Michel Foucault

DO GOVERNO DOS VIVOS

Curso no Collège de France, 1979-1980
(aulas de 09 e 30 de janeiro de 1980)

Tradução, transcrição e notas de Nildo Avelino

e-Book

2009

© Copyleft 2009 by Centro de Cultura Social.
Reprodução autorizada para fins não comerciais.

Título original:
Du gouvernement des vivants. Cours au Collège de France, 1979-1980.

Tradução, transcrição e notas:
Nildo Avelino

Revisão:
Edson Lopes

Diagramação:
Francisco Ripó, Nildo Avelino, Nilton César

CENTRO DE CULTURA SOCIAL
Rua General Jardim n.º 253 sala 22 – Vila Buarque
São Paulo/SP – CEP 01223-011
E-mail: ccssp@ccssp.org
http://www.ccssp.org

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

Foucault, Michel, 1926-1984.
Do governo dos vivos: Curso no Collège de France, 1979-1980: aulas de 09 e 30 de janeiro de 1980 / Michel Foucault; tradução, transcrição e notas Nildo Avelino. – São Paulo: Centro de Cultura Social, 2009.

Título original: Du gouvernement des vivants. Cours au Collège de France, 1979-1980.
ISBN: 978-85-60945-64-1 (e-Book)

1. Formas de Veridição. 2. Subjetividade. 3. Governo. 4. Poder. 5. Obediência.

03-2557. CDD 194

Índices para catálogo sistemático:
1. Filosofia Francesa: Michel Foucault 194 2. Filósofos Franceses 44

Advertência:

A presente transcrição e tradução foi realizada a partir dos arquivos sonoros depositados na Bibliothèque générale du Collège de France *(52, rue du Cardinal-Lemoine, 75005 Paris, França), entre 17 de abril e 06 de junho de 2007. Agradeço a Sr.ª Marie-Renée Cazabon e sua equipe pelo acesso aos arquivos e pela amável cordialidade. Este trabalho, realizado sem recurso ao manuscrito, está sujeito a um maior número de incorreções interpretativas. Falta-lhe uma certa medida de rigor e exatidão, já que estão ausentes os procedimentos de "autenticação" próprios das publicações realizadas dos cursos de Michel Foucault. Porém, o que se busca é um efeito e uma utilização particulares.*

Uma primeira versão desta tradução foi publicada em 2007 (FOUCAULT, M. Do governo dos vivos. Verve, São Paulo, nº 12, outubro, p. 270-298). Aquilo que ora apresentamos é somente uma versão revista e acrescida de novas referências.

I.

Aula de 9 de janeiro de 1980.

A propósito do Imperador Romano chamado Sétimo Severo que reinou, como é sabido, em torno dos séculos II e III, creio que entre 193 e 211 [d.C.], mas pouco importa. A propósito desse Imperador Romano, o historiador Dion Cássio[1] conta a seguinte história: Sétimo Severo ordenou a construção de um palácio com uma grande sala onde se davam as audiências, as sentenças e onde se distribuía a justiça. E na cúpula [*plafond*] da sala de seu palácio, Sétimo Severo mandou pintar uma representação do céu estrelado. Não importa qual céu, não importa qual estrela, não importa qual posição dos astros que ele ordenou representar: ele mandou representar exatamente seu céu de nascimento, a conjunção das estrelas que tinham presidido esse nascimento e, por consequência, também o seu destino. Com isso, Sétimo Severo tinha, evidentemente, um certo número de intenções muito claras, explícitas e que são bem fáceis de restituir. Tratava-se, seguramente, de inscrever as sentenças particulares e conjunturais que ele rendia; tratava-se de inscrevê-las no interior do sistema mesmo do mundo e de mostrar como o *logos* que presidia essa ordem do mundo e que tinha presidido o seu nascimento, esse mesmo *logos* era o que organizava, fundava e justificava as sentenças ali pronunciadas. Aquilo que ele dizia numa circunstância particular do mundo, o que ele dizia num [quadro] particular, como diriam os historiadores, bem, isto era

