado por meio de uma classificação fechada (na História do Jornalismo ou na História da Filosofia). Por outro lado, Foucault apresentou provisoriamente a ideia que seria desenvolvida mais detalhadamente no curso de 1981, sobre a relação entre a Filosofia e a resposta kantiana: se não há certeza (ou mesmo se não importa com o enquadramento do texto em uma História ou outra do saber) se compreende,

²⁰⁵ O artigo em questão, “Por uma moral do desconforto”, foi escrito em tom elogioso e publicado no *Le Nouvel Observateur*, em abril de 1979. Foucault inicia a discussão lembrando das condições da publicação do texto de Kant a partir do questionamento do “jornal prussiano”. O artigo trata do livro *L’ère des ruptures*, escrito por Jean Daniel “no auge de seu ofício de jornalista no desvio e a contrapelo”. Ainda segundo Foucault, “Jean Daniel é daqueles para quem o tempo permanece e o pensamento se mexe. Não porque pense sempre coisas novas, mas porque não para de pensar diferentemente as mesmas coisas” (FOUCAULT, 2010g, p. 280).

“somente, que não há muitas filosofias, desde esse momento, que não girem em torno da questão ‘o que somos nesta hora? Qual é este momento tão frágil do qual não podemos separar nossa identidade e que a levará com ele?’”. É então que a vinculação entre o jornalismo e a *Aufklärung* ocorre, uma vez que “essa questão é, também, a razão do ofício do jornalista” (FOUCAULT, 2010g, p. 279). Dito de outra forma, a questão se repete acerca da *Aufklärung*, é acompanhada de variadas questões, encontra-se associada ao ofício do jornalismo e demonstra a importância da problematização do presente, e o que se passa²⁰⁶. Em 1973, quando ainda associava a preocupação com o presente a Nietzsche, encontra-se também no pensamento de Foucault a relação entre Filosofia e jornalismo. A partir de certa atividade da Filosofia, de uma prática que não é aquela que se preocupa com as questões universais ou com a busca pela natureza humana, Foucault mostra sua consideração de ser ele mesmo “um jornalista”, uma vez que seu “interesse é a atualidade, o que acontece à nossa volta, o que somos e o que se passa no mundo” (FOUCAUT, 2011a, p. 308). Novamente, após 1967, Nietzsche é indicado como responsável por uma separação ocorrida na Filosofia, pois, até ele, a Filosofia “tinha como razão de ser a eternidade”. Nietzsche, “o primeiro filósofo jornalista”, introduziu “o hoje no campo da filosofia”, pois “tinha a obsessão da atualidade”²⁰⁷ (FOUCAUT, 2011a, p. 308).

Correções e remanejamentos à parte, se Nietzsche tinha a obsessão “da atualidade”, ele não seria o único, e nem seria aquele que introduziu o problema da atualidade no campo filosófico. E quanto à relação presumida por Foucault sobre o jornalismo e a Filosofia, essa ocorre por uma e outro tratarem da atualidade. Assim é que, com a atualidade (ou o presente), há a possibilidade de um objeto para o Jornalismo ou para a Filosofia, ela é condicionada como um objeto da História de um e do outro. Contudo, a atualidade não é um objeto ou objetivo em si. Quando observado esse tema no pensamento de Foucault, seria possível reavaliar certa “identificação” de um filósofo que não seria propositivo em sua prática filosófica. Isto é, há mais razões do que se suporia, a partir das aparências, ao diagnosticar o presente, fazer emergir um discurso filosófico sobre ele e pelo qual é motivado. Afinal, como ele comentou, o futuro “somos nós que o fazemos” (FOUCAUT, 2011a,

²⁰⁶ Esse parece ser o aspecto sublinhado por Foucault em seu comentário comentado e fora o que o motivou seu elogio à atividade de Jean Daniel na escritura de seu livro, *L'ère des ruptures*.

²⁰⁷ No original: “mais Nietzsche avait l'obsession de l'actualité” (FOUCAULT, 2017a, p. 1302).

p. 309). Ter atenção a isso é buscar saber o que ocorre com o presente do qual os homens participam como agentes. Nesse interim, os homens assim se “enxergam”, como agentes? Ou seja, a possibilidade de uma prática propositiva passa pela condição assumida pelos homens como possíveis agentes, detentores da ação. Supõe que agir demanda o conhecimento do presente a partir de algo que foi o passado e em prol da elaboração de um futuro. É assim que Foucault comenta sobre o futuro ser “a maneira como reagimos ao que acontece, a maneira como transformamos em verdade um movimento, uma dúvida”. Ainda segundo ele, “se quisermos ser os mestres de nosso futuro, devemos fundamentalmente formular a questão do hoje”. É precisamente por isso que, ainda para ele, “a filosofia é uma espécie de jornalismo radical” (FOUCAULT, 2011a, p. 309). Disso resultaria a dúvida ou a certeza de relacionar esse “trajeto” filosófico em torno de algo que trata de um “nós” em um determinado momento. Colocar as condições para que esse “nós” possa se tornar outra coisa ou negar algo que lhe é imposto. Também, trata de perceber que a História não é apenas um elemento a ser analisado e que, terminada a análise, não permitiria qualquer outra relação com aqueles que a analisam ou leem as análises. Dito outramente, trata-se de questionar e buscar pelas condições de subjetivação.

3.4. “Desde Kant, o papel da Filosofia é...”

Em outubro de 1979, em uma temporada nos Estados Unidos, Foucault se apresentou em Stanford como parte de um seleto grupo de intelectuais que falaram e fariam nas *Tanner Lectures*²⁰⁸. Na ocasião, ele proferiu a conferência intitulada

²⁰⁸ Organizadas a partir de 1976, pelo professor Obert Clark Tanner (1904-1993), “The Tanner Lectures on Human Values” constituem uma série de palestras pronunciadas por professores, filósofos e artistas que encontraram o reconhecimento de suas atividades como sendo ligadas aos valores humanos. Assim como Foucault, desde seu início, foram convidados a fazer palestras pessoas como Joel Feinberg (Michigan, 1976-77); Thomas Nagel (Stanford, 1977-78); Karl Popper (Michigan, 1977-78); John Rawls (Oxford, 1977-78); Lord Ashby (Utah, 1978-79); Amartya Sen (Stanford, 1978-79; Cambridge, 1984-85); Raymond Aron (Cambridge, 1979-80); Quentin Skinner (Harvard, 1983-84); Daniel Dennett (Michigan, 1986-87); Jürgen Habermas (Harvard, 1986-87); Umberto Eco (Cambridge, 1989-90); Richard Rorty (Michigan, 1990-91); Robert Nozick (Princeton, 1991-92); Charles Taylor (Stanford, 1991-92); Christine Korsgaard (Cambridge, 1992-93; Michigan, 2004); Peter Brown (Cambridge, 1993-94; Yale, 1995-96); Harold Bloom (Princeton, 1995-96); Nancy Fraser (Stanford, 1995-96); Francis Fukuyama (Oxford, 1996-97); Peter Gay (Toronto, 1996-97); Salman Rushdie (Yale, 2002); Richard Dawkins (Harvard, 2003); Axel Honneth (UC Berkeley, 2005);

“*Omnes et Singulatim*’: uma Crítica da Razão Política”, na qual se propôs realizar “uma síntese de seus trabalhos sobre a ‘governamentalidade’”. É também nessa ocasião que Foucault “troca ideias sobre seu trabalho com Hubert Dreyfus e Paul Rabinow, que projetam um estudo” sobre a obra foucaultiana²⁰⁹ (DEFERT, 2011, p. 60). O livro teria surgido de um desacordo entre os intelectuais que consideravam Foucault “um típico ‘estruturalista’” (DREYFUS; RABINOW, 2013, p. XI) e trazia consigo “um texto inédito sobre o poder”, escrito e cedido pelo próprio Foucault para aquela publicação (DREYFUS; RABINOW, 2013, p. XIII). Naquele momento, o conceito foucaultiano de poder, embora considerado “central para o diagnóstico foucaultiano de nossa situação atual”, não era “uma das áreas mais desenvolvidas por ele” (DREYFUS; RABINOW, 2013, p. XIII). No início dos anos de 1980, além do primeiro volume de *História da Sexualidade, A Vontade de Saber* (1976), Foucault havia publicado *Vigiar e Punir* (1975). Também havia sido publicada, na Itália, a primeira edição (1977) do livro *Microfísica do Poder* (1979), com alguns textos que tratavam desse tema. Portanto, não havendo ainda as publicações de seus cursos no *Collège de France* ou dos demais escritos encontrados na *Coleção Dits et Écrits*²¹⁰, editados a partir de 1994, aquele texto presente no livro de Dreyfus e Rabinow é relevante para a compreensão de alguns dos conceitos foucaultianos e, também, para refletir sobre a “trajetória” de seu pensamento.

Assim, o ensaio “O Sujeito e o Poder” foi apresentado, pela primeira vez aos leitores, quando inserido no apêndice da primeira edição (1982) de *Michel Foucault: uma trajetória filosófica – para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Nesse

Spike Lee (Utah, 2010); Bruno Latour (Yale, 2013-14); Peter Singer (Oxford, 2013-14); Judith Butler (Yale, 2015-16). Ao todo, foram feitas mais de 250 palestras desde o início das *Tanner Lectures*.

²⁰⁹ Segundo Eribon, Dreyfus e Rabinow “telefonaram para Foucault pedindo para marcar um encontro, e o filósofo francês concordou de imediato. ‘Aqui estão meus assassinos’, lhes diz ao recebê-los em seu hotel, em São Francisco. No entanto trabalha oito horas com eles, e esse é o começo de uma colaboração constante, feita de diálogos intelectuais e relações amistosas” (ERIBON, 1990, p. 292).

²¹⁰ É necessário reafirmar, mais uma vez, a importância dessa coleção, como também do livro de Dreyfus e Rabinow. Assim como Eribon (1990) utiliza constantemente as entrevistas, que depois seriam publicadas nos *Dits et Écrits*, Deleuze (2013) faz quinze referências à edição de 1982 de *Michel Foucault: uma trajetória filosófica* (DREYFUS; RABINOW, 2013). As referências remetem aos textos encontrados a partir da página 301, possivelmente do apêndice da ed. Francesa. Cita, ainda, outras seis entrevistas com Foucault, o que permite pensar a importância desses textos que excedem aos demais livros publicados em vida. Isso corrobora com a proposta desta pesquisa, sobre a atenção atribuída a estes “escritos”. Quanto a seus cursos, o primeiro a ser publicado foi *Em Defesa da Sociedade* (na França, em 1997; no Brasil, em 1999).

momento, é necessário observar a primeira parte²¹¹ desse texto, o qual possui considerações sobre as relações de poder, sobre o sujeito e, também, concernentes à importância de Kant em uma atualização do “papel” da Filosofia. Quando observado atentamente, o texto da conferência de Stanford, “*Omnes et Singulatim*: uma Crítica da Razão Política”, possui estreita ligação com aquele cedido por Foucault a Dreyfus e Rabinow, “O Sujeito e o Poder” (especialmente pelo que se encontra repetido em ambos²¹²). Tanto no texto da conferência quanto no ensaio, Foucault é taxativo ao indicar um “papel” para a Filosofia a partir de Kant. Mas isso não é tudo, ele também mantém uma possibilidade de relacionar sua obra (os conteúdos que analisava principalmente em 1978 e 1979, e as pesquisas que pretendia desenvolver a partir da década de 1980).

Encontra-se na conferência, primeiramente, a indicação de que, “a partir do século XIX, o pensamento ocidental nunca cessou de trabalhar na crítica do papel da razão – ou da falta de razão – nas estruturas políticas” (FOUCAULT, 2012a, p. 348). Existe um “vasto projeto” ao qual Foucault (“no embaraço”) parece responder com “delineamentos e esboços inacabados”. O período e o problema demarcado por Foucault não têm outra origem se não no Século das Luzes e pensamento surgido nele. Ele procura ser enfático em sua posição quanto às mudanças pelas quais passaram a Filosofia, a partir do século XIX, incluindo nelas a renúncia de “tentar compensar a impotência da razão científica” (FOUCAULT, 2012a, p. 348). A análise empreendida não ignora as “armadilhas” que podem advir de algumas distinções, como aquelas entre a razão e a não razão. Mas, ainda, seria preciso introduzir algumas questões para chegar até a base na qual inicia sua problematização na conferência, algo que poderia ser encontrado em sua própria obra. Assim, por um

²¹¹ Esse texto pode ser dividido em duas partes, conforme indica as notas inseridas no livro (DREYFUS; RABINOW, 2013, p. 273; p. 283). A primeira, “Por que estudar o poder: a questão do sujeito”, foi escrita em inglês por Foucault. A segunda, “Como se exerce o poder”, foi traduzida do francês. A importância desse ensaio para as discussões sobre o conceito de poder, por exemplo, está no fato de este ser um dos poucos textos publicados sobre o tema até aquele momento. Posteriormente, parte das discussões será realizada também com a edição dos cursos do *Collège de France*, principalmente os cursos *Teorias e Instituições Penais* (1972), *A Sociedade Punitiva* (1973), *O Poder Psiquiátrico* (1974) e *Em Defesa da Sociedade* (1976).

²¹² O texto da conferência foi publicado em 1981, em um dos volumes sobre as conferências (McMURRIN, 1981). Quando realizada a comparação entre os textos, nota-se que Foucault repetiu as discussões encontradas em “*Omnes et Singulatim*” (do parágrafo 4 ao 11) – quase *ipsis litteris* – em “O Sujeito e o Poder” (do parágrafo 15 ao 22). Não apenas a repetição, mas os temas entrelaçados nesses textos encontram reverberação em outros escritos, como, por exemplo, “A Tecnologia Política dos Indivíduos”, de 1982 (FOUCAULT, 2012b, pp. 294-310). É possível que as diferentes traduções dos textos (escritos em inglês ou francês) causem as diferenças nos parágrafos repetidos.

lado, Foucault fazia menção à “tarefa das Luzes” de “multiplicar os poderes políticos da razão”. Por outro, comentava sobre o questionamento dos homens do século XIX, “se a razão não estava a ponto de tornar-se demasiadamente potente em nossas sociedades” (FOUCAULT, 2012a, p. 348). É precisamente nesse momento – em que expõe sobre a inquietação dos homens quanto “a relação” confusamente conjecturada “entre uma sociedade propensa à racionalização e algumas ameaças pesando sobre o indivíduo e suas liberdades, a espécie e sua sobrevivência” (FOUCAULT, 2012a, p. 348) – que Foucault realiza seus comentários sobre Kant. Mais que isso, é nesse ponto que os textos “*Omnes et Singulatim*: uma Crítica da Razão Política” e “O Sujeito e o Poder” se entrecruzam e passam a se repetir.

Quanto ao ensaio “O Sujeito e o Poder”, sua “introdução” é um pouco mais longa. Em alguns parágrafos, Foucault buscou responder sobre as razões de “por que estudar o poder” a partir da “questão do sujeito”. Por sua vez, a indicação sobre os motivos para estudar o poder passam pela indicação do “objetivo” de seu “trabalho” naqueles “últimos 20 anos”. Assim, em suas pesquisas, ele havia procurado “produzir uma história dos diferentes modos de subjetivação do ser humano em nossa cultura” tratando, “nessa ótica, dos três modos de objetivação que transformaram os seres humanos em sujeitos” (FOUCAULT, 2014c, p. 118): i – a partir da objetivação do sujeito “falando de gramática geral, de filologia e de linguística”; ii – da “objetivação do sujeito” pelas “práticas divisoras”; iii – e do trabalho que estava iniciando, pelo modo como “um ser humano se transforma em sujeito” (FOUCAULT, 2014c, p. 118). Portanto, cabia a ele dizer que não era “o poder, mas o sujeito” que constituía “o tema geral” de suas pesquisas²¹³ (FOUCAULT, 2014c, p. 119).

²¹³ Na sequência do ensaio, Foucault comenta sobre sua surpresa ao ser questionado por um jornalista francês sobre o motivo do poder ser “um assunto tão importante” (FOUCAULT, 2014c, p. 119). Para ele, de um modo geral, o poder não seria apenas “uma questão teórica”, ele também faria “parte de nossa experiência”. Por isso seria possível pensar o Fascismo e o Stalinismo: “uma das inúmeras razões que fazem com que sejam para nós tão desconcertantes é que, a despeito de sua singularidade histórica (sic), elas não são completamente originais. O fascismo e o stalinismo utilizaram e estenderam mecanismos já presentes na maior parte das outras sociedades. Não somente isso, mas, apesar de sua loucura interna, eles utilizaram em ampla medida, as ideias e os procedimentos de nossa racionalidade política” (FOUCAULT, 2014c, p. 120). Ainda que Foucault faça referência aos “campos de concentração” (FOUCAULT, 2014c, p. 120; 2012a, p. 349) em ambos os textos (assim que iniciado o entrecruzamento) apenas em “O Sujeito e o Poder” (quando bifurcam os temas dos textos) ele aborda o fascismo e o stalinismo para comentar o problema do poder em sua relação com a teoria e a experiência.

Quando iniciado o entrecruzamento entre os dois textos (os trechos que se repetem), Foucault afirma que, “desde Kant, **o papel da filosofia é impedir a razão de exceder os limites do que é dado na experiência**” (FOUCAULT, 2014c, p. 120 – negrito adicionado). Não apenas isso, desde esse mesmo período, com o “desenvolvimento dos Estados modernos e a organização política da sociedade –, **o papel da filosofia foi também o de vigiar os abusos do poder da racionalidade política**” (FOUCAULT, 2012a, p. 349 – negrito adicionado). A partir de então, o que se segue, tanto em um escrito quanto no outro (até novamente os temas serem bifurcados), é uma descrição de algumas posturas consideradas importantes para que o pesquisador não caia na “armadilha” que imporia ao teórico uma escolha entre um dos lados na oposição entre razão e não razão. Esse é mais um dos pontos pelos quais é reforçada a perspectiva de um Foucault herdeiro da *Aufklärung* e é afastada sua classificação enquanto irracionalista. Destarte, Foucault articula o lugar de sua obra a partir dessa possibilidade que se concretiza desde Kant. Nos termos do autor, seria demarcada como “estéril” a elaboração do “processo da razão”, pois: i – não se tratava de considerar sua culpa ou inocência; ii – isso levaria a referir-se à razão como “contrária da não razão”; e iii – porque “tal processo nos condenaria a exercer a função arbitrária e maçante do racionalista ou do irracionalista” (FOUCAULT, 2014c, p. 120). Desprender-se do risco de se deixar “armadilhar” significa para Foucault não ter que considerar o problema da razão como um todo, o que indicaria seu lugar ante aqueles acontecimentos ligados às experiências totalitárias do século XX. Por outro lado, o interesse de suas pesquisas é deslocado para as relações entre o poder e racionalidade em suas singularidades.