[1] Dion Cássio (155-235 d.C.) homem político e historiador, nomeado duas vezes cônsul, escreveu em 80 livros uma *História Romana*.

precisamente a ordem mesma das coisas tal como elas tinham sido fixadas lá de cima definitivamente. Tratava-se igualmente de mostrar como seu reino tinha sido fundado nos astros e ele, o soldado de Leptis Magna que se apossou do poder pela força e violência, bem, não tinha sido por erro, não era por acaso, não era por um complô qualquer dos homens que ele se apossou do poder, mas que a necessidade mesma do mundo o havia chamado para o lugar onde ele estava. E aquilo que o direito não pôde fundar — seu reino, o ato da sua tomada do poder — os astros lhe tinham, de uma vez por todas, justificado.

Terceira coisa, tratava-se de mostrar, com antecedência, qual tinha sido a fortuna do imperador e o quanto ela era fatal, inevitável, inacessível; mostrar até que ponto era impossível para alguém, qualquer conspirador, qualquer rival, qualquer inimigo, se apossar de seu trono, uma vez que os astros mostravam que a ele estava destinado e que ninguém podia, finalmente, dele valer-se. Sua fortuna foi boa, sua fortuna foi segura, o passado indicou e as coisas foram definitivamente seladas. Portanto, os atos incertos e particulares, um passado que tinha sido feito de acaso e de sorte, um futuro que ninguém, seguramente, podia conhecer, mas que alguém poderia servir-se para ameaçar o imperador, tudo isso foi convertido em necessidade que deveria ser lida como verdade na cúpula da sala onde ele pronunciava suas sentenças. Aquilo que se manifestou aqui na terra como poder, poderia e deveria ser decifrado como verdade na noite dos séculos[2].

[2] Cf. Denise Grodzynski. "Par la bouche de l'empereur. Rome IVe siècle" in Jean-Pierre Vernant (org.). *Divination et Rationalité*. Paris, Seuil, 1974, pp. 283-284: "Sétimo Severo, nos ensina Dion Cássio, conhecia o destino que o esperava graças às 'estrelas sob as quais ele tinha nascido; ele as fez pintar sobre as cúpulas dos

Entretanto, Severo era um homem prudente, porque se ele fez representar seu céu astral na cúpula dessa sala onde ele pronunciava as sentenças, existia também um pequeno pedaço desse céu que ele não mandou representar, que ele ocultava com cuidado e que estava representado num outro cômodo, no próprio quarto do imperador onde ele, e apenas alguns de seus familiares, tinha acesso. E esse pequeno pedaço de céu astral, que ninguém tinha o direito de ver e que apenas o imperador conhecia, era o que se chama em sentido estrito o horóscopo que permite ver as horas e que é, bem entendido, o céu da morte. O céu da morte, aquilo que fixava o fim do destino do imperador e o fim da sua fortuna, seguramente, ninguém tinha acesso.

O céu estrelado de Sétimo Severo acima da sua justiça é evidentemente a inversão da historia de Édipo, porque, depois de tudo, Édipo é aquele que tinha seu destino inscrito não num céu estrelado representado em uma cúpula sob sua cabeça, mas ele o tinha fixado aos seus pés, preso a seus passos, preso a esse solo e a esse caminho que ia de Tebas a Corinto, e de Corinto a Tebas. Era nos seus pés, era sob os seus pés que ele tinha seu destino, um destino que seguramente ninguém conhecia, nem ele, nem nenhum de seus súditos; um destino que o conduziu ao seu declínio. Não esqueçamos que no início da peça de Sófocles vê-se Édipo, chamado pela população sob a qual recaía a peste, pronunciar, ele também, uma sentença; ele igualmente diz o que é preciso fazer, pronunciando: aquele que é o responsável pela peste na vila de Tebas