Consideradas essas distinções, a obra foucaultiana pode ser pensada de forma especial quanto às influências que ele poderia observar em sua relação com a *Aufklärung*. Além disso, a partir de uma reflexão sobre a racionalidade, o trabalho de Foucault pôde se manter distanciado, por exemplo, do trabalho realizado por alguns dos pensadores da *Escola de Frankfurt*²¹⁴. Para ele, não se tratava de “analisar esse

²¹⁴ Na entrevista intitulada “Estruturalismo e Pós-Estruturalismo”, concedida a G. Raulet e publicada na revista *Telos*, em 1983, Foucault menciona a relação existente entre a História das Ciências e a questão kantiana sobre a *Aufklärung*. Nesta, ele demonstrou sua surpresa pelo fato de que, na França, havia um parco conhecimento da “corrente do pensamento weberiano”. Além disso, se “conheceu muito mal a teoria crítica e praticamente ignorou totalmente (sic) a Escola de Frankfurt”. Isso colocava “um pequeno problema histórico que” o “apaixona” e que ainda não havia “conseguido resolver”. Nesse caso, trata-se de considerar que não ocorreu o entendimento “que poderia ter sido estabelecido entre a Escola de Frankfurt e um pensamento francês através da história das ciências, e

tipo de racionalismo que parece próprio à nossa cultura e que encontra seu ponto de fixação na *Aufklärung*” (FOUCAULT, 2014c, p. 120). Portanto, em lugar da análise de um certo tipo de racionalismo, encontra-se a “análise das relações entre a **racionalização** e o poder” (FOUCAULT, 2014c, p. 121 – **negrito adicionado**). Ainda assim, seria necessário observar outras precauções: i – “**não considerar globalmente** a racionalização da sociedade ou da cultura, mas, antes, **analisar o processo em vários domínios**, dos quais cada um remete a uma experiência fundamental” (FOUCAULT, 2014c, p. 121 – **negrito adicionado**). Com isso, se justificam suas escolhas referentes aos estudos das experiências possíveis a partir da sexualidade, morte, crime, doença (FOUCAULT, 2016, p. 12). Isso é, como seria possível uma certa experiência capaz de fazer o sujeito se constituir como saudável, bom moço, etc., ante uma certa posição que indica aquilo que, para o mesmo sujeito, se torna seu objeto²¹⁵. E depois, ii – ainda se diferenciando da abordagem de alguns frankfurtianos – e não desconsiderando a importância da *Aufklärung*²¹⁶ como “uma fase muito importante de nossa história e do desenvolvimento da tecnologia política” –, Foucault acreditava ser necessário “**remontar a processos muito mais distantes**, se se quer compreender por que mecanismos nós nos encontramos prisioneiros em nossa própria história”²¹⁷ (FOUCAULT, 2014c, p. 121 –

portanto da questão da história da racionalidade”. Nenhum de seus professores “jamais” havia pronunciado “o nome da Escola de Frankfurt” durante seus estudos. Se a tivesse conhecido, “teria sido poupado” de dizer “muitas bobagens”, e ele teria seguido seu “caminho, pois as vias já tinham sido abertas pela Escola de Frankfurt” (FOUCAULT, 2008a, p. 315). A partir dos frankfurtianos, mas também de Weber, Canguilhem e Bachelard, por exemplo, se poderia romper com certa “chantagem” que fazia “crer que não seria possível fazer uma crítica racional da racionalidade, que não seria possível fazer uma história racional de todas as ramificações e de todas as bifurcações, uma história contingente da racionalidade”. Neste caso, tratava-se de “destacar a forma de racionalidade que é apresentada como dominante e à qual se dá o *status* da razão para fazê-la aparecer como uma das formas possíveis do trabalho sobre a racionalidade” (FOUCAULT, 2008a, p. 316).

²¹⁵ Assim, seria possível conceber os estudos de Foucault, como ele mesmo expôs “resumidamente”: por pesquisas com os temas “da loucura e da psiquiatria, do crime e do castigo”. Dessa forma, ele havia tentado “mostrar como nos constituímos indiretamente pela exclusão de alguns outros: os criminosos, loucos, etc.” (FOUCAULT, 2012b, p. 294-295).

²¹⁶ Aqui se utiliza a terminologia de Foucault. Nesse caso, é possível pensar que a referência feita faz referência ao período histórico, do Iluminismo ou as Luzes (o *Século das Luzes*), e não à postura que se tem indicado usualmente nesta pesquisa. De qualquer forma, é preciso observar que se trata de uma conjectura – “*même si l’Aufklärung a constitué une phase très importante de notre histoire...*” (FOUCAULT, 2017b, p. 1044) – que poderia estar ligada a uma certa avaliação da racionalidade, que por sua vez estaria relacionada à *Aufklärung* por alguns críticos.

²¹⁷ No ensaio, Foucault usa a expressão “nous nous sommes retrouvés prisonniers de notre propre histoire” (FOUCAULT, 2017b, p. 1044). Em inglês, extraído do livro de Dreyfus e Rabinow, “we want to understand how we have been trapped in our own history” (FOUCAULT, 1983, p. 210). No texto da conferência, Foucault afirma que é preciso fazer esse recuo “se quisermos compreender como nos deixamos pegar na armadilha de nossa própria história” (FOUCAULT, 2012a, p. 350). No original publicado nos *Dits et Écrits*, “comment nous nous sommes laissé prendre au piège de notre propre

negrito adicionado). Isso poderia impor uma dúvida: seria possível supor que “remontar a processos” mais distantes significaria fazer recuos históricos e observar, por exemplo, na Antiguidade greco-romana as experiências que fazem dos homens “prisioneiros” em suas próprias histórias? Se a resposta for afirmativa, então se encontra nessa passagem uma justificativa para o trabalho que Foucault desenvolveu naquela que é considerada por alguns como sendo a terceira fase de suas pesquisas, “o cuidado de si”. E isso teria acontecido em 1979, um ano antes de *Do Governo dos Vivos*. Também, se considerada ainda que a resposta para esse questionamento seja afirmativa, tem-se um aspecto que relaciona os diferentes momentos da prática filosófica foucaultiana àquilo que é possível a partir de uma certa postura, a saber, possibilitada pela *Aufklärung*. Outra perspectiva seria compreender a defesa desse recuo como uma forma de retorno ao problema do pastorado. Esse havia sido o problema discutido por Foucault em 1978, em suas aulas no *Collège de France*, no curso *Segurança, Território, População* (FOUCAULT, 2008d). Essa também é a temática encontrada na sequência de “*Omnes et Singulatim*’: uma Crítica da Razão Política”. Talvez não seja demasiadamente incorreto acreditar que esse recuo indique uma perspectiva que valide o último caso por possuir um caráter teórico-metodológico.

A partir de então, os dois textos de Foucault sofrem bifurcações, e cada um deles segue um percurso distinto. O texto da conferência de *Stanford*, apresentado nos dias 10 e 16 de outubro de 1979 e publicado em 1981, possui um curto parágrafo antes de iniciar outras sessões e suas temáticas específicas. No último parágrafo inserido na primeira parte da conferência, Foucault ainda comentou que aquela foi a “linha de conduta” de seu “trabalho” precedente. Em seguida, completou que, a partir de então, seu “trabalho” incidiria sobre “o problema da individualidade (...), da individualidade em relação ao problema do ‘poder individualizante’” (FOUCAULT, 2012a, p. 350). Assim, o recuo “funcionaria” na procura dos momentos em que os homens se deixaram armadilhar em suas histórias? Conforme comentado, tão logo terminada essa primeira parte, o texto da palestra se aproxima da temática discutida no curso *Segurança, Território, População*. Foucault passou a indicar a origem pastoral do poder e comentou que, na segunda conferência, iria

histoire” (FOUCAULT, 2017b, p. 955). No texto em inglês da conferência (FOUCAULT, 1981, p. 226) encontra-se o mesmo trecho citado por Foucault (1983).

tentar mostrar como o pastorado²¹⁸ “se viu associado ao seu contrário, o Estado” (FOUCAULT, 2012a, p. 350). É sob tais exposições que a menção ao recuo, aquela necessidade de remontar aos processos mais antigos, estaria ligada à discussão que já havia realizado no curso do *Collège de France*, em 1978. Se assim for, é necessária a continuidade da análise da primeira parte de “O Sujeito e o Poder” para averiguar a possibilidade de que esse recuo também possa indicar uma relação com aquele momento futuro nas pesquisas foucaultianas, e assim expor uma vinculação entre seus vários “trabalhos”.

Na sequência da primeira parte de “O Sujeito e o Poder”, Foucault sugere uma “outra maneira de caminhar para uma nova economia das relações de poder”. Essa economia precisaria considerar a empiria, isto é, enfocar uma relação direta com o presente e com as implicações das relações entre teoria e prática. Em suma, essa “outra maneira” seria iniciada desde a observação das resistências para “colocar em evidência as relações de poder”. Como exemplo, deveria ser analisado o que “acontece no campo da ilegalidade” para chegar a uma compreensão sobre aquilo “que nós queremos dizer quando falamos de legalidade” (FOUCAULT, 2014c, p. 121). A partir das oposições ou resistências sublinhadas no processo que leva à compreensão das relações de poder, seria preciso indicar o que existe de “comum” nas lutas “contra a autoridade”. Por isso, Foucault enumera seis pontos considerados por ele comuns nessas lutas: i – são transversais, não se fixando a um lugar ou a governo específicos; ii – tem como objetivo os “efeitos de poder”, o exercício sem controle de um poder sobre o corpo, a saúde, a vida ou a morte (como no caso de um médico); iii – são lutas “imediatas”, contra um “inimigo imediato”. (FOUCAULT, 2014c, p. 122). Os pontos seguintes, considerados “características originais”, permitem relacionar a pesquisa foucaultiana a Kant, em especial à primeira aula do curso *O Governo de Si e dos Outros*. As lutas, iv – “colocam em questão o estatuto do indivíduo”. Observa-se nesse ponto o paradoxo, ou linha tênue, existente entre assegurar o seu “direito à diferença” e o direito àquilo que “pode tornar os indivíduos verdadeiramente individuais”. Mas também considera os

²¹⁸ Como ele próprio indica: “se o Estado é a forma política de um poder centralizado e centralizador, chamemos de pastorado o poder individualizador” (FOUCAULT, 2012a, p. 350). Na sequência de sua exposição, Foucault discute a metáfora do rebanho, apresentando a ideia sobre como uma divindade, rei ou chefe é “um pastor perseguido por um rebanho de ovelhas” e de como essa referência é encontrada em certos momentos e lugares, como no Egito, e é menos encontrada nos antigos textos gregos.

elementos que separam o indivíduo da “vida comunitária” e o obriga a “se curvar sobre ele mesmo” ligando-o “à sua identidade própria”. Conforme comentou, não seriam lutas “por ou contra o indivíduo”, mas em oposição ao “governo pela individualização” (FOUCAULT, 2014c, p. 122). Restam ainda duas indicações sobre a definição das lutas: v – elas “são uma oposição aos efeitos de poder relacionados ao saber, à competência e à qualificação”²¹⁹ (FOUCAULT, 2013c, p. 277). Nesse caso, menos que questionar o saber e impor um ponto cientificista ou relativista, o que é questionado é o modo “pelo qual o saber circula e funciona, suas relações com o poder” (FOUCAULT, 2013c, p. 278).

Antes de continuar as exposições do último ponto (vi) de “O Sujeito e O Poder”, é preciso retornar, novamente, ao texto que lhe é próximo e buscar por um diálogo entre eles. Com o que se seguiu à explanação do texto da conferência “*Omnes et Singulatim*’: uma Crítica da Razão Política”, Foucault indicou que a continuidade de seu “trabalho” seria pautada por questões que tomariam a “identidade em relação ao problema do ‘poder individualizante’” (FOUCAULT, 2012a, p. 350). Isto é, mediante as possibilidades que as pesquisas elaboradas nas décadas de 1960 e 1970 possuíam, posto que elas permitiam observar as lutas transversais nas inúmeras oposições demarcadas, seria necessário um questionamento acerca da identidade e do poder que individualiza. Mesmo que “*Omnes et Singulatim*” e “O Sujeito e o Poder” continuem articulando elementos

²¹⁹ Especificamente nesse ponto, atribui-se um “erro” que inicialmente poderia ser indicado como problema da tradução na coleção *Ditos & Escritos*. Assim, faz-se necessário ou ir ao original (FOUCAULT, 2017b, pp. 1041-1062) ou à tradução acrescida no apêndice do livro de Dreyfus e Rabinow. Na tradução para o *Volume IX*, o texto diz “elas opõem uma resistência aos efeitos de poder” (FOUCAULT, 2014c, p. 122). Em uma leitura apressada, isso poderia sugerir que as lutas fazem oposição a uma resistência quando na verdade elas realizam uma resistência, elas fazem oposição a uma forma de dominação. Contudo, o caso demonstra complexidade. No texto “original” publicado no *Dits et Écrits*, na França, encontra-se: “Elles opposent une résistance aux effets de pouvoir” (FOUCAULT, 2017b, p. 1045). Nesse caso, o erro indicado não seria da tradução do texto “original”, em francês. Caberia lembrar que a primeira parte desse texto havia sido escrita em inglês. Em suma, o equívoco pode ter sido criado quando da tradução dessa parte do inglês para o francês (que, por sua vez, ocasionou o erro da tradução do francês para o português). Observada a edição em inglês, encontra-se o seguinte: “They are an opposition to the effects of power which...” (FOUCAULT, 1983, p. 212). Logo, para evitar equívocos, é necessária a consulta também da primeira parte do apêndice inserido em Dreyfus e Rabinow (2013) e traduzido diretamente do inglês para o português. Nesse caso, verificar se não há equívocos. Ainda na sequência do texto, há incorreções em todas as versões sobre o título do texto de Kant, “Was heisst Aufklärung” publicado no “Berliner Monatschrift” (sic) (FOUCAULT, 2014c, p. 127). Dito isso, e lembrando os comentários realizados nas notas de rodapé anteriores, é possível conjecturar que os textos em inglês apresentam melhor proximidade com o que foi pretendido por Foucault. Os textos da coleção *Ditos & Escritos*, por serem traduzidos diretamente da coleção *Dits et Écrits*, podem expressar os mesmos equívocos. Nesse caso, é preciso ter atenção às outras línguas nas quais esses textos são encontrados.

aparentemente diferentes, o diálogo entre eles permanece. Talvez seja possível afirmar que permanece o objetivo em comum, porém não delineado por ele, mas salientados na realização das análises. Elaborados os estudos, como aqueles encontrados em *História da Loucura, Vigiar e Punir* e *A Vontade de Saber*, seria possível pensar a respeito de um questionamento silencioso, não destacado, acerca do poder individualizante, do governo pela individualização. Quase ao fim da conferência, na segunda palestra, Foucault comentou que ele havia desejado mostrar “uma direção de pesquisa”. Eram “rudimentos de um estudo” que fazia havia “dois anos” (FOUCAULT, 2012a, p. 376). Talvez fosse correto pensar que esses rudimentos possuíam mais que dois anos. O diálogo presente entre esses textos indica que um e outro possuem lacunas. Também indica que um complementa a lacuna deixada no outro. Retornando à última indicação sobre o que é “comum” nas “lutas”, Foucault afirma que (vi) atualmente elas “giram em torno da mesma questão: **quem somos nós?**”. Essas lutas são “uma rejeição dessas abstrações, uma rejeição da violência exercida pelo Estado econômico e ideológico, que ignora **quem nós somos individualmente**, e também uma rejeição da inquisição científica ou administrativa que determina nossa identidade” (FOUCAULT, 2014c, p. 123 – negrito adicionado). Novamente, a questão que se faz presente nas aulas de Foucault sobre a *Aufklärung* é colocada de forma central na prática filosófica e na política.

Quanto ao que pode ser pensado sobre a relação deste texto com a obra de Foucault, há a sua tentativa de evitar as “armadilhas” e as “prisões”. Ou seja, ele faz indicações que atestam sua preocupação com algo que aquele “nós” se liga, a autonomia. Se ele fizesse diferente, caberia apenas erigir as críticas a qualquer coisa que fosse externa ao indivíduo. Em um caso como esse, Foucault incorreria no propósito de “trabalhar” em prol da antinomia. Em lugar de propor sua reflexão sobre o modo como se é governado (FOUCAULT, 2015a), bastaria inferir a necessidade de uma negação plena do governo, do Estado, etc. Foucault compreende a complexidade dos objetos analisados²²⁰. Logo, esses textos estão vinculados a uma

²²⁰ É preciso lembrar, mais uma vez, as considerações de Veyne (2011; 2014) sobre Foucault possuir uma ligação com o nominalismo. Quando Foucault iniciou a primeira aula do curso de 1979, no *Collège de France, Nascimento da Biopolítica*, ele comentou sobre a opção de adotar um certo método para realizar algumas análises. Ao iniciar suas análises a partir de algo como uma “prática governamental”, era preciso “deixar de lado como objeto primeiro, primitivo, dado, um certo número de noções, como, por exemplo, o soberano, a soberania, o povo, os súditos, o estado, a sociedade

variedade de elementos. De tal modo, outros de seus escritos poderiam ser anexados ao debate sobre o poder, a individualidade, a *Aufklärung* e as lutas contra a autoridade.

Mediante essa profusão de afinidades, quais ainda seriam os objetos e os objetivos que poderiam ser indicados em “O Sujeito e o Poder”? Quais seriam as especulações que poderiam ser elaboradas ante a afirmação de uma atualidade do papel da Filosofia após Kant? Foucault é explícito ao resumir que o objetivo dessas lutas²²¹ “não é tanto criticar tal ou tal instituição de poder, ou grupo, ou classe, ou elite, mas uma técnica particular, uma forma de poder” (FOUCAULT, 2014c, p. 123). Um poder individualizante, capaz de ser exercido sobre a “a vida cotidiana imediata”, que poderia classificar “os indivíduos em categorias”, designá-los por suas individualidades, ligá-los às suas identidades, e de lhes impor uma “lei de verdade que lhes é necessário reconhecer e que os outros devem reconhecer neles” (FOUCAULT, 2014c, p. 123). A atualização da luta e de seus objetivos impõem à prática filosófica foucaultiana um quadro diverso em comparação com aquelas questões tradicionais que podem ser encontradas na Filosofia²²². Eis a importância da prática constituída na obra foucaultiana e a afirmação de seu “trabalho” filosófico.

civil – todos esses universais que a análise sociológica, assim como a análise histórica e a análise da filosofia política, utiliza para explicar efetivamente a prática governamental”. Assim, em lugar de “partir dos universais para deles deduzir fenômenos concretos, ou antes, em vez de partir dos universais como grade inteligibilidade obrigatória para um certo número de práticas concretas, gostaria de partir dessas práticas concretas e, de certo modo, passar os universais pela grade dessas práticas” (FOUCAULT, 2008c, p. 4). Como havia comentado Veyne, tratava-se de “desviar os olhos dos objetos naturais para perceber uma certa prática, muito bem datada, que os objetivou sob um aspecto datado como ela” (VEYNE, 2014, p. 243). Ou seja, o olhar para um certo objeto naturalizado, ou ainda uma universalização da crítica, não ajudaria na observação das possibilidades de uma autonomia, no questionamento dos procedimentos de subjetivação. Citando novamente a precaução de Foucault, seria preciso “não considerar globalmente a racionalização da sociedade ou da cultura, mas, antes analisar o processo em vários domínios...” (FOUCAULT, 2014, p. 121). Isso pode ser discutido em relação com a exposição de Deleuze (já citada na página 159) sobre a maioria dos livros de Foucault estar assegurada por “um arquivo bem delimitado” (DELEUZE, 1991, p. 87).

²²¹ Para chegar a uma atualização das lutas, Foucault indica a existência de três “tipos de luta”: aquelas que são identificadas pela dominação “étnicas, sociais e religiosas”; aquelas contra a exploração “que separam o indivíduo do que ele produz”; e aquelas que garantem a submissão do indivíduo aos outros (FOUCAULT, 2014, p. 121). A atenção de Foucault centrada para a última das lutas, ainda que considere ser importante não acreditar que as outras duas deixaram de existir.

²²² Reiterando, há relações desses dois textos e outros na obra de Foucault. Em um seminário realizado na Universidade de Vermont, em outubro de 1982, Foucault proferiu uma palestra que recebeu o título “A Tecnologia Política dos Indivíduos”. Publicado quatro anos após sua morte, o texto trata de “uma questão surgida no final do século XVIII” e que “define o quadro geral do que chamo de ‘técnicas de si’”. Para Foucault, esta questão “se tornou um dos polos da filosofia moderna” e “se separa nitidamente das questões filosóficas ditas tradicionais”. Diferentemente de perguntar o que seria o mundo e homem, do que é feita a verdade, etc., a questão que surgiu “no final do século XVIII” indagava “o que somos nesse tempo que é nosso?”, e se encontrava “formulada em um texto de Kant” (FOUCAULT, 2012b, p. 294).

Ele é um filósofo e possui uma Filosofia. Contudo, ela é distinta daquela que foi criticada por ele. Essa prática, a partir da leitura possível de alguns dos textos de Kant, responde à atualização das “lutas” oferecendo “ferramentas”, “livros bombas” e toda uma série de discussões em torno dos procedimentos de subjetivação.

Embora devam ser realçadas as considerações foucaultianas sobre o Estado ou os universais, a atualidade da luta “contra as formas de sujeição – contra a submissão da subjetividade” (FOUCAULT, 2014c, p. 123) acarreta outros questionamentos. Como na metáfora do rei pastor, o qual deve estar atento para todo o seu rebanho assim como a cada ovelha que venha a se desgarrar do bando. Deve-se romper com a ideia de que o Estado seria “um tipo de poder político que ignora os indivíduos” e se ocupa apenas “dos interesses da comunidade”, de “uma classe ou de um grupo de cidadãos escolhidos” (FOUCAULT, 2014c, p. 124). Afinal, “o Estado ocidental moderno integrou, sob uma forma política nova, uma velha técnica de poder que tinha nascido nas instituições cristãs”: o poder pastoral²²³ (FOUCAULT, 2014c, p. 125). Portanto, não é devido considerar “o ‘Estado moderno’ uma entidade que se tenha desenvolvido acima dos indivíduos, ignorando o que eles são e até mesmo sua própria existência”²²⁴ (FOUCAULT, 2013, p. 281). Ao contrário, deve ser considerado como “uma estrutura muito elaborada, na qual os indivíduos podem ser integrados com uma condição: que se atribua a essa individualidade uma forma nova e que seja submetida a um conjunto de mecanismos específicos” (FOUCAULT, 2014c, p. 126).

²²³ Foucault defende que este poder esteve ligado a uma instituição religiosa durante séculos. Contudo, em um determinado momento ele “estendeu-se (...) ao conjunto do corpo social; ele encontrou apoio em uma multidão de instituições” (FOUCAULT, 2014c, p. 127). Assim como Foucault faz, é possível pensar as várias instituições nas quais os indivíduos se encontram ligados. Ou seja, pela extensão desse poder pastoral é possível pensar as táticas individualizantes encontradas nos poderes da família, medicina, psiquiatria, etc.

²²⁴ Há, aqui, um outro equívoco relacionado às traduções dos textos originais (inglês e francês). No inglês, Foucault diz: “I don't think that we should consider the ‘modern state’ as an entity which was developed above individuals” (FOUCAULT, 1983, p. 214). No francês, “Je ne crois pas **qu'il faille** considerer l'‘État moderne’ comme...” (FOUCAULT, 2017b, p. 1049 – negrito adicionado). Na versão do apêndice de Dreyfus e Rabinow (2013), trata-se de não ignorar a relação entre Estado e indivíduos como um “dever” (“não acredito que devêssemos considerar...”). Por fim, o texto da coleção *Ditos & Escritos*, traduzido do francês, diz: “**não creio que seja necessário** considerar o ‘Estado moderno’ como uma entidade que se desenvolveu com o desprezo pelos indivíduos...” (FOUCAULT, 2014c, p. 126 – negrito adicionado). A confusão terminológica das traduções pode levar à ideia de que não é necessário ter certa consideração sobre o Estado, quando seria o contrário disso: deve ser necessário considerar certa característica do Estado Moderno a partir do poder pastoral. De qualquer forma, seria necessário se atentar para importância que Estado Moderno atribui ao indivíduo.

Seria improvável que, após suas exposições, Foucault voltasse a Kant visando finalizar a primeira parte de seu ensaio “O Sujeito e O Poder”? O retorno a Kant parece ocorrer para que Foucault insira novamente as questões que “giram em torno” de “Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?”, texto considerado “por muito tempo (...) relativamente menor” (FOUCAULT, 2014c, p. 127). Quando Kant pergunta, “em 1784: ‘Was heisst Aufklärung’ (sic) ele quer dizer: ‘O que acontece neste momento? O que nos acontece? Que mundo é este, este período, este momento preciso em que vivemos?’”. Ou, ainda dito de forma diferente, “‘quem somos nós?’ Quem somos nós como *Aufklärer* (sic), como testemunhas deste século das Luzes”? (FOUCAULT, 2014c, p. 127). Essa questão, a forma como ela é respondida, é distinta da que se encontra em Descartes, por exemplo. Para Foucault, o questionamento em Descartes, o Eu cartesiano, poderia ser o de qualquer pessoa e em qualquer momento. O questionamento de Kant, não. Este se instala num momento preciso, um momento de saída (*Ausgang*), e por isso não poderia se referir a qualquer pessoa. “Essa questão é, ao mesmo tempo, nós e nossa situação presente que ele analisa”²²⁵ e que se torna um aspecto da Filosofia que tem sua importância em Hegel, em Nietzsche, etc. (FOUCAULT, 2014c, p. 128).

Com o percurso desenvolvido na primeira parte de seu ensaio, Foucault buscou mostrar que a Filosofia possui um “papel” diferente a partir de Kant. Para além de impedir a razão de exceder os limites do que era possível pela experiência, para além da vigia dos poderes excessivos da “racionalidade política”, Foucault fez aparecer uma funcionalidade importante. Uma funcionalidade possível de ser verificada na própria obra foucaultiana e de assegurá-lo herdeiro de um aspecto da Filosofia kantiana. Excetuando a “filosofia universal” (que continua existindo), a “análise crítica do mundo no qual vivemos constitui cada vez mais a grande tarefa filosófica” (FOUCAULT, 2014c, p. 128). É uma tarefa filosófica que se encontra articulada com a política. Isso é, a ação de retornar constantemente a Kant e ao “Was ist Aufklärung?” não pode ser compreendida sem uma relação entre Filosofia e Política. Para a delimitação, considerando que Foucault pensou o surgimento do Estado Moderno (e não tratando o Estado como um universal) e as questões relativas ao poder pastoral, o poder individualizante que surgiu dessa relação deve

²²⁵ Na versão do texto inserida no apêndice de Dreyfus e Rabinow, há uma diferença: “a questão de Kant aparece como uma análise de quem somos nós e do nosso presente” (FOUCAULT, 2013, p. 282).

ser criticado para que seja possível um outro modo de promover a subjetividade. Assim, a partir do questionamento que Kant fez em 1783,

Talvez, o mais evidente dos problemas filosóficos seja a questão do tempo presente e daquilo que somos neste exato momento. Talvez, o objetivo hoje em dia **não seja descobrir o que somos, mas recusar o que somos**. Temos que **imaginar e construir o que poderíamos ser** para nos livrarmos deste “duplo constrangimento” político, que é a simultânea individualização e totalização própria às estruturas do poder moderno. A conclusão seria que **o problema político, ético, social e filosófico de nossos dias não consiste em tentar liberar o indivíduo do Estado nem das instituições do Estado**, porém nos liberarmos tanto do Estado quanto do tipo de individualização que a ele se liga. **Temos que promover novas formas de subjetividade através da recusa deste tipo de individualidade** que nos foi imposto há vários séculos²²⁶ (FOUCAULT, 2013c, p. 283 – gritos adicionados).

Assim, apresentada a possibilidade de um determinado problema filosófico, um problema não tradicional, Foucault faz saber a dimensão da resposta de Kant ao *Berlinische Monatsschrift*. Aliás, a resposta de Kant é, em si, discutida por Foucault como um questionamento da atualidade da qual “somos” parte. Seguindo as indicações deixadas nos vários textos em que analisou a temática da *Aufklärung*, há em Foucault um propósito semelhante ao de Kant: não pensar o presente em sua

²²⁶ Há aqui novos equívocos no texto advindos das traduções entre inglês e francês. Portanto, opta-se pela versão em português, cuja tradução foi realizada diretamente do inglês. Ainda sobre essa passagem, contrapõe-se aqui a leitura de que Foucault teria optado pelo Liberalismo. Foucault havia indicado sua consideração sobre o Estado não ser um universal. Mais uma vez, a crítica erigida na referida citação trataria o Estado Moderno e aquilo que ele agrega do poder pastoral, o poder individualizante. Como comenta Veyne, “nossa política limita-se a conservar o rebanho na sua marcha histórica” (VEYNE, 2014, p. 245). Assim, “se, em vez de carneiros, nos tivessem confiado crianças, se nossa prática tivesse objetivado um povo-criança e nos tivesse objetivado, nós próprios, como reis paternais, nosso comportamento teria sido inteiramente outro” (VEYNE, 2014, p. 246). Se assim o for, compreendem-se em Foucault os questionamentos sobre as práticas e estratégias pelas quais os homens são governados, não se trataria de negar o Estado em prol das condições de subjetivação. Além, disso, em *Nascimento da Biopolítica*, Foucault tece alguns comentários sobre o liberalismo e a continuidade de um modo de governar que faria incidir todo um procedimento jurídico que tomaria lugar do Estado. Em sua avaliação, o que surge no séc. XVIII é “muito mais um naturalismo do que um liberalismo”, mas o emprego da palavra “liberalismo” seria correto “na medida que a liberdade está (...) no cerne dessa prática ou dos problemas que são postos a essa prática” (FOUCAULT, 2008c, p. 85). Não considerando que a “liberdade seja um universal”, ele trata da prática governamental liberal como sendo “consumidora da liberdade” (FOUCAULT, 2008c, p. 86). Ela vai “se apresentar portando como gestora da liberdade, não no sentido do imperativo, ‘seja livre’, com a contradição imediata que esse imperativo pode trazer. Não é o ‘seja livre’ que o liberalismo formula. O liberalismo formula simplesmente o seguinte: vou produzir o necessário para tornar você livre. Vou fazer de tal modo que você tenha a liberdade de ser livre” (FOUCAULT, 2008c, p. 86-87). Compreendido que não se trata de uma recusa ou uma crítica do Estado ante a possibilidade de sua diminuição, “liberarmos tanto do Estado quanto do tipo de individualização que a ele se liga” leva a um ponto, o rompimento da ideia de Estado como um universal do qual não se pode escapar, e não do Estado em si. Desse modo, é possível pensar o Estado em suas contingências e, conseqüentemente, assim também seria pensada a “individualização” ligada a ele, sendo possível buscar algo distinto.

distância longitudinal aos demais períodos históricos. De outro modo, pensar o presente do qual faz parte como algo diferente e imaginá-lo ainda ante as possibilidades de uma outra coisa que possa conceder ao sujeito a capacidade de se constituir diferentemente. Por isso, pensar o presente está ligado a uma possibilidade da recusa daquela individualidade que foi imposta. Tal como indicado por Foucault, deve ser aventada a possibilidade de manter diálogo entre esse texto e as obras kantianas do período da Crítica. Foucault indicou que, tempos depois da publicação do texto de 1783-84, Kant havia novamente pensado a história mediante o pertencimento do homem ao período do qual faz parte, em *O Conflito das Faculdades* (1798). Outros escritos kantianos poderiam ser relacionados à prática filosófica que surge com o tema da *Aufklärung*. No que se refere aos escritos do período crítico, talvez ainda seja possível pensar a prática filosófica foucaultiana sendo discutida, ou reatualizada, com outros escritos kantianos. Quando Foucault comenta a necessidade de “imaginar e construir o que poderíamos ser” é necessário lembrar as oportunidades de leitura que textos como *A Crítica da Faculdade do Juízo* (1790) permitem, por exemplo.

Entre as duas vertentes indicadas por Foucault a partir da obra de Kant, fica reforçada a capacidade de empreender uma certa prática filosófica. Deve ser avaliada a continuidade da indicação de Foucault: “desde Kant...”. Isso é, aquela prática filosófica que Foucault observou surgir com Kant, ela continua existindo. É uma prática com referências próximas e com um objetivo político. Ela não se encerra com Foucault. É possível que a dúvida (“talvez, o mais evidente dos problemas filosóficos...”) já não seja tão incerta: que, do início ou meados dos anos 1980 até o momento atual, tenha se tornado mais evidente a necessidade de uma tal prática filosófica. Desde então, ela mostra sua aptidão para indicar os constrangimentos impostos aos homens e, ao mesmo tempo, a capacidade imaginativa que eles possuem para elaborar, para que possam se constituir de outro modo, um modo de não ser aquilo que são. Em suma, uma possibilidade distinta para chegar a outros procedimentos de subjetivação.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A pesquisa sobre a obra de Michel Foucault (1926-1984) impõe algumas precauções que devem ser observadas pelos interessados em seu pensamento. Parte delas precisou ser adotada na elaboração dessa Tese. Em um primeiro momento, foi necessário considerar o volume dos textos publicados a partir de 1954. De certo modo, isso está relacionado ao segundo cuidado: cautela com as publicações que excederam a vida de Foucault, pois, junto a essa quantidade e heterogeneidade de textos, cursos e livros inéditos, foram introduzidos ou discutidos conceitos centrais para a compreensão de seu pensamento. Um material novo para os pesquisadores, algo que eles precisam considerar em interlocução com o que foi publicado ainda em vida.

Ao mesmo tempo, devido a essas questões, a tentativa de compreender o pensamento foucaultiano permite aos pesquisadores uma atividade profícua, e que pode motivar a discussão por tempo significativo. Guardadas as devidas proporções, seria como ele próprio havia escrito sobre o papel da Filosofia desde Kant: “prevenir a razão de ultrapassar os limites daquilo que é dado na experiência”, e também o de “vigiar os excessivos poderes da racionalidade política”, o que permitiria a Filosofia ter “uma expectativa muito grande” (FOUCAULT, 2013c, p. 275). Pensar a obra de Foucault para a atualidade é lhe conferir certa capacidade, refletir sobre as possibilidades e ter ciência de que se trata de um considerável percurso a ser percorrido. É assumir que a pesquisa de sua obra possui uma longa “vida”, pelo que dela continua sendo publicado e pelas conexões possíveis no conjunto de seus escritos.