---

cômodos do palácio onde ele rendia a justiça, de maneira que fossem visíveis a todos, exceto uma parte do céu que — como se diz — observa a hora [quer dizer, o horóscopo]; porque essa parte ele não a fez pintar do mesmo modo nos dois cômodos.' Inscrever-se sob o curso dos astros é uma solução que comporta vantagens e riscos. Com isso, o imperador ganha a caução dos deuses e uma garantia contra a usurpação, porque se torna difícil destronar aquele cujo destino corre paralelamente com a ordem do mundo; mas, porque o determinismo astral não é um monopólio imperial, cada um pode se crer destinado ao Império caso a predicação de um adivinho o anunciasse. (...) para remediar esse perigo de usurpação, a pena de morte foi estimulada contra os astrólogos."

deve ser caçado. Ele também, portanto, pronunciou uma sentença inscrita igualmente na fatalidade de um destino, na fatalidade de um destino que retomará e dará sentido a essa sentença de Édipo, e que é precisamente a armadilha na qual ele irá cair. E então, quando Sétimo Severo rendia sua justiça e pronunciava suas sentenças de maneira a inscrevê-las numa ordem do mundo absolutamente visível fundada em direito, fundada em necessidade, fundada em verdade; o infeliz Édipo pronunciou uma sentença fatal que se inscrevia num destino inteiramente envolvido de ignorância e que constituía, por conseqüência, sua própria armadilha.

Pode-se encontrar uma outra sofisticada analogia no fato de que se faltava um fragmento do céu na cúpula da sala de audiência de Sétimo Severo, existia um fragmento do mistério de Édipo e de seu destino que, entretanto, não era desconhecido: havia um pastor que tinha visto o que se passou no momento do nascimento de Édipo e viu como fora morto Laios. É esse pastor de campos longínquos quem será procurado e quem dará seu testemunho; e é ele quem dirá: é Édipo o culpado. Nos distantes campos de Tebas existia, portanto, um pequeno pedaço conhecido e visível do destino de Édipo, pelo menos por uma pessoa; existia o equivalente do quarto do imperador: a cabana do pastor. Nessa cabana de pastor o destino de Édipo veio se cumprir ou, em todo caso, se manifestar. O imperador ocultava o céu de sua morte, o pastor conhecia o segredo do nascimento de Édipo. Vocês vêem, portanto, que o anti-Édipo seguramente existe: Dion Cássio já o tinha encontrado.

Vocês me dirão que tudo isso é um jogo um pouco cultural e sofisticado e que, em todo caso, se Sétimo Severo mandou representar acima de sua cabeça

o céu estrelado que presidia sua justiça, seu destino, sua fortuna; se ele quis que os homens lessem como verdade aquilo que ele fazia como política, aquilo que ele fazia em termos de poder, tudo isso não passava de um jogo de um imperador tomado pela vertigem de sua própria fortuna; depois de tudo, era certamente normal que esse soldado africano que ascendeu ao Império procurasse fundar em um céu de necessidades mágico-religiosas uma soberania que o direito, ele também mágico e religioso de certo modo, era incapaz de reconhecer. Ou ainda, nesse homem fascinado pelo culto oriental, era totalmente normal que ele deixasse, de sua parte, substituir pela ordem mágica dos astros a ordem racional do mundo, essas ordens racionais do mundo que seu penúltimo predecessor, Marco Aurélio, colocou em funcionamento num governo estóico do Império. Era ainda como nas cortes mágicas, orientais, religiosas isso que, afinal, os grandes imperadores estóicos do segundo século quiseram fazer, ou seja, não governar o Império a não ser no interior de uma ordem manifesta do mundo e fazer de modo que o governo do Império fosse a manifestação em termos de verdade da ordem do mundo.

Com efeito, se é verdade que a conjuntura, por sua vez política e individual, de Sétimo Severo, também o clima no qual estava refletido a noção de governo imperial no curso do segundo século, enfim, se tudo isso pode justificar o cuidado com que Sétimo Severo havia inscrito o exercício do seu poder nessa manifestação de verdade e de justificar também essa ordem do poder em termos mesmo de ordem do mundo. Se, portanto, todo esse clima, contexto e conjuntura particular pode justificar, eu creio que, não obstante, seria muito difícil encontrar um exemplo de poder que não se exerça sem se