Após essas considerações, coube pensar as possibilidades de leitura e de aplicações teóricas da sua obra. Em um artigo publicado em novembro de 1970, Foucault comentou dois livros de Gilles Deleuze, *Diferença e Repetição* (1968) e *A Lógica do Sentido* (1969), como sendo “grandes entre os grandes”. Para ele, por muito tempo, esses livros iriam pairar sobre nossas cabeças “em enigmática ressonância com Klossowski”. Por fim, comentou que “um dia, talvez, o século será deleuziano” (FOUCAULT, 2008a, p. 230). Seria incorrer em risco assumir uma

posição tal: “um dia o século, talvez, seja foucaultiano”²²⁷? Mas, mesmo sem incorrer no risco de atribuir ao pensamento foucaultiano uma importância dessa magnitude, esta pesquisa visou a defesa de uma leitura que compreende a importância e a efetividade desse pensamento para a Filosofia Política e para a Política: a saber, sua relação com a *Aufklärung*. Desse modo, não seria devido atribuir uma tal importância para a obra, mas partir de uma reflexão: se o pensamento de Foucault, se sua obra, possuir uma tal importância, essa importância pode ser traduzida também (e não apenas) pelos elementos que essa Tese analisou.

Assim, pensar a obra de Foucault enquanto herdeiro da *Aufklärung* impõe o cuidado de analisá-la a partir das perspectivas e das condições presentes nessa obra com relação a um texto escrito dois séculos antes (1784). Ou seja, a obra poderia acabar pautada por questões que tratam das superações, das expectativas e impossibilidades em seu diálogo com o texto kantiano e suas condições de possibilidade. Por esse motivo, foram explicitadas em Foucault modulações quanto ao tempo que separa sua obra da reflexão kantiana (de 1784), demonstrando que a *Aufklärung* seria *ainda* possível. Em certo aspecto, os elementos que discutiam as condições para realizar a saída da minoridade podiam ser encontrados nos textos de Kant, em especial pelas indicações encontradas na *Crítica da Faculdade do Juízo* (1790) e, também, em *O Conflito das Faculdades* (1798). Nesse último escrito, cabia observar nas ações de Frederico Guilherme II e de Johan Christof Wöllner as motivações para também pensar a *Aufklärung* em sua relação com os obstáculos que impedem sua realização. Mas a saída possível de uma minoridade está relacionada com uma condição própria, como aquela capacidade do uso da razão para elaborar as possibilidades de uma autonomia do sujeito, do sujeito capaz de constituir a si mesmo: “*Sapere aude!*”. É preciso “ter coragem” e responder ao chamado feito pelo lema da *Aufklärung*. Desse modo, confirma a ideia de que a obra de Foucault pode possuir uma importância possibilitando pensar a atualidade e, assim, os procedimentos de subjetivação. Em suma, isso significou propor uma leitura sobre uma obra (de Foucault) que teria respondido ao lema da *Aufklärung*, o reverberando durante a segunda metade do século XX. Ao mesmo tempo,

²²⁷ Relembrando, em artigo publicado em livro organizado por Nalli e Mansano (2013), Luiz Orlandi comentou sobre tal “risco” ao dizer sobre o “embaraço” que surge ante a indagação se este “século será foucaultiano ou deleuzeano?” (ORLANDI *Apud* NALLI; MANSANO, 2013, p. 15). Resguardado, de qualquer ingenuidade, buscar por uma resposta é, de certa forma, um exercício de reflexão que procura pensar o lugar de suas obras nesse século.

demonstrou que, mesmo herdeiro de Kant e da *Aufklärung*, não foi imposto a Foucault concordar plenamente com o pensamento ao qual estaria ligado, como quanto às questões referentes ao conhecimento e à moral.

Nesse contexto, duas das três possibilidades aventadas quando da introdução dessa pesquisa acabam se entrecruzando: I – que não haveria vinculação entre Kant e Foucault no âmbito das problematizações introduzidas por “Was ist ‘Aufklärung?’”; II – ainda que estivessem equivocadas, algumas das indicações sobre as vinculações entre Foucault e a *Aufklärung*, que não haveria algo original. Nesse caso, a pesquisa poderia ser lida como uma proposta de aproximação entre os autores, levando à elaboração de uma base teórico-metodológica apropriada para ser um princípio de inteligibilidade, uma metodologia para análises no âmbito da Filosofia Política; III – por fim, realizar a análise que viria a demonstrar a ligação entre Foucault e a *Aufklärung* da forma como discutida por Kant em seu Opúsculo de 1784. Foi a partir dessa possibilidade que foram elaboradas as hipóteses dessa Tese: a obra de Foucault poderia ser lida tendo como referência a *Aufklärung*. Seu lema, “*Sapere aude!*”, realiza um chamado que os escritos de Foucault reverberaram (a temática do Esclarecimento) e o aproximavam de Kant. Nesse caso, seria preciso mostrar que a existência de um diálogo interno na obra foucaultiana (que não seria lida a partir de temáticas isoladas), uma relação possibilitada por esse elemento externo, a *Aufklärung*. Ao mesmo tempo, a obra foucaultiana se articulava dentro de um projeto que propicia a “saída” do homem de sua minoridade, permitindo pensar as possibilidades de subjetivação. Desse modo, rompe com a demarcação de um período histórico para pensar em termos de uma “postura” que se aprimora em uma determinada prática filosófica. Nesse caso, uma tensão entre os livros e os demais escritos de Foucault proporcionaria a oportunidade de continuar o conclave que se encontra no lema da *Aufklärung*. Para realizar tal investigação, foi necessário o desenvolvimento de uma ferramenta metodológica a partir da qual o mapeamento da obra foucaultiana permitiu propor uma hermenêutica de seu pensamento e realizar uma dialética entre suas ideias e conceitos em diferentes textos e épocas. Com isso, Foucault foi alçado à condição de comentador de sua própria obra, tendo sua fala realçada por meio da análise de seus discursos.

Assim, ao realizar a demonstração da ligação entre Foucault e o Esclarecimento, observou-se a dupla ligação do autor com a temática (antes e

depois de 1978) e, ao mesmo tempo, manteve-se aberta a viabilidade de uma elaboração teórica-metodológica a partir do pensamento foucaultiano. Embora o julgamento dessas possibilidades deva ser realizado pelos leitores desta Tese, entre as duas últimas alternativas (II e III) aventadas na introdução permaneceu uma conexão: mesmo que se dê o enfoque na hipótese que a Tese desenvolveu (III) quanto à análise da obra; deixa para um segundo momento a reflexão sobre a possibilidade de retomar alguns elementos (II) para elaborar um aparato teórico-metodológico que possibilite a introdução de questionamentos sobre a não naturalidade de certos objetos. Isso é, entre as possibilidades assumidas desde o início – a ligação latente ou não de Foucault ao tema da *Aufklärung* kantiana antes e depois de 1978 – e a possibilidade de elaboração de um aparato teórico-metodológico, permanece a inquietação introduzida pelo lema da *Aufklärung*. Esse aparato teórico poderia ser elaborado a partir da utilização do pensamento de Foucault, aproximando com as bases teóricas desenvolvidas por Arendt (1993), Kant (2016) e Honneth (2009b), por exemplo. Em suma, entre o desenvolvimento da hipótese e as possibilidades pensadas, tem-se condicionada a continuidade da pesquisa ora desenvolvida.

De qualquer forma, é desse modo que Foucault permaneceu um herdeiro do Esclarecimento. Sua atenção para a História, a observação dos discursos dos historiadores, a luta pelo controle desses discursos, demonstra a existência de uma atividade política com a qual o pesquisador (ou o filósofo) precisa se ater no momento em que elabora seu discurso. Se, por um lado, os livros de Foucault não realizam o “sonho” pretendido por ele, se os livros não desaparecem como “bombas” que explodem tão logo foram armadas, por outro lado, eles continuam apresentando os condicionamentos para os sujeitos. E possivelmente, os livros continuem existindo, eles não se extinguem pela permanência da minoridade. Um “livro bomba”, quando explode, tem realizado seu propósito. Se, por um lado, a continuidade leva a diagnosticar algo não realizado, por outro lado, é ainda possível contar com a ferramenta construída para auxiliar no processo da saída (*Ausgang*). Assim, apresentam elementos com os quais o sujeito precisa se deparar, com os quais pode romper. Com isso, há um duplo diálogo: entre os livros e os textos, propiciando uma dimensão filosófica; do leitor com a obra e consigo. Reafirma-se, assim, a possibilidade de que um “livro bomba” venha a significar dar continuidade ao estabelecimento da autonomia. Não se trata apenas do desejo de que o livro não

faça “as (sic) vezes do” entendimento (KANT, 1985, p. 100). Mas, também, um desejo de que o livro possa funcionar como “ferramenta”, levando o sujeito a realizar uma elaboração de si mesmo, tornando-se capaz de não se deixar “armadilhar” e romper com outras possíveis formas de sujeição. Então, sua explosão significaria ter se realizado: permitiu certo rompimento, e o livro não foi levado à condição de tutor do outro. Assim, seria afirmada a importância das análises históricas pretendidas e realizadas por Foucault, incluindo-se a condição de ele elaborar, quando possível, seus próprios estudos históricos (FOUCAULT, 2010g, p. 365), a base sobre a qual incidem outras tantas análises que vão realçar o objeto: ele não é natural, os problemas introduzidos são contingentes, etc.

Assim, entre a identificação da “preguiça febril” considerada quando ministrava o curso *Em Defesa da Sociedade* (1976), o ano sabático solicitado ao *Collège de France* (1977) e a “Introdução” (1978) elaborada para o livro de Canguilhem, supõe-se uma compatibilidade com “Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?”. Sobretudo, essa compatibilidade, em lugar de afastar a importância das pesquisas realizadas por ele em período anterior, demonstra a presença latente do tema discutido por Kant na obra foucaultiana. Ele, enquanto herdeiro da *Aufklärung* e de uma vertente da Filosofia kantiana, seria capaz de propor críticas às suas influências e, assim, continuar a realização do debate sobre o próprio pertencimento em um tempo do qual faz parte. Como filósofo que pensa sua própria prática filosófica e, além disso, como herdeiro da tradição da *Aufklärung*, “não pode evitar” de tratar de seu pertencimento em uma “atualidade” (FOUCAULT, 2010d). Isto é, além de herdeiro de uma vertente filosófica, ele também teve que pensar a sociedade e a cultura na qual estava inserido: as práticas governamentais, as possibilidades e as teorias sexuais, as práticas punitivas, as discussões morais que levaram à institucionalização da loucura, a vida, a morte, etc. Desse modo, por permanecer ligado à *Aufklärung*, por elaborar e pensar sua própria prática filosófica tal qual ela estava sendo constituída naquele momento, ele pôde avaliar que o Esclarecimento “ainda” é possível. Isso não significa mostrar como vai ser realizado, nem quando ou por quem. Tampouco significa impor a saída. Nesse aspecto, permanecem tanto as possibilidades quanto os obstáculos para tal realização. E é a percepção da existência dos entraves (de falsos objetos naturais, de um modo de constituir a subjetividade em oposição a algo que se busca rejeitar, etc.) que torna possível o processo de “saída”, o “movimento” no qual os homens se “despreendem”

de algo para ir para uma direção, “sem que nada seja dito sobre” para onde vão (FOUCAULT, 2010, p. 27). É assim, indagando a atualidade, se colocando como filósofo que “fala” a partir de um tempo do qual faz parte, que Foucault constituiu sua prática filosófica. Com ela, ele mostrou que a *Aufklärung* não se encerrou e que muitas coisas podem ser mudadas: e ele, Foucault, permaneceu com considerável importância no âmbito filosófico. Não por sua pessoa, não como resposta definitiva para os problemas colocados por suas pesquisas, mas porque sua herança é a herança que é de cada um: um conclave, a possibilidade e a necessidade de sair da menoridade.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ADORNO, Theodor W. **“A Filosofia muda o Mundo ao manter-se como teoria”**. Tradução de Gabriel Cohn a partir de: “Die Philosophie ändert, indem sie Theorie bleibt. Gespräch mit Theodor W. Adorno”. São Paulo, Lua Nova, n° 60, pp. 131-138, 2003.

ADORNO, Theodor W. **Educação e Emancipação**. Tradução de Wolfgang Leo Maar. 4. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2006.

ADORNO, Theodor W; HORKHEIMER, Max. **Dialética do Esclarecimento: fragmentos filosóficos**. Tradução de Guido Antônio de Almeida s/ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1985.

ADVERSE, Helton Machado. **Liberdade e Governamentalidade: Foucault e a Genealogia do Liberalismo**. São João del Rei, Revista Estudos Filosóficos, n° 12, pp. 16-27, 2014.

ALTHUSSER, Louis. **Aparelhos Ideológicos de Estado: nota sobre os Aparelhos Ideológicos de Estado**. Tradução de Walter José Evangelista e Maria Laura Viveiros. s/ed. Rio de Janeiro: Graal, 1985. 11ª reimpressão.

ARALDI, Clademir. **Nietzsche e Foucault: entre a ascética e a política**. In: Cesar Candioto; Jelson Oliveira (Orgs.). Vida e Liberdade. Entre a ética e a política. 1. ed. Curitiba: PUCPress, 2016, v. 1, p. 69-94.

ARALDI, Clademir Luís; VALEIRÃO, Kelin (orgs). **Os Herdeiros de Nietzsche: Foucault, Agamben e Deleuze**. 1. ed. Pelotas: NEPFIL online, 2016.

ARENDT, Hannah. **Lições sobre a Filosofia Política de Kant**. Tradução de André Duarte de Macedo. s/ed. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993.

ARENDT, Hannah. **Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal**. Tradução de José Rubens Siqueira. 1. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1999. 25ª reimpressão.

ARTIÈRES, Philippe. Dizer a atualidade: o trabalho de diagnóstico de Michel Foucault. In GROS, Frédéric (org.). **Foucault: a coragem da verdade**. Tradução Marcos Marcionilo. 1. ed. São Paulo: Parábola Editora, 2004. 4ª reimpressão.

ARTIÈRES, Philippe et al. **Michel Foucault**. Tradução de Abner Chiquieri. 1. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014.

BRION, Fabienne; HARCOURT, Bernard E. Situação do Curso. In FOUCAULT, Michel. **Malfazer, dizer verdadeiro: função da confissão em juízo: curso em Louvain, 1981**. Tradução de Ivone C. Benedetti. 1. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2018. pp. 233-290.

CANGUILHEM, Georges. **On the Normal and the Pathological**. s/ed. Dordrecht: Reidel, 1978.

CANGUILHEM, Georges. Présentation. In: AAVV. **Michel Foucault philosophe: rencontre internationale**, Paris, 9, 10, 11 janvier 1988. s/ed. Paris: Seuil, 1989. pp. 11-12.

CANGUILHEM, Georges. **On the Normal and the Pathological**. 1. ed. Nova York: Zone Books, 1991. 4ª reimpressão.

CANGUILHEM, Georges. **O Normal e o Patológico**. Tradução de Maria Thereza R. de Carvalho Barrocas. 6. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2009.

CASSIRER, Ernst. **A Filosofia do Iluminismo**. Tradução de Álvaro Cabral. s/ed. Campinas: Editora da Unicamp, 1992.

CASTELO BRANCO, Guilherme. **Michel Foucault: Filosofia e Biopolítica**. s/ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2015. [Coleção Estudos Foucaultianos].

CAYGILL, Howard. Kant e a “Época da Crítica”. In CAYGILL, Howard. **Dicionário Kant**. Tradução de Álvaro Cabral. s/ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2000. pp. XIX-XLII.

CHAVES, Ernani. **Michel Foucault e a Verdade Cínica**. s/ed. Campinas, SP: Editora PHI, 2013.

COELHO, Eduardo Prado et al. **Estruturalismo: Antologia de Textos Teóricos**. s/ed. São Paulo: Martins Fontes, 1968.

COURTINE, Jean-Jacques. **Decifrar o corpo: Pensar com Foucault**. Tradução de Francisco Morás. s/ed. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2013.

DEFERT, D.; EWALD, F.; GROS, F. Apresentação da Edição Francesa. In FOUCAULT, Michel. **Gênese e Estrutura da Antropologia de Kant**. Tradução de Márcio Alves da Fonseca e Salma Tannus Muchail. 1. ed. São Paulo: Loyola, 2011. pp. 7-10.

DEFERT, Daniel. Cronologia. In **Problematizações do Sujeito: psicologia, psiquiatria, psicanálise**. Org. MOTTA, M. B. Tradução de Vera Lucia Avellar Ribeiro. 3. ed. Rio de Janeiro: Universitária, 2011. [Ditos & Escritos, v. 1]. pp. 1-70.

DELEUZE, Gilles. Foucault, Historiador do Presente. In ESCOBAR, Carlos Henrique (org.). **Dossier Deleuze**. s/ed. Rio de Janeiro: Hólon, 1991. pp. 85-88.

DELEUZE, Gilles. **Foucault**. Tradução de Claudia Sant’Ana Martins. 1. ed. São Paulo: Brasiliense, 2013. 8ª reimpressão.

DELEUZE, Gilles. **Michel Foucault: as formações históricas**. Tradução de Cláudio Medeiros e Mario A. Marino. 1. ed. São Paulo: n-1 Edições; Editora Filosófica Politeia, 2017.

DOSSE, François. **A História**. Tradução de Maria Elena Ortiz Assumpção. s/ed. Bauru; São Paulo: EDUSC, 2003.

DREYFUS, L. Hubert; RABINOW, Paul. **Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics - Second Edition With an Afterword by and an Interview with Michel Foucault.** 2. ed. Chicago: The University of Chicago Press, 1983.

DREYFUS, L. Hubert; RABINOW, Paul. **Michel Foucault: Uma trajetória Filosófica: Para além do Estruturalismo e da Hermenêutica.** Tradução de Vera Portocarrero e Gilda Gomes Carneiro. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013. 2ª reimpressão.

DUARTE, André. Foucault e a governamentalidade genealogia do liberalismo e do Estado Moderno. In. CASTELO BRANCO, G.; VEIGA, Alfredo (orgs.). **Foucault: Filosofia & Política.** s/ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013. [Coleção Estudos Foucaultianos]. pp. 53-70.

EDWALD, François; FONTANA, Alessandro. Prefácio. In. FOUCAULT, Michel. **Em Defesa da Sociedade:** curso no Collège de France. Tradução de Maria de Almeida Prado Galvão. 2. ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010. [Obras de Michel Foucault]. pp. IX-XII.

ERIBON, Didier. **Michel Foucault.** Tradução de Hildegard Feist. 1. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do Poder.** Organização e Tradução de Roberto Machado. s/ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979. 28ª reimpressão.

FOUCAULT, Michel. "Omnes et Singulatim: Towards a Criticism of 'Political Reason'", in McMURRIN, S. (ed.). **The Tanner Lectures on Human Values**, vol. 2. s/ed. Salt Lake City, University of Utah Press, 1981, pp. 225-254.

FOUCAULT, Michel. The Subject and Power. In DREYFUS, L. Hubert; RABINOW, Paul. **Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics - Second Edition With an Afterword by and an Interview with Michel Foucault.** 2. ed. Chicago: The University of Chicago Press, 1983. pp. 208-226.

FOUCAULT, Michel. **O Uso dos Prazeres.** Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque. 13. ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1984a. [História da Sexualidade, v. 2]. 1ª reimpressão.

FOUCAULT, Michel. **The Foucault reader.** Org. Paul Rabinow. s/ed. Nova York: Pantheon Books, 1984b.

FOUCAULT, Michel. **O Cuidado de Si.** Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque. s/ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1985. [História da Sexualidade, v. 3]. 10ª reimpressão.

FOUCAULT, Michel. **A Vontade de Saber.** Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Albuquerque. s/ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1988. [História da Sexualidade, v. 1]. 20ª reimpressão.

FOUCAULT, Michel. **O que é a crítica?** [Crítica e Aufklärung]. Tradução de Gabriela Lafeté a partir de: Qu'est-ce que la critique? Critique et Aufklärung. Bulletin de la Société française de philosophie, Vol. 82, nº 2, pp. 35-63, avr/juin 1990.

FOUCAULT, Michel. **Dits et Écrits I: 1954-1969**. Org. D. Defert et F. Edward. 1. ed. Paris: Gallimard, 1994a.

FOUCAULT, Michel. **Dits et Écrits II: 1970-1975**. Org. D. Defert et F. Edward. 1. ed. Paris: Gallimard, 1994b.

FOUCAULT, Michel. **Dits et Écrits III: 1976-1979**. Org. D. Defert et F. Edward. 1. ed. Paris: Gallimard, 1994c.

FOUCAULT, Michel. **Dits et Écrits IV: 1980-1988**. Org. D. Defert et F. Edward. 1. ed. Paris: Gallimard, 1994d.

FOUCAULT, Michel. **Doença Mental e Psicologia**. Tradução de Lilian Rose Shalders. 6. ed. Rio de Janeiro: Edições Tempo Brasileiro, 2000a.

FOUCAULT, Michel. "Omnes et Singulatim: Towards a Criticism of 'Political Reason'". in **Power: Essential Works of Michel Foucault 1954-1984**. s/ed. New York: The New Press, 2000b. pp. 298-325.

FOUCAULT, Michel. **A Verdade e as Formas Jurídicas**. Tradução de Roberto Cabral de Melo Machado e Eduardo Jardim Morais. 3. ed. Rio de Janeiro: NAU Editora, 2003. 5ª reimpressão.

FOUCAULT, Michel. **O Poder Psiquiátrico**: curso dado no Collège de France (1973-1974). Tradução de Eduardo Brandão. 1. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006. [Coleção Tópicos].

FOUCAULT, Michel. **As Palavras e as Coisas**: uma arqueologia das ciências humanas. Tradução de Salma Tannus Muchail. 9. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007. [Tópicos].

FOUCAULT, Michel. **Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento**. Org. MOTTA, M. B. Tradução de Elisa Monteiro. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008a. [Ditos & Escritos, v. 2].

FOUCAULT, Michel. **Le Gouvernement de soi et des autres**. Cours au Collège de France (1982-1983). s/ed. Paris: Seuil; Gallimard, 2008b. [Hautes Études].

FOUCAULT, Michel. **Nascimento da Biopolítica**: curso dado no Collège de France. Tradução de Eduardo Brandão. 1. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2008c. [Coleção Tópicos].

FOUCAULT, Michel. **Estética: Literatura e Pintura, Música e Cinema**. Org. MOTTA, M. B. 2. ed. Tradução de Inês Autran Dourado Barbosa. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2009a. [Ditos & Escritos, v. 3].

FOUCAULT, Michel. **A Ordem do Discurso**: aula inaugural no Collège de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970. Tradução de Laura Fraga de Almeida Sampaio. 19. ed. São Paulo: Loyola, 2009b.

FOUCAULT, Michel. **Segurança, Território, População**: curso dado no Collège de France (1977-1978). Tradução de Eduardo Brandão. 1. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2008d. [Coleção Tópicos].

FOUCAULT, Michel. **Os Anormais**: curso no Collège de France. Tradução de Eduardo Brandão. 2. ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010a. [Obras de Michel Foucault].

FOUCAULT, Michel. **A Arqueologia do Saber**. Tradução de Luiz Felipe Baeta Neves. 7. ed. Rio de Janeiro: Universitária, 2010b.

FOUCAULT, Michel. **Em Defesa da Sociedade**: curso no Collège de France. Tradução de Maria de Almeida Prado Galvão. 2. ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010c. [Obras de Michel Foucault].

FOUCAULT, Michel. **O Governo de Si e dos Outros**: curso no Collège de France (1982-1983). Tradução de Eduardo Brandão. 1. ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010d. [Obras de Michel Foucault].

FOUCAULT, Michel. **A Hermenêutica do Sujeito**: curso no Collège de France (1981-1982). Tradução de Márcio Alves da Fonseca e Salma Tannus Muchail. 3. ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010e. [Obras de Michel Foucault].

FOUCAULT, Michel. **História da Loucura**: na Idade Clássica. Tradução de José Teixeira Coelho Neto. 9. ed. São Paulo: Perspectiva, 2010f. [Estudos].

FOUCAULT, Michel. **Repensar a Política**. Org. MOTTA, M. B. Tradução de Ana Lúcia Paranhos Rosa. 1. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010g. [Ditos & Escritos, v. 6].

FOUCAULT, Michel. **Vigiar e Punir**: nascimento da prisão. Tradução de Raquel Ramallete. 38. ed. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2010h.

FOUCAULT, Michel. **Arte, Epistemologia, Filosofia e História da Medicina**. Org. MOTTA, M. B. Tradução de Vera Lucia Avellar Ribeiro. 1. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011a. [Ditos & Escritos, v. 7].

FOUCAULT, Michel. **A Coragem da Verdade**: curso no Collège de France (1981-1982). Tradução de Eduardo Brandão. 1. ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2011b. [Obras de Michel Foucault].

FOUCAULT, Michel. **Gênese e Estrutura da Antropologia de Kant**. Tradução de Márcio Alves da Fonseca e Salma Tannus Muchail. 1. ed. São Paulo: Loyola, 2011c.

FOUCAULT, Michel. **Problematizações do Sujeito**: psicologia, psiquiatria, psicanálise. Org. MOTTA, M. B. Tradução de Vera Lucia Avellar Ribeiro. 3. ed. Rio de Janeiro: Universitária, 2011d. [Ditos & Escritos, v. 1].

FOUCAULT, Michel. **Estratégia, Poder-Saber**. Org. MOTTA, M. B. Tradução de Vera Lucia Avellar Ribeiro. 3. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012a. [Ditos & Escritos, v. 4].

FOUCAULT, Michel. **Ética, Sexualidade, Política**. Org. MOTTA, M. B. Tradução de Elisa Monteiro e Inês Autran Dourado Barbosa. 3. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012b. [Ditos & Escritos, v. 5].

FOUCAULT, Michel. **Segurança, Penalidade e Prisão**. Org. MOTTA, M. B. Tradução de Vera Lucia Avellar Ribeiro. 1. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012c. [Ditos & Escritos, v. 8].

FOUCAULT, Michel. **Eu, Pierre Rivière, que degolei minha mãe, minha irmã e meu irmão...**: um caso de parricídio do século XIX apresentado por Michel Foucault. Tradução de Denise Lezan de Almeida. 2. ed. Rio de Janeiro: Graal, 2013a.

FOUCAULT, Michel. **O Nascimento da Clínica**. Tradução de Roberto Machado. 7. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013b.

FOUCAULT, Michel. O Sujeito e O Poder. In DREYFUS, L. Hubert; RABINOW, Paul. **Michel Foucault: Uma trajetória Filosófica: Para além do Estruturalismo e da Hermenêutica**. Tradução de Vera Portocarrero e Gilda Gomes Carneiro. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013. 2ª reimpressão.

FOUCAULT, Michel. **Aulas Sobre a Vontade de Saber**: curso no Collège de France (1970-1971). Tradução de Rosemary Costhek Abílio. 1. ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2014a. [Obras de Michel Foucault].

FOUCAULT, Michel. **Filosofia, Diagnóstico do Presente e Verdade**. Org. MOTTA, M. B. Tradução de Abner Chiquieri. 1. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014b. [Ditos & Escritos, v. 10].

FOUCAULT, Michel. **Genealogia da Ética, Subjetividade e sexualidade**. Org. MOTTA, M. B. Tradução de Abner Chiquieri. 1. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014c. [Ditos & Escritos, v. 9].

FOUCAULT, Michel. **O Governo dos Vivos**: curso no Collège de France (1979-1980). Tradução de Eduardo Brandão. 1. ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2014d. [Obras de Michel Foucault].

FOUCAULT, Michel. História da Loucura e Antipsiquiatria. In ARTIÈRES, Philippe et al. **Michel Foucault**. Tradução de Abner Chiquieri. 1. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014e.

FOUCAULT, Michel. **Qu'est-ce que la Critique?** Suive de La Culture de soi. 1. ed. Paris: Vrin, 2015a.

FOUCAULT, Michel. **A Sociedade Punitiva**: curso no Collège de France (1972-1973). Tradução de Ivone C. Benedetti. 1. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2015b. [Coleção obras de Michel Foucault].

FOUCAULT, Michel. **Théories et Institutions Pénales**: Cours au Collège de France (1971-1972). 1. ed. Paris: Seuil; Gallimard, 2015c. [Hautes Études].

FOUCAULT, Michel. **Subjetividade e Verdade**: curso no Collège de France (1980-1981). Tradução de Rosemary Costhek Abílio. 1. ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2016. [Obras de Michel Foucault].

FOUCAULT, Michel. **Dits et Écrits I**: 1954-1975. Org. D. Defert; F. Edward. 2. ed. Paris: Quarto Gallimard, 2017a. [Quarto].

FOUCAULT, Michel. **Dits et Écrits II**: 1976-1988. Org. D. Defert; F. Edward. 2. ed. Paris: Gallimard, 2017b. [Quarto].

FOUCAULT, Michel. **Les aveux de la chair**. 1. ed. Paris: Gallimard, 2018a. [Histoire de la Sexualité, v. 4].

FOUCAULT, Michel. **Malfazer, dizer verdadeiro**: função da confissão em juízo: curso em Louvain, 1981. Tradução de Ivone C. Benedetti. 1. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2018b. [Obras de Michel Foucault].

FOUCAULT, Michel. **As Confissões da Carne**. Tradução de Heliana de Barros Conde Rodrigues e Vera Portocarrero. 1. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2020a. [História da Sexualidade, v. 4].

FOUCAULT, Michel. **Teorias e Instituições Penais**: curso no Collège de France (1971-1972). Tradução de Rosemary Costhek Abílio. 1. ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2020b. [Obras de Michel Foucault].

HABERMAS, Jürgen. **O discurso filosófico da Modernidade**. Doze lições. Tradução de Luiz Sérgio Repa e Rodnei Nascimento. 1. ed. São Paulo: Martins, 2000.

HABERMAS, Jürgen. **A Nova Obscuridade**: pequenos escritos políticos. Tradução de Luiz Repa. 1. ed. São Paulo: Unesp, 2015.

HOBBS, Thomas. **Do Cidadão**. Tradução de Renato Janine Ribeiro. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

HONNETH, Axel. **Crítica del Poder**: Fases em La reflexión de uma Teoria Crítica de la Sociedad. Tradução de Germán Cano. s/ed. Madrid: Machado Libros, 2009a.

HONNETH, Axel. **Luta por Reconhecimento**: a gramática moral dos conflitos sociais. Tradução de Luiz Repa. 2. Ed. São Paulo: Editora 34, 2009b. 3ª reimpressão.

HONNETH, Axel. **La sociedad del desprecio**. Tradução de Frances J. Hernández Dobon e Benno Herzog. s/ed. Madrid: Editorial Trott, 2011.

ITAPARICA, André L. M. Introdução. In NIETZSCHE, Friedrich W. **Sobre a utilidade e a desvantagem da História para a vida**: Segunda consideração extemporânea. Tradução e introdução de André L. M. Itaparica. 1. ed. São Paulo: Hedra, 2017. pp. 9-26.

KANT, Immanuel. Resposta à pergunta: Que é “Esclarecimento”? (Aufklärung). In. **Textos Seletos**. Tradução de Raimundo Vier e Floriano de Souza Fernandes. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1985. pp. 100-117.

KANT, Immanuel. **Fundamentação da Metafísica dos Costumes**. Tradução de Artur Morão Paulo Quintela. s/ed. Lisboa: Edições 70, 1988a.

KANT, Immanuel. **Prolegômenos a toda Metafísica Futura**. Tradução de Artur Morão. s/ed. Lisboa: Edições 70, 1988b.

KANT, Immanuel. **Crítica da Razão Prática**. Tradução de Artur Morão. s/ed. Lisboa: Edições 70, 1989.

KANT, Immanuel. **O Conflito das Faculdades**. Tradução de Artur Morão. s/ed. Lisboa: Edições 70, 1993.

KANT, Immanuel. **Antropologia de um ponto de vista pragmático**. Tradução de Clélia Aparecida Martins. 1. ed. São Paulo: Iluminuras, 2006.

KANT, Immanuel. **Resposta à pergunta**: O que é o Esclarecimento? Tradução de Luiz Paulo Rouanet. s/ed. Brasília: Casa das Musas, 2008.

KANT, Immanuel. **Crítica da Faculdade de Juízo**. Tradução de Valério Rohden e Antônio Marques. 3. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2016.

LEBRUN, Gérard. Transgredir a Finitude. In RIBEIRO, Renato Janine (org.). **Recordar Foucault**. s/ed. São Paulo: Editora Brasiliense, 1985.

LEBRUN, Gérard. **Kant e o Fim da Metafísica**. Tradução de Carlos Alberto Ribeiro de Moura. 2. ed. São Paulo: Mantins Fontes, 2002.

MACHADO, Roberto. **Ciência e Saber**: a trajetória da arqueologia de Michel Foucault. 1. ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1981.

MACHADO, Roberto. **Foucault, a Filosofia e a Literatura**. s/ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2000. 3ª reimpressão.

MENDELSSOHN, Moses. **Sobre a pergunta**: “o que quer dizer ilustrar?”. Tradução de Maria Lucia Mello e Oliveira Cacciola. Discurso, São Paulo, Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo, v. 19, pp. 59-65, 1992.

MOTTA, M. B. Apresentação à Edição Brasileira. In FOUCAULT, Michel. **Problematizações do Sujeito**: psicologia, psiquiatria, psicanálise. Tradução de Vera Lucia Avellar Ribeiro. 3. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011. [Ditos & Escritos, v. 1]. pp. VII-XLI.

NALLI, Marcos; MANSANO, Sônia Regina Vargas (orgs). **Michel Foucault em Múltiplas Perspectivas**. s/ed. Londrina: Eduel, 2013.

NIETZSCHE, Friedrich W. **Ecce Homo**. Tradução de Paulo César de Souza. 1. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

NIETZSCHE, Friedrich W. **Genealogia da Moral: uma polêmica**. Tradução de Paulo César de Souza. 1. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2009. 5ª reimpressão.

NIETZSCHE, Friedrich W. **Sobre a utilidade e a desvantagem da História para a vida: Segunda consideração extemporânea**. Tradução e introdução de André L. M. Itaparica. 1. ed. São Paulo: Hedra, 2017.

NOVAES, Adauto (org.). **A Crise da Razão**. s/ed. São Paulo: Companhia das Letras; Brasília: Fundação Nacional de Arte, 1996.

OLIVEIRA, José Luiz de. **A Faculdade do Juízo no Pensamento Político de Hannah Arendt**. 2001. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte 2001.

PICCOLO, Alexandre Prudente. **O Homem de Horácio: Intertexto épico no livro I das Epístolas**. O Homero de Horácio: intertexto épico no livro I das Epístolas. Dissertação (Mestrado em Letras) Instituto de Estudos da Linguagem da Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2009.

ROCHA, Jorge Alberto. **Michel Foucault: crítico-esteta-cínico mitigado**. s/ed. Campina Grande: EDUEPB, 2014.

ROUANET, Sérgio Paulo. **As Razões do Iluminismo**. 1. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

ROUANET, Sérgio Paulo. **O espectador noturno: a Revolução Francesa através de Rétif de La Bretonne**. s/ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

RUIZ, Castor M. M. Bartolomé. **Poder, violência e biopolítica**. Diálogos (in) devidos entre H. Arendt e M. Foucault. Porto Alegre, Veritas, v. 59 n° 1, pp. 10-37, 2014.

SARDINHA, Diogo. Um Silêncio de Foucault sobre o que é a política. In: CASTELO BRANCO, G.; VEIGA, Alfredo (orgs.). **Foucault: Filosofia & Política**. s/ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013. [Coleção Estudos Foucaultianos]. pp. 97-110.

SCHIO, Sônia M. **Hannah Arendt: História e Liberdade: da Ação à Reflexão**. 2. ed. Porto Alegre: Clarinete, 2012.

STIVAL, Mônica Loyola. **Política e moral em Foucault: entre a crítica e o nominalismo**. 1. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2015.

VALEIRÃO, Kelin; BRESOLIN, Keberson. **Foucault e o Kantismo para além de Kant: Aufklärung e Governamentalidade**. Marília, Kínesis, v. VII, n° 15, pp. 203-224, Dezembro 2015.

VEYNE, Paul. **Foucault. His Thought, His Character**. 1. ed. Cambridge/Malden: Polity Press, 2010.

VEYNE, Paul. **Foucault: O pensamento, a pessoa**. Tradução de Luís Lima. 1. ed. Lisboa: Edições Texto & Grafia Lta., 2009.

VEYNE, Paul. **Foucault**: Seu pensamento, sua pessoa. Tradução de Marcelo Jacques de Moraes. 1. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

VEYNE, Paul. **Como se escreve a História; Foucault revoluciona a História**. Tradução de Alda Baltazar e Maria Auxiliadora Kneipp. 4. ed. Brasília: UNB, 2014.

WILLIAMS, James. **Pós-Estruturalismo**. Tradução de Caio Liudvik. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2013.

ANEXOS

1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16	17	18	19	20	21	22	23
cód	Texto	D&E Fr	Título original	veículo	Participante	Livro	Ano do texto	Gênero	Ano do livro	página	D&E FR 2001	p. D&E FR 2001	D&E FR 1994	p. D&E FR 1994	cidade	Ed. Bras	Ed. França					
a01	Introdução (in Bismwanger)	1	Introduction	Le Rêve	-	Ditos e Escritos - Vol 1 - Pro	1954	introdução	2011d	71-132	1	93	1	65	Paris	3ª ed.	1999	1994				
a02	A Psicologia de 1850 a 1950	2	La psychologie	Histoire	-	Ditos e Escritos - Vol 1 - Pro	1957	artigo	2011d	133-151	1	148	1	120	Paris	3ª ed.	1999	1994				
a03	Prefácio (Folie et déraison)	4	Preface	Folie et	-	Ditos e Escritos - Vol 1 - Pro	1961	prefácio	2011d	152-161	1	187	1	159	Paris	3ª ed.	1999	1994				
a04	A Loucura Só Existe em Uma Sociedade	5	La folie	Le	J. P. Weber	Ditos e Escritos - Vol 1 - Pro	1961	entrevista	2011d	162-164	1	195	1	167	-	3ª ed.	1999	1994				
a05	Introdução (in Rousseau)	7	Introduction	Rousseau	-	Ditos e Escritos - Vol 1 - Pro	1962	introdução	2011d	165-184	1	200	1	172	Paris	3ª ed.	1999	1994				
a06	O "Não" do Pai	8	Le "non" du	Critique	-	Ditos e Escritos - Vol 1 - Pro	1962	artigo	2011d	185-201	1	217	1	189	Paris	3ª ed.	1999	1994				
a07	O Ciclo das Rãs	9	Le cycle des	La	-	Ditos e Escritos - Vol 1 - Pro	1962	artigo	2011d	202-204	1	231	1	203	Paris	3ª ed.	1999	1994				
a08	A água e a Loucura	16	L'eau et la folie	Médecine	-	Ditos e Escritos - Vol 1 - Pro	1963	artigo	2011d	205-209	1	296	1	268	-	3ª ed.	1999	1994				
a09	A Loucura, a Ausência da Outra	25	La folie,	La Table	-	Ditos e Escritos - Vol 1 - Pro	1964	artigo	2011d	210-219	1	440	1	412	-	3ª ed.	1999	1994				
a10	Filosofia e Psicologia	30	Philosophie et	Dossiers	A. Badou	Ditos e Escritos - Vol 1 - Pro	1965	entrevista	2011d	220-231	1	466	1	438	-	3ª ed.	1999	1994				
a11	Loucura, Literatura, Sociedade	82	Folie,	Bungei	T. Shimizu; M.	Ditos e Escritos - Vol 1 - Pro	1970	entrevista	2011d	232-258	1	972	2	104	-	3ª ed.	1999	1994				
a12	A Loucura e a Sociedade	83	La folie et la	Misztuz	-	Ditos e Escritos - Vol 1 - Pro	1970	entrevista	2011d	259-267	1	996	2	128	Kyoto	3ª ed.	1999	1994				
a13	Resposta de Derrida	104	Réponse à	Padella	-	Ditos e Escritos - Vol 1 - Pro	1972	entrevista	2011d	268-284	1	1149	2	281	-	3ª ed.	1999	1994				
a14	O Grande Internamento	105	Le grand	Tags	N. Meienberg	Ditos e Escritos - Vol 1 - Pro	1972	entrevista	2011d	285-296	1	1164	2	296	-	3ª ed.	1999	1994				
a15	Mesa-redonda sobre a Expertise Psiqui	Texto publicado com o mesmo título no Microfísica do Poder, mas com tradução diferente. Alem																				
a16	A Casa dos Loucos	disso, o texto da Microfísica do Poder é a soma do texto (a) "A Casa dos Loucos" publicado no Ditos & Escritos I somado ao resumo do Anuário do Collège de France, publicado como (b) "O Poder Psiquiátrico" no Ditos & Escritos X.																				
a17	Bancos os Loucos						2011d	artigo	2011d	309-315	1	1561	2	693	Turin	3ª ed.	1999	1994				
a18	Bruxaria e Loucura						2011d	artigo	2011d	316-319	1	1670	2	802	-	3ª ed.	1999	1994				
a19	O Asilo Iluminado						2011d	artigo	2011d	320-323	2	89	3	89	-	3ª ed.	1999	1994				
a20	Lacan, o "Libertador" da Psicanálise	299	Lacan, le	Corriere	J. Nobecourt	Ditos e Escritos - Vol 1 - Pro	1981	entrevista	2011d	329-330	2	1023	4	204	-	3ª ed.	1999	1994				
a21	Entrevista com Michel Foucault	349	Interview de	Kristis	J. Francos; J	Ditos e Escritos - Vol 1 - Pro	1984	entrevista	2011d	331-344	7	1475	4	656	-	3ª ed.	1999	1994				
a22	Textos de Foucault	falamos / termos / coment. / cron. / sobre / errados / outros autores																				

Figura 1: aba com o mapeamento de 435 textos e livros escritos por Foucault.

A	B	C	D	E	F	G
cód	Texto	D&E Fr	Título original	veículo	Participante	Livro
1						
2						
3	a01		1	Le Rêve	-	Ditos e Escritos - Vol I - Pro
4	a02		2	La psychologie	-	Ditos e Escritos - Vol I - Pro
5	a03		4	Preface	-	Ditos e Escritos - Vol I - Pro
6	a04		5	La folie	J. P. Weber	Ditos e Escritos - Vol I - Pro
7	a05		7	Introduction	-	Ditos e Escritos - Vol I - Pro
8	a06		8	Le "non" du	-	Ditos e Escritos - Vol I - Pro
9	a07		9	Le cycle des	-	Ditos e Escritos - Vol I - Pro
10	a08		16	L'eau et la folie	-	Ditos e Escritos - Vol I - Pro
11	a09		25	La folie,	-	Ditos e Escritos - Vol I - Pro
12	a10		30	Philosophie et	A. Badiou	Ditos e Escritos - Vol I - Pro
13	a11		82	Folie,	Bungei T. Shimizu; M	Ditos e Escritos - Vol I - Pro
14	a12		83	La folie et la	Misuzu,	Ditos e Escritos - Vol I - Pro
15	a13		104	Réponse à	Paidéia	Ditos e Escritos - Vol I - Pro
16	a14		105	Le grand	Tages	Ditos e Escritos - Vol I - Pro
17	a15				N. Meienberg	Ditos e Escritos - Vol I - Pro
18	a16					Ditos e Escritos - Vol I - Pro
19	a17					Ditos e Escritos - Vol I - Pro
20	a18					Ditos e Escritos - Vol I - Pro
21	a19					Ditos e Escritos - Vol I - Pro
22	a20					Ditos e Escritos - Vol I - Pro
23	a21		349	Interview de	Krisis	Ditos e Escritos - Vol I - Pro
24	b01		6	Alexandre	La	Ditos e Escritos - Vol II - Ar

Texto publicado com o mesmo título no Microfísica do Poder, mas com tradução diferente. Além disso, o texto da Microfísica do Poder é a soma do texto (a) "A Casa dos Loucos" publicado no Ditos & Escritos I somado ao resumo do Anuário do Collège de France, publicado como (b) "O Poder Psiquiátrico" no Ditos & Escritos X.

Figura 2: detalhe do comentário inserido em um dos textos da aba "Textos de Foucault".

no do texto		G	H	I	J	K	L	M	N	O	P	Q	R	S
Livro		Ano do texto	Gênero	Ano do livro	página	D&E FR 201	p. D&E FR 200	D&E FR 191	p. D&E FR 195	p. D&E cidade	Ed. B	1ª Ed. B	1ª Ed. França	
os - Vol I -	Problematização do Sujeito - Psicologia, Psiquiatria e Psicanálise	1954	introdução	2011d	71-132	1	93	1	65	Paris	3ª ed.	1999	1994	
os - Vol I -	Problematização do Sujeito - Psicologia, Psiquiatria e Psicanálise	1957	artigo	2011d	133-151	1	148	1	120	Paris	3ª ed.	1999	1994	
os - Vol I -	Problematização do Sujeito - Psicologia, Psiquiatria e Psicanálise	1961	prefácio	2011d	152-161	1	187	1	159	Paris	3ª ed.	1999	1994	
os - Vol I -	Problematização do Sujeito - Psicologia, Psiquiatria e Psicanálise	1961	entrevista	2011d	162-164	1	195	1	167	-	3ª ed.	1999	1994	
os - Vol I -	Problematização do Sujeito - Psicologia, Psiquiatria e Psicanálise	1962	introdução	2011d	165-184	1	200	1	172	Paris	3ª ed.	1999	1994	
os - Vol I -	Problematização do Sujeito - Psicologia, Psiquiatria e Psicanálise	1962	artigo	2011d	185-201	1	217	1	189	Paris	3ª ed.	1999	1994	
os - Vol I -	Problematização do Sujeito - Psicologia, Psiquiatria e Psicanálise	1962	artigo	2011d	202-204	1	231	1	203	Paris	3ª ed.	1999	1994	
os - Vol I -	Problematização do Sujeito - Psicologia, Psiquiatria e Psicanálise	1963	artigo	2011d	205-209	1	296	1	268	-	3ª ed.	1999	1994	
os - Vol I -	Problematização do Sujeito - Psicologia, Psiquiatria e Psicanálise	1964	artigo	2011d	210-219	1	440	1	412	-	3ª ed.	1999	1994	
os - Vol I -	Problematização do Sujeito - Psicologia, Psiquiatria e Psicanálise	1965	entrevista	2011d	220-231	1	466	1	438	-	3ª ed.	1999	1994	
os - Vol I -	Problematização do Sujeito - Psicologia, Psiquiatria e Psicanálise	1970	entrevista	2011d	232-238	1	972	2	104	-	3ª ed.	1999	1994	
os - Vol I -	Problematização do Sujeito - Psicologia, Psiquiatria e Psicanálise	1970	conferência	2011d	259-267	1	996	2	128	Kyoto	3ª ed.	1999	1994	
os - Vol I -	Problematização do Sujeito - Psicologia, Psiquiatria e Psicanálise	1972	resposta/artigo	2011d	268-284	1	1149	2	281	-	3ª ed.	1999	1994	
os - Vol I -	Problematização do Sujeito - Psicologia, Psiquiatria e Psicanálise	1972	entrevista	2011d	285-296	1	1164	2	296	-	3ª ed.	1999	1994	
os - Vol I -	Problematização do Sujeito - Psicologia, Psiquiatria e Psicanálise	1974	mesa redonda	2011d	297-308	1	1532	2	664	-	3ª ed.	1999	1994	
os - Vol I -	Problematização do Sujeito - Psicologia, Psiquiatria e Psicanálise	1975	artigo	2011d	309-315	1	1561	2	693	Turin	3ª ed.	1999	1994	
os - Vol I -	Problematização do Sujeito - Psicologia, Psiquiatria e Psicanálise	1975	artigo	2011d	316-319	1	1670	2	802	-	3ª ed.	1999	1994	
os - Vol I -	Problematização do Sujeito - Psicologia, Psiquiatria e Psicanálise	1976	entrevista	2011d	320-323	2	89	3	89	-	3ª ed.	1999	1994	
os - Vol I -	Problematização do Sujeito - Psicologia, Psiquiatria e Psicanálise	1977	artigo	2011d	324-328	2	271	3	271	Paris	3ª ed.	1999	1994	
os - Vol I -	Problematização do Sujeito - Psicologia, Psiquiatria e Psicanálise	1981	entrevista	2011d	329-330	2	1023	4	204	-	3ª ed.	1999	1994	
os - Vol I -	Problematização do Sujeito - Psicologia, Psiquiatria e Psicanálise	1984	entrevista	2011d	331-344	2	1475	4	656	-	3ª ed.	1999	1994	
os - Vol II -	Arqueologia das Ciências e História dos Sistemas de Pensamento	1961	artigo	2008a	1-3.	1	198	1	170	Paris	2ª ed.	2000	1994	

Figura 3: detalhe da aba "Textos de Foucault".

A	B	C	D	E	F	G	H	I	J	K	L	M	N	O	P	Q	R	S	
44	b22	Nietzsche, a Genealogia, a História	84	Nietzsche, la	Hommage	-	Ditos e Escritos - Vol. II - Ar	1971	artigo	2008a	260-281	1	1004	2	136	Paris	2ª ed.	2000	1994
45	b23	Retonar a História	103	Revenir à	Paideia	-	Ditos e Escritos - Vol. II - Ar	1972	conferência	2008a	282-295	1	1136	2	268	-	2ª ed.	2000	1994
46	b24	Com o que Sonham os Filósofos?	149	À quoi rêvent	L'Imprév	E. Lossovsky	Ditos e Escritos - Vol. II - Ar	1975	entrevista	2008a	296-298	1	1572	2	704	-	2ª ed.	2000	1994
47	b25	O Filósofo Mascarado	285	Le philosophe	Le	C. Delacampa	Ditos e Escritos - Vol. II - Ar	1980	entrevista	2008a	299-306	2	923	4	104	-	2ª ed.	2000	1994
48	b26	Estruturalismo e Pós-Estruturalismo	330	Structuralisme	Telos	G. Rautet	Ditos e Escritos - Vol. II - Ar	1983	entrevista	2008a	307-334	2	1250	4	431	-	2ª ed.	2000	1994
49	b27	O que São as Luzes?	339	Qu'est-ce que	The	-	Ditos e Escritos - Vol. II - Ar	1984	artigo	2008a	335-351	2	1381	4	562	New York	2ª ed.	2000	1994
50	b28	A Vida: a Experiência e a Ciência	361	La vie:	Revue de	-	Ditos e Escritos - Vol. II - Ar	1985	Préface	2008a	352-366	2	1582	4	763	Paris	2ª ed.	2000	1994
51	c01	Dizer e Ver em Raymond Rousssel	10	Dire et voir	Lettre	-	Ditos e Escritos - Vol. III - E	1962	apítulo de livr	2009a	01-12	1	233	1	205	Paris	2ª ed.	2001	1994
52	c02	Um Saber Tão Cruel	11	Un si cruel	Critique	-	Ditos e Escritos - Vol. III - E	1962	artigo	2009a	13-27	1	243	1	215	Paris	2ª ed.	2001	1994
53	c03	Préface à Transgressão	13	Préface à la	Critique	-	Ditos e Escritos - Vol. III - E	1963	artigo	2009a	28-46	1	261	1	233	-	2ª ed.	2001	1994
54	c04	A Linguagem ao Infruto	14	Le langage à	Tel quel	-	Ditos e Escritos - Vol. III - E	1963	artigo	2009a	47-59	1	278	1	250	-	2ª ed.	2001	1994
55	c05	Distância, Aspecto, Origem	17	Distance,	Critique	-	Ditos e Escritos - Vol. III - E	1963	artigo	2009a	60-74	1	300	1	272	-	2ª ed.	2001	1994
56	c06	Posfácio a Flaubert (A Tenuação de Sa	20	(Sans titre)	Cahiers	-	Ditos e Escritos - Vol. III - E	1964	artigo	2009a	75-109	1	321	1	293	Frankfurt	2ª ed.	2001	1994
57	c07	A Prosa de Acreção	21	La prose	La	-	Ditos e Escritos - Vol. III - E	1964	artigo	2009a	110-123	1	354	1	326	Paris?	2ª ed.	2001	1994
58	c08	Debate sobre o Romance	22	Debat sur le	Tel quel	G. Amyr, J.-L.	Ditos e Escritos - Vol. III - E	1964	debate	2009a	124-178	1	366	1	338	-	2ª ed.	2001	1994
59	c09	Por que se Reedita a Oira de Raymon	26	Pourquoi	Le	-	Ditos e Escritos - Vol. III - E	1964	artigo	2009a	179-182	1	449	1	421	-	2ª ed.	2001	1994
60	c10	O Mallarme de J.-P. Richard	28	Le Mallarmé	Annales	-	Ditos e Escritos - Vol. III - E	1964	artigo	2009a	183-193	1	455	1	427	Paris	2ª ed.	2001	1994
61	c11	"As Damas de Companhia"	32	"Les	Le	-	Ditos e Escritos - Vol. III - E	1965	apítulo de livr	2009a	194-209	1	492	1	464	-	2ª ed.	2001	1994
62	c12	Por Trás da Fábula	36	L'arrière-fable	L'Arc	-	Ditos e Escritos - Vol. III - E	1966	artigo	2009a	210-218	1	534	1	506	-	2ª ed.	2001	1994
63	c13	O Pensamento do Exterior	38	La pensée du	Critique	-	Ditos e Escritos - Vol. III - E	1966	artigo	2009a	219-242	1	546	1	518	-	2ª ed.	2001	1994
64	c14	Um Nadador entre Duas Palavras	43	C'était un	Arts et	-	Ditos e Escritos - Vol. III - E	1966	entrevista	2009a	243-246	1	582	1	554	-	2ª ed.	2001	1994
65	c15	Isto Não É um Cachimbo	53	Ceci n'est pas	Les	-	Ditos e Escritos - Vol. III - E	1968	artigo/livro	2009a	247-263	1	652	1	635	-	2ª ed.	2001	1994
66	c16	O que é um Autor?	69	Qu'est-ce	Bulletin	M. de Gandil	Ditos e Escritos - Vol. III - E	1969	artigo	2009a	264-298	1	817	1	789	-	2ª ed.	2001	1994
67	c17	Sete Proposições sobre o Sétimo Anjo	73	Sept propos sur	La	-	Ditos e Escritos - Vol. III - E	1970	artigo	2009a	299-312	1	881	2	13	Paris	2ª ed.	2001	1994
68	c18	Haverá Escândalo, Mas...	79	Il y aura	Le	-	Ditos e Escritos - Vol. III - E	1970	carta	2009a	313-315	1	942	2	74	Paris	2ª ed.	2001	1994

Figura 4: mapeamento dos Textos de Foucault.

A	B	C	D	E	F	G
314 i18	Carticias de Homens Consideradas	314	Des caresses	Libération	-	Ditos e Escritos - Vol. IX - G
315 i19	Escolha Sexual, Ato Sexual	317	Choix sexuel	Homosex	J. O'Higgins	Ditos e Escritos - Vol. IX - G
316 i20	Foucault: Não aos Compromissos	318	Foucault: non	Gai Pied	R. Surzur	Ditos e Escritos - Vol. IX - G
317 i21	A Hermenêutica do Sujeito	323	L'herméneutique	Annuaire	-	Ditos e Escritos - Vol. IX - G
318 i22	Uma Entrevista de Michel Foucault	336	Une interview	Ethos	Stephen Riggitt	Ditos e Escritos - Vol. IX - G
319 i23	Prefácio à História da sexualidade	340	Preface à	The	-	Ditos e Escritos - Vol. IX - G
320 i24	Sobre a Genealogia da Ética: um	344	À propos de la	Michel	H. Dreyfus; P	Ditos e Escritos - Vol. IX - G
321 i25	Entrevista de Michel Foucault	349	Interview de	Krisis	J. François; J.	Ditos e Escritos - Vol. IX - G
322 i26	Michel Foucault, uma Entrevista: Sexo,	358	Michel	Body	B. Gallagher;	Ditos e Escritos - Vol. IX - G
323 i27	As Técnicas de Si	363	Les techniques	Universit	-	Ditos e Escritos - Vol. IX - G
324 i01	Filosofia e Verdade	31	Philosophie et	Dossiers	A. Badiou; G.	Ditos e Escritos - Vol. X - Fil
325 i02	Em Busca do Presente Perdido	35	À la recherche	L'Express	-	Ditos e Escritos - Vol. X - Fil
326 i03	Uma História que Ficou Muda	40	Une histoire	La	-	Ditos e Escritos - Vol. X - Fil
327 i04	Mensagem ou Ruído?	44	Message ou	Concours	-	Ditos e Escritos - Vol. X - Fil
328 i05	"Que é o senhor, professor Foucault?"	50	"Qui êtes-vous,	La Fiera	P. Caruso	Ditos e Escritos - Vol. X - Fil
329 i06	Conversação com Michel Foucault	61	Conversation	Conversa	P. Caruso	Ditos e Escritos - Vol. X - Fil
330 i07	O Nascimento de um Mundo	68	La naissance	Le	J.-M. Palmier	Ditos e Escritos - Vol. X - Fil
331 i08	Carta do Sr. Michel Foucault	96	Lettre de M.	La	-	Ditos e Escritos - Vol. X - Fil
332 i09	Para Além do Bem e do Mal	98	Par-delà le	Actuel	Alain; Frédéric	Ditos e Escritos - Vol. X - Fil
333 i10	O Discurso de Toul	99	Le discours de	Le	-	Ditos e Escritos - Vol. X - Fil
334 i11	Foucault Responde	100	Foucault	Diactrics	-	Ditos e Escritos - Vol. X - Fil
335 i12	A Vontade de Saber	101	La volonté de	Annuaire	-	Ditos e Escritos - Vol. X - Fil
336 i13	Men Corpo, Esse Papel, Esse Fogo	102	Mon corps, ce	Paideia	-	Ditos e Escritos - Vol. X - Fil
337 i14	Em Torno de Édipo	122	Autour	Jornal do	R. O. Cruz; H	Ditos e Escritos - Vol. X - Fil
338 i15	A Sociedade Punitiva	131	La société	Annuaire	-	Ditos e Escritos - Vol. X - Fil

Figura 5: detalhe da aba "Textos de Foucault".

D402		Conférences sur Sade																
A	B	C	D	E	F	G	H	I	J	K	L	M	N	O	P	Q	R	S
385 n06	Mergulhar no lugar ou mergulhar da	-	Plonger sur	Forense	P. Artières; J	Michel Foucault	1982	curso	2014	75-76	-	-	-	-	Paris	1ª ed	2014	2011
386 n07	História da Filosofia Americana	-	Dits et Écrits :	Forense	P. Artières; J	Michel Foucault	1955	resumo	2014	77-77	-	-	-	-	Paris	1ª ed	2014	2011
387 n08	Entrevista com Jacqueline Piabier: S	-	Sur Nietzsche	Forense/	P. Artières; J	Michel Foucault	1967	entrevista	2014	79-80	-	-	-	-	Paris	1ª ed	2014	2011
388 n09	Ajustes Beaufré	-	Mises au point	Forense/	P. Artières; J	Michel Foucault	1967	resposta/artigo	2014	81-82	-	-	-	-	Paris	1ª ed	2014	2011
389 n10	A respeito de Vigiar e Punir	-	À propos de	Forense	P. Artières; J	Michel Foucault	1983	artigo	2014	83-83	-	-	-	-	Paris	1ª ed	2014	2011
390 n11	A negro e a superfície	-	Le noir et la	Forense	P. Artières; J	Michel Foucault	1966	apresentação	2014	365-382	-	-	-	-	Paris	1ª ed	2014	2011
391 n12	A pintura de Manet	-	La Peinture de	Forense	P. Artières; J	Michel Foucault	1971	apresentação/art	2014	383-396	-	-	-	-	Paris	1ª ed	2014	2011
392 n13	Entrevista com Michel Foucault	85	Entretien avec	O Homem	J. G. Merquior	Homem e O Discurso: (a Arqueol	1971	entrevista	2008b	17-42	1	1025	2	157	Rio de J	3ª ed	1971	1994
393 n14	Entrevista de Michel Foucault à	37	Entretien avec	La	Madeleine Ch	Estruturalismo: Antologia de Text	1966	entrevista	1967	29-36	1	541	1	513	-	s/ed	1967	1994
394 n15	As Ciências Humanas	-	Les sciences	Gallimard	-	Estruturalismo: Antologia de Text	1966	aparelho de lvr	1967	45-100?	-	-	-	-	Paris	s/ed	1967	1966
395 n16	Linguagem e Literatura	-	Langage et	Facultés	oberto Machad	Foucault, a Filosofia e a Literatura	1964	conferência	2000	137-174	-	-	-	-	Bruxela	1ª ed	2000	1964
396 n17	Conversa entre Michel Foucault e	-	Entretien avec	Edições	Jlaude Bonnefr	O Belo Perigo	1968	entrevista	2016	29-77	-	-	-	-	Paris	1ª ed	2016	2011
397 n18	O Silêncio dos Loucos	-	Le Silence des	RTF	Jean Doat	A Grande Estrangenta: Sobre a L	1963	entrevista	2016	31-51	-	-	-	-	Paris	1ª ed	2016	2013
398 n19	A Linguagem entouquecida	-	Le Langage en	RTF	-	A Grande Estrangenta: Sobre a L	1963	palestra	2016	53-71	-	-	-	-	Paris	1ª ed	2016	2013
399 n20	Linguagem e Literatura: primeira	-	Langage et	Facultés	-	A Grande Estrangenta: Sobre a L	1964	palestra	2016	77-102	-	-	-	-	Bruxela	1ª ed	2016	2013
400 n21	Linguagem e Literatura: segunda	-	Langage et	Facultés	-	A Grande Estrangenta: Sobre a L	1964	palestra	2016	103-135	-	-	-	-	Bruxela	1ª ed	2016	2013
401 n22	Conferência sobre Sade: primeira	-	Conférences	Universid	-	A Grande Estrangenta: Sobre a L	1970	palestra	2016	139-161	-	-	-	-	Buffalo	1ª ed	2016	2013
402 n23	Conferência sobre Sade: segunda	-	Conférences	Universid	-	A Grande Estrangenta: Sobre a L	1970	palestra	2016	163-199	-	-	-	-	Buffalo	1ª ed	2016	2013
403 n01	Doença Mental e Psicologia	-	Maladie	Presses	-	Psicologia e Doença Mental	1954	livro	2000	03-100	-	-	-	-	Paris	6ª ed	1975	1954
404 n02	História da Loucura	-	Histoire de la	Gallimard	-	História da Loucura	1961	livro	2010f	01-551	-	-	-	-	Paris	9ª ed	1978	1972
405 n03	Gênese e Estrutura da	-	Anthropologie	-	-	Gênese e Estrutura da Antropolog	1961	tese	2011c	15-111	-	-	-	-	Paris	1ª ed	2011	2008
406 n04	O Nascimento da Clínica	-	Naissance de	Presses	-	O nascimento da clínica	1963	livro	2013b	01-231	-	-	-	-	Paris	7ª ed	1977	1963
407 n05	As Palavras e as Coisas	-	Les Mots et les	Gallimard	-	As Palavras e As Coisas	1966	livro	2007	03-541	-	-	-	-	Paris	9ª ed	1981	1966
408 n06	Arqueologia do Saber	-	L'Archeologie	Gallimard	-	Arqueologia do Saber	1969	livro	2010b	01-236	-	-	-	-	Paris	7ª ed	1972	1969
409 n07	A ordem do discurso: aula inaugural	-	L'ordre du	Collège	-	A ordem do discurso: aula inaugu	1970	livro	2009b	05-79	-	-	-	-	Paris	19ª ed	1996	1971

Figura 6: mapeamento dos Textos de Foucault.

Comentário 43		fx									
A	B	C	D	E	F	G	H	I	J		
395 n16	Linguagem e Literatura	-	Langage et	Facultés	Roberto Machado	Foucault, a Filosofia e a Literatura	1964	conferência	2000		
396 n17	Conversa entre Michel Foucault e	-	Entretien avec	Edições	Madeleine Bonnefide	O Belo Perigo	1968	entrevista	2016		
397 n18	O Silêncio dos Loucos	-	Le Silence des	RTF	Jean Doat	A Grande Estrangeira: Sobre a L	1963	entrevista	2016		
398 n19	A Linguagem enlouquecida	-	Le Langage en	RTF	-	A Grande Estrangeira: Sobre a L	1963	palestra	2016		
399 n20	Linguagem e Literatura: primeira	-	Langage et	Facultés	-	A Grande Estrangeira: Sobre a L	1964	palestra	2016		
400 n21	Linguagem e Literatura: segunda	-	Langage et	Facultés	-	A Grande Estrangeira: Sobre a L	1964	palestra	2016		
401 n22	Conferência sobre Sade: primeira	-	Conférences	Universid	-	A Grande Estrangeira: Sobre a L	1970	palestra	2016		
402 n23	Conferência sobre Sade: segunda	-	Conférences	Universid	-	A Grande Estrangeira: Sobre a L	1970	palestra	2016		
403 n01	Doença Mental e Psicologia	-	Maladie	Presses	-	Psicologia e Doença Mental	1954	livro	2000		
404 n02	História da Loucura	-	Histoire de la	Gallimard	-	História da Loucura	1961	livro	2010f		
405 n03	Gênese e Estrutura da	-	Anthropologie	-	-	Gênese e Estrutura da Antropolog	1961	tese	2011c		
406 n04	O Nascimento da Clínica	-	Naissance de	Presses	-	O nascimento da clínica	1963	livro	2013b		
407 n05	As Palavras e as Coisas	-	Les Mots et les	Gallimard	-	As Palavras e As Coisas	1966	livro	2007		
408 n06	Arqueologia do Saber	-	L'Archéologie	Gallimard	-	Arqueologia do Saber	1969	livro	2010b		
409 n07	A ordem do discurso: aula inaugural	-	Segundo Eribon (1990, p. 309) parte do texto, inicialmente escrito como Prefácio, foi lida por Deleuze	-	-	-	-	-	-		
410 n08	Eu, Pierre Rivière, que degolei minh	-	quando Foucault faleceu. Diz o trecho citado:	-	-	-	-	-	-		
411 n09	Vigiar e Punir	-	-	-	-	-	-	-	-		
412 n10	A História da Sexualidade I: A Vontade de Saber	-	"Quanto ao motivo que me impeliu, era muito simples. Espero que para alguns ele basta por si mesmo. É a curiosidade – a única espécie de curiosidade, em todo o caso, que vale a pena praticar com um pouco de obstinação: não aquela que procura assimilar o que convém conhecer, mas aquela que permite se desligar de si mesmo. [...] O que é, pois, a filosofia – quero dizer a atividade filosófica – se não é o trabalho crítico do pensamento sobre si mesmo. E se ela não consiste, ao invés de legitimar o que já sabemos, em tentar saber como e até que ponto seria possível pensar diferentemente."	-	-	-	-	-	-		
413 n11	A História da Sexualidade II: O uso	-	-	-	-	-	-	-	-		
414 n12	A História da Sexualidade III: O Cu	-	-	-	-	-	-	-	-		
415 n13	A História da Sexualidade IV: As C	-	-	-	-	-	-	-	-		
416 n14	Isso não é um cachimbo	54	-	-	-	-	-	-	-		
417 n15	Natureza Humana. Justiça vs. Poder	134	-	-	-	-	-	-	-		
418 w01	Aulas Sobre a Vontade de Saber	-	-	-	-	-	-	-	-		
419 w01a	Aula sobre Nietzsche	-	Aula sobre	Collège	-	Aulas Sobre a Vontade de Saber	1971	conferência	2014a		

Figura 7: detalhe da aba "Textos de Foucault".

A	B	C	D	E	F	G
Cód.	Termos e temas (comentários com citações)	Livro (comentários pessoais)	página	Ano do texto	Livro	Ano da edição
1						
2						
3	k01 História da Loucura	MFP. P. 001	1	1977	Microfísica do Poder	1979
4	k01 Psiquiatria	MFP. P. 002	2	1977	Microfísica do Poder	1979
5	k01 Nascimento da Clínica	MFP. P. 002	2	1977	Microfísica do Poder	1979
6	k01 Marxismo	MFP. P. 002	2	1977	Microfísica do Poder	1979
7	k01 meu problema	MFP. P. 003	3	1977	Microfísica do Poder	1979
8	k01 descontinuidade	MFP. P. 003	3	1977	Microfísica do Poder	1979
9	k01 As Palavras e as Coisas	MFP. P. 003	3	1977	Microfísica do Poder	1979
10	k01 História da Loucura	MFP. P. 004	4	1977	Microfísica do Poder	1979
11	k01 ciências	MFP. P. 004	4	1977	Microfísica do Poder	1979
12	k01 As Palavras e As Coisas	MFP. P. 004	4	1977	Microfísica do Poder	1979
13	k01 relações de poder/sentido/história	MFP. P. 005	5	1977	Microfísica do Poder	1979
14	k01 problema/acontecimento	MFP. P. 005	5	1977	Microfísica do Poder	1979
15	k01 historicidade/história	MFP. P. 005	5	1977	Microfísica do Poder	1979
16	k01 Estruturalismo	MFP. P. 005	5	1977	Microfísica do Poder	1979
17	k01 Antiestruturalismo	MFP. P. 005	5	1977	Microfísica do Poder	1979
18	k01 ideologia	MFP. P. 005	5	1977	Microfísica do Poder	1979
19	k01 ideologia	MFP. P. 005	5	1977	Microfísica do Poder	1979
20	k01 intelectual	MFP. P. 005	5	1977	Microfísica do Poder	1979
21	k01 intelectual específico	MFP. P. 005	5	1977	Microfísica do Poder	1979
22	k01 verdade	MFP. P. 012	12	1971	Microfísica do Poder	1979

Figura 8: aba “Termos”, mapeamento com mais de 6.300 termos/conceitos da obra de Foucault.

	A	B	C	D	E	F	G
6296	w08	liberdade de mercado	NBI. P. 139	139	1979	Nascimento da Biopolítica	2008b
6297	w08	mercado	NBI. P. 139	139	1979	Nascimento da Biopolítica	2008b
6298	w08	Estado de Polícia	NBI. P. 139	139	1979	Nascimento da Biopolítica	2008b
6299	w08	liberdade (de privilégios, reservada...)	NBI. P. 139	139	1979	Nascimento da Biopolítica	2008b
6300	w08	poder (liberdade ligada a concessão do...)	NBI. P. 140	140	1979	Nascimento da Biopolítica	2008b
6301	w08	razão de Estado	NBI. P. 140	140	1979	Nascimento da Biopolítica	2008b
6302	w08	liberdade de mercado	NBI. P. 140	140	1979	Nascimento da Biopolítica	2008b
6303	w08	Estado (mais Estado e menos governo)	NBI. P. 140	140	1979	Nascimento da Biopolítica	2008b
6304	w08	laissez-faire	NBI. P. 140	140	1979	Nascimento da Biopolítica	2008b
6305	w08	liberalismo	NBI. P. 140	140	1979	Nascimento da Biopolítica	2008b
6306	w08	arte de governar	NBI. P. 140	140	1979	Nascimento da Biopolítica	2008b
6307	w08	Estado futuro	NBI. P. 140	140	1979	Nascimento da Biopolítica	2008b
6308	w08	Erhard	NBI. P. 141	141	1979	Nascimento da Biopolítica	2008b
6309	w08	Walter Eucken	NBI. P. 141	141	1979	Nascimento da Biopolítica	2008b
6310	w08	Max Weber	NBI. P. 141	141	1979	Nascimento da Biopolítica	2008b
6311	w08	Alfred Weber	NBI. P. 141	141	1979	Nascimento da Biopolítica	2008b
6312	w08	Husserl	NBI. P. 141	141	1979	Nascimento da Biopolítica	2008b
6313	w08	fenomenologia	NBI. P. 141	141	1979	Nascimento da Biopolítica	2008b
6314	w08	teoria do direito	NBI. P. 141	141	1979	Nascimento da Biopolítica	2008b
6315	w08	historicismo	NBI. P. 141	141	1979	Nascimento da Biopolítica	2008b
6316	w08	Kelsen	NBI. P. 141	141	1979	Nascimento da Biopolítica	2008b
6317	w08	Laubenbach	NBI. P. 141	141	1979	Nascimento da Biopolítica	2008b
6318	w08	Schacht	NBI. P. 141	141	1979	Nascimento da Biopolítica	2008b
6319	w08	ordoliberalismo*	NBI. P. 141	141	1979	Nascimento da Biopolítica	2008b

Figura 9: mapeamento dos termos/conceitos da obra de Foucault.

A	B	C	D
ordem	ANO		página
1	1926	Outubro, dia 15, nascimento de Paul-Michel Foucault, em Poitiers, Rua da Visitation, n 10. Mais tarde Rua Arthur-Ranc, filho de Paul-André Foucault, doutor em medicina, condecorado com a cruz de guerra, nascido em Fontainebleau, em 23 de julho de 1893, e de Anne-Marie Malapert, nascida em Poitiers, em 28 de novembro de 1900. Cirurgião no hospital público de Poitiers, o Dr. Paul Foucault foi um anatomista brilhante, segundo o virologo Luc Montagnier, que acompanhou seu ensino na escola de medicina de Poitiers. Ele próprio era filho do Dr. Paul Foucault, médico em Fontainebleau, este, por sua vez, filho do Dr. Foucault, médico dos pobres em Nanterre, onde uma rua lembra seu nome e suas obras.	1
2	1926	Anne Malapert, filha de cirurgião — seu pai ensinava na escola de medicina de Poitiers —, guardou sempre o lamento de ter nascido muito cedo para que o estudo da medicina fosse conveniente a uma mulher. Casados desde 1924, tinham uma filha, Francine, nascida em 1925. Se a família paterna é católica e mesmo devota, a família materna, mais liberal, tende a um voltairianismo de bom-tom. A irmã do pai é missionária na China, o irmão da mãe é farmacêutico no Peru.	1
3	1930	Entra no jardim de infância do liceu Henri IV de Poitiers, com uma permissão especial devido à sua idade, para não ser separado de sua mãe mais velha.	1
4	1930	De 1932 a 1936 frequenta o primário do liceu.	1
5	1933	Janeiro, dia 1º, nascimento de seu irmão, Denys, que se tornará cirurgião.	2
6	1934	Julho, dia 25, assassinato do chanceler Dollfuss pelos nazistas austríacos: "Foi meu primeiro grande pavor concernente à morte (ver n° 336, vol. IV da edição francesa desta obra.	2
7	1936	Chegada de uma governanta inglesa na família para "falar com as crianças"; ela ficará com eles até o final da guerra. Entrada de Paul-Michel na sexta série do liceu Henri IV de Poitiers, onde se aproxima das primeiras crianças refugiadas da Espanha.	2

Figura 10: aba "Cronologia", com transposição dos 533 itens da cronologia elaborada por Defert (2011).

C534			
A	B	C	D
526	1984	Dia 14, publicação de <i>Usa ados prezeres</i> . Endereça a <i>La revue de métaphysique et de morale</i> um texto para o número dedicado a Georges Canguilhem. Embora tivesse prometido um texto original, ele não pode senão corrigir o texto que dera em 1978 para a edição inglesa de <i>O normal e o patológico</i> : "Não posso trabalhar esse texto por mais tempo: se vocês constatarem negligências de estilo, não hesitem em corrigi-las" (carta ao editor).	70
527	1984	Dia 29, aceita uma entrevista em sua casa com o jovem filósofo André Scala, amigo de Gilles Deleuze. Foucault, esgotado, fala pela primeira vez da importância de sua leitura de Heidegger. Ele não pôde rever essa entrevista: confiou sua forma definitiva a Daniel Defert (ver A Volta da Moral, vol. V desta obra).	70
528	1984	Junho, dia 3, Foucault passa mal e hospitalizado por seu irmão, Denys, no hospital Saint-Michel, próximo de sua casa. Dia 9, é transportado para a Salpêtrière, no serviço de neurologia que ocupa as velhas instalações onde trabalhou Charcot. Dia 10, entra para o centro de tratamento intensivo.	70
529	1984	Dia 20, momento de melhora, recebe o terceiro volume de História da sexualidade, Cuidado de Si.	70
530	1984	Dia 25, às 13h15, morte de Michel Foucault.	70
531	1984	Dia 29, depois de uma breve cerimônia na Salpêtrière, seu corpo é transportado para Vendevyvre-du-Poitou, onde é exumado na presença dos que lhe são próximos e dos aldeãos.	70
532	1984	Contrariamente a uma lenda tenaz, e contrariamente também à tradição médica francesa, que mantém a confidencialidade sobre as causas do falecimento, a pedido da família, um comunicado descrevendo clinicamente a AIDS foi publicado pelo professor Castaigne e pelo Dr. Saunon: "O Sr. Michel Foucault entrou no dia 9 de junho de 1984 para a clínica das doenças do sistema nervoso da Salpêtrière, para que fossem realizados exames complementares, tornados necessários pelas manifestações neurológicas que vieram complicar um estado septicêmico. As investigações revelaram a existência de focos de supuração cerebral (...). Um brutal agravamento retirou toda esperança terapêutica eficaz e o falecimento ocorreu dia 25 de junho às 13h15."	70
533	1984	Antes de partir para a Polónia, em setembro de 1982, Michel Foucault redigira um testamento de vida para ser aberto "em caso de acidente", contendo apenas três recomendações: "A morte, não a invalidez" e "Nenhuma publicação póstuma".	70
534			

Figura 11: cronologia elaborada por Defert (2011).

	B	C	D	E	F	G	H
1							
2	texto/livro	Autor	Autor/org.	Livro	Ano do livro	Ano do texto	página
3	Um novo arquivista (Arqueologia do Saber)	DELEUZE, Gilles	DELEUZE, Gilles	DELEUZE, Gilles	2013	1975	13-32
4	Um novo Cartógrafo (Vigiar e Punir)	DELEUZE, Gilles	DELEUZE, Gilles	DELEUZE, Gilles	2013	1988-?	33-56
5	Os estratos ou formações históricas: o visível e o enunciável (saber)	DELEUZE, Gilles	DELEUZE, Gilles	DELEUZE, Gilles	2013	1988-?	57-77
6	As estratégias ou o não-estratificado: o pensamento do lado de fora (pod)	DELEUZE, Gilles	DELEUZE, Gilles	DELEUZE, Gilles	2013	1988-?	78-100
7	As dobras ou o lado de dentro do pensamento (subjetividade)	DELEUZE, Gilles	DELEUZE, Gilles	DELEUZE, Gilles	2013	1988-?	101-131
8	Anexo: sobre a morte do homem e o super-homem	DELEUZE, Gilles	DELEUZE, Gilles	DELEUZE, Gilles	2013	1988-?	132-142
9	Michel Foucault: Uma trajetória Filosófica: Para além do Estruturalismo e Rabbinow, Paul	JAMES, William	JAMES, William	DELEUZE, Gilles	2013	1982	01-342
10	Pós-Estruturalismo, história, genealogia - A arqueologia do Saber, de Míc JAMES, Williams	REVEL, Judith	REVEL, Judith	DELEUZE, Gilles	2013	2013-?	153-188
11	Dicionário Foucault	CASTRO, Edgard	CASTRO, Edgard	DELEUZE, Gilles	2011	2011	01-477
12	Vocabulário de Foucault: um percurso pelos seus temas, conceitos e auto	CASTRO, Edgard	CASTRO, Edgard	DELEUZE, Gilles	2009	2004	01-195
13	Sujeito e Lago Social: A produção de subjetividade na arqueogenética de PAIVA, Antonu Cristian Sara	PAIVA, Antonu Cristian Sara	PAIVA, Antonu Cristian Sara	DELEUZE, Gilles	2000	2000	01-229
14	Decifrar o Corpo: Pensar com Foucault	COURTINE, Jean-Jacques	COURTINE, Jean-Jacques	DELEUZE, Gilles	2013	2013	01-174
15	Foucault e a modernidade	ROUANET, Sérgio Paulo	ROUANET, Sérgio Paulo	DELEUZE, Gilles	1987	1987	01-349
16	Apresentação	MANSANO, Sônia Regina	NALLI, Mardocheu	DELEUZE, Gilles	2013	2013	09-14
17	Este século será foucauldiano ou deleuziano?	ORLANDI, Luiz B. L.	NALLI, Mardocheu	DELEUZE, Gilles	2013	2013	15-30
18	Nietzsche e Foucault: por uma espiritualidade do ensaio	NALDINHO, Thiago Canone	NALLI, Mardocheu	DELEUZE, Gilles	2013	2013	31-66
19	Cuidado de si, ser como cuidado e cuidado para ser	SANTOS, Eder Soares Santos	NALLI, Mardocheu	DELEUZE, Gilles	2013	2013	67-98
20	Interpretação e negação da ideia de origem em Nietzsche e Foucault	CHICARELLI, Monalisa	NALLI, Mardocheu	DELEUZE, Gilles	2013	2013	99-114
21	Esboço de uma comparação entre Foucault e Wittgenstein	PEZ, Taraju Dal Pozzo	NALLI, Mardocheu	DELEUZE, Gilles	2013	2013	115-138
22	Traços diagnósticos sobre a vida contemporânea	MANSSANO, Sônia Regina	VA NALLI, Mardocheu	DELEUZE, Gilles	2013	2013	139-154

Figura12: aba “Comentadores”, com mapeamento de livros e artigos sobre a obra de Foucault.

	B	C	D	E	F	G
	Sobre Foucault	página	p.	Livro (comentários pessoais)	autor	Ano
1						
2						
53	autor	MFUB, P. 011	11	Michel Foucault: Uma biografia (ERIBON, Didier)	ERIBON, D	1990
54	obra (comentário)	MFUB, P. 011	11	Michel Foucault: Uma biografia (ERIBON, Didier)	ERIBON, D	1990
55	livro (conversações)	MFUB, P. 012	12	Michel Foucault: Uma biografia (ERIBON, Didier)	ERIBON, D	1990
56	Microfísica do Poder*	MFUB, P. 012	12	Michel Foucault: Uma biografia (ERIBON, Didier)	ERIBON, D	1990
57	poderes (normalização)	MFUB, P. 012	12	Michel Foucault: Uma biografia (ERIBON, Didier)	ERIBON, D	1990
58	entrevistas	MFUB, P. 012	12	Michel Foucault: Uma biografia (ERIBON, Didier)	ERIBON, D	1990
59	pessoa complexa (múltipla)	MFUB, P. 013	13	Michel Foucault: Uma biografia (ERIBON, Didier)	ERIBON, D	1990
60	As Palavras e As Coisas	MFUB, P. 013	13	Michel Foucault: Uma biografia (ERIBON, Didier)	ERIBON, D	1990
61	Filosofia	MFUB, P. 014	14	Michel Foucault: Uma biografia (ERIBON, Didier)	ERIBON, D	1990
62	Claude Mauriac	MFUB, P. 014	14	Michel Foucault: Uma biografia (ERIBON, Didier)	ERIBON, D	1990
63	abaxo assinados	MFUB, P. 014	14	Michel Foucault: Uma biografia (ERIBON, Didier)	ERIBON, D	1990
64	Pierre Bourdieu	MFUB, P. 014	14	Michel Foucault: Uma biografia (ERIBON, Didier)	ERIBON, D	1990
65	estruturalismo	MFUB, P. 015	15	Michel Foucault: Uma biografia (ERIBON, Didier)	ERIBON, D	1990
66	biografia	MFUB, P. 015	15	Michel Foucault: Uma biografia (ERIBON, Didier)	ERIBON, D	1990
67	História da Loucura	MFUB, P. 019	19	Michel Foucault: Uma biografia (ERIBON, Didier)	ERIBON, D	1990
68	Deleuze (livro sobre Foucault)	MFUB, P. 019	19	Michel Foucault: Uma biografia (ERIBON, Didier)	ERIBON, D	1990
69	Foucault (pensamento)	MFUB, P. 020	20	Michel Foucault: Uma biografia (ERIBON, Didier)	ERIBON, D	1990
70	Foucault (família de médicos)	MFUB, P. 020	20	Michel Foucault: Uma biografia (ERIBON, Didier)	ERIBON, D	1990
71	Deleuze (um dia o século será...)	MFUB, P. 020	20	Michel Foucault: Uma biografia (ERIBON, Didier)	ERIBON, D	1990
72	Pai	MFUB, P. 020	20	Michel Foucault: Uma biografia (ERIBON, Didier)	ERIBON, D	1990

Figura 14: aba “Sobre Foucault”, nela foram mapeadas 3.000 menções sobre Foucault, seus conceitos e obra.

	A	B	C	D
105		Paris	MFUB. P. 029	29
106		mãe	MFUB. P. 030	30
107		Roland Barthes	MFUB. P. 030	30
108		provinciano	MFUB. P. 031	31
109		moradia* (sua mãe não consegue alugar um apartment privilégios	MFUB. P. 031	31
110		personalidade (arisco, enigmático, fechado)	MFUB. P. 032	32
111		filmes, cinema	MFUB. P. 032	32
112		alunos de esquerda	MFUB. P. 032	32
113		Dumézil	MFUB. P. 032	32
114		Jean Hyppolite	MFUB. P. 032	32
115		Hegel	MFUB. P. 032	32
116		Fenomenologia do Espírito	MFUB. P. 033	33
117		Hyppolite	MFUB. P. 033	33
118		Descartes	MFUB. P. 033	33
119		História, Filosofia (disciplinas)	MFUB. P. 033	33
120		Collège de France	MFUB. P. 033	33
121		Jean Hyppolite (b15)	MFUB. P. 033	33
122		Hegel (a voz da Filosofia)	MFUB. P. 033	33
123		Vigiar e Punir	MFUB. P. 034	34
124		Dumézil	MFUB. P. 034	34
125		Camgullhem	MFUB. P. 034	34
126		Sartre	MFUB. P. 034	34
127		Merleau Ponty	MFUB. P. 034	34
128				

Figura 15: detalhe sobre a aba “Sobre Foucault”.

B124							fx Vigiar e Punir	
A	B	C	D	E	F	G		
2996	Bourdieu	MFUB. P. 309	309	Michel Foucault: Uma biografia (ERIBON, Didier)	ERIBON, D	1990		
2997	Pierre Boulez	MFUB. P. 309	309	Michel Foucault: Uma biografia (ERIBON, Didier)	ERIBON, D	1990		
2998	Robert Badinter	MFUB. P. 309	309	Michel Foucault: Uma biografia (ERIBON, Didier)	ERIBON, D	1990		
2999	Yves Montand	MFUB. P. 309	309	Michel Foucault: Uma biografia (ERIBON, Didier)	ERIBON, D	1990		
3000	Simone Signoret	MFUB. P. 309	309	Michel Foucault: Uma biografia (ERIBON, Didier)	ERIBON, D	1990		
3001	Alain Jaubert	MFUB. P. 309	309	Michel Foucault: Uma biografia (ERIBON, Didier)	ERIBON, D	1990		
3002	Jean Daniel	MFUB. P. 309	309	Michel Foucault: Uma biografia (ERIBON, Didier)	ERIBON, D	1990		
3003	Bernard Kouchner	MFUB. P. 309	309	Michel Foucault: Uma biografia (ERIBON, Didier)	ERIBON, D	1990		
3004	Claude Marniac	MFUB. P. 309	309	Michel Foucault: Uma biografia (ERIBON, Didier)	ERIBON, D	1990		
3005	cidadão de si	MFUB. P. 310	310	Michel Foucault: Uma biografia (ERIBON, Didier)	ERIBON, D	1990		
3006	Blanchot	MFUB. P. 310	310	Michel Foucault: Uma biografia (ERIBON, Didier)	ERIBON, D	1990		
3007	Deleuze	MFUB. P. 310	310	Michel Foucault: Uma biografia (ERIBON, Didier)	ERIBON, D	1990		
3008	estética da vida	MFUB. P. 310	310	Michel Foucault: Uma biografia (ERIBON, Didier)	ERIBON, D	1990		
3009	estilização da existência	MFUB. P. 310	310	Michel Foucault: Uma biografia (ERIBON, Didier)	ERIBON, D	1990		
3010	Dreyfus	MFUB. P. 310	310	Michel Foucault: Uma biografia (ERIBON, Didier)	ERIBON, D	1990		
3011	Rabinow	MFUB. P. 310	310	Michel Foucault: Uma biografia (ERIBON, Didier)	ERIBON, D	1990		
3012	indivíduos	MFUB. P. 310	310	Michel Foucault: Uma biografia (ERIBON, Didier)	ERIBON, D	1990		
3013	objetos	MFUB. P. 310	310	Michel Foucault: Uma biografia (ERIBON, Didier)	ERIBON, D	1990		
3014	resumo do Collège de France	MFUB. P. 310	310	Michel Foucault: Uma biografia (ERIBON, Didier)	ERIBON, D	1990		
3015	Anuário do Collège de France	MFUB. P. 310	310	Michel Foucault: Uma biografia (ERIBON, Didier)	ERIBON, D	1990		
3016	morte, medo	MFUB. P. 310	310	Michel Foucault: Uma biografia (ERIBON, Didier)	ERIBON, D	1990		
3017	A Hermenêutica do Sujeito	MFUB. P. 310	310	Michel Foucault: Uma biografia (ERIBON, Didier)	ERIBON, D	1990		
3018	estóicos	MFUB. P. 310	310	Michel Foucault: Uma biografia (ERIBON, Didier)	ERIBON, D	1990		
3019	história	OPP. P. XIV	XIV	Nota in O Poder Psiquiátrico (EDWALD, François; FONTANA, Alessandro)	EDWALD,	2006		

Figura 16: Sobre Foucault.