acompanhar, de um modo ou de outro, de uma manifestação de verdade. Então, vocês me dirão que, de um lado, isso é bem sabido e que não seria preciso dizer, retomar, repetir e que começa a ser um pouco monótono: com efeito, como poder-se-ia governar os homens sem saber, sem conhecer, sem se informar, sem ter um conhecimento da ordem das coisas e da conduta dos indivíduos? Numa palavra, como poder-se-ia governar sem conhecer isso que se governa, sem conhecer esses a quem se governa e sem conhecer o meio de governar esses homens e essas coisas? Porém, e é por isso que eu me detive um pouco nesse exemplo de Sétimo Severo, eu creio que não é simplesmente a necessidade, eu iria dizer econômica, de conhecer esses a quem se governa e como se governa; não é apenas essa necessidade utilitária que permite tomar a dimensão desse fenômeno que tentei indicar, a saber, a relação entre o exercício do poder e a manifestação da verdade. Parece-me que esse verdadeiro, do qual a manifestação acompanha o exercício do poder, ultrapassa largamente os conhecimentos que são úteis para o governo; afinal, todas essas estrelas que Sétimo Severo mandou representar acima da sua cabeça e da cabeça daqueles que ele rendia a justiça, qual era a necessidade imediata, racional, que elas poderiam ter? Não esqueçamos que o reinado de Sétimo Severo foi também o reino e a época de um certo número de grandes e valorosos juristas, como Ulpiano[3], e que o conhecimento jurídico e a reflexão jurídica estavam longe de serem ausentes da política mesma de Sétimo Severo. Mas, para além mesmo do conhecimento e do saber de juristas como Ulpiano,

[3] Domício Ulpiano (142-212), homem político e jurista romano do início do século III, foi assessor de Emílio Papiniano sob o império de Sétimo Severo e Caracalla. Considerado o maior jurisconsulto da cultura romana, escreveu *Quaestionum libri XXXVII* e *Responsorum libri XIX*.

ele tinha necessidade dessa manifestação suplementar, excessiva, eu iria dizer, não econômica, de verdade. Em seguida, segundo ponto, o que me parece necessário sublinhar é a própria maneira pela qual esse verdadeiro um pouco luxuoso, um pouco suplementar, um pouco excessivo; a maneira pela qual ele se manifesta não é totalmente da ordem do conhecimento, de um conhecimento formado, acumulado, centralizado, utilizado. Nesse exemplo do céu estrelado vê-se uma espécie de manifestação pura do verdadeiro, manifestação pura da ordem do mundo em sua verdade, manifestação pura do destino do imperador e da necessidade que lhe preside, manifestação pura da verdade sobre a qual, em última instância, se fundam as sentenças do Príncipe.

Manifestação pura, manifestação fascinante que estava essencialmente destinada não para demonstrar, para provar qualquer coisa ou para refutar o falso, mas para mostrar simplesmente a verdade. Em outras palavras, não se tratava para ele de estabelecer por um certo número de procedimentos a verdade de tal ou tal texto, digamos, a legitimidade de seu poder, ou a justiça de tal ou tal sentença; não se tratava, portanto, de estabelecer as atitudes do verdadeiro por oposição a um falso que seria refutado; tratava-se, essencialmente, de fazer surgir no fundo o verdadeiro, fazer surgir o verdadeiro ele mesmo sobre o fundo do desconhecido, sobre o fundo do oculto, do invisível, do imprevisível. Não se tratava, igualmente, de organizar um conhecimento; não se tratava da organização de um sistema utilitário de conhecimento necessário ou suficiente para exercer o governo, mas tratava-se de um ritual de manifestação da verdade sustentada por um exercício de

poder; de um certo número de relações que certamente não podem ser reduzidas ao nível da utilidade pura e simples.

E aquilo que eu gostaria de retomar é a natureza da relação entre o ritual da manifestação da verdade e o exercício do poder. Eu disse ritual de manifestação da verdade, porém não se trata, puramente e simplesmente, disso que se chamaria uma atividade mais ou menos racional de conhecimento. Parece-me que o exercício do poder, tal como se pode encontrar um exemplo na história de Sétimo Severo, se acompanha de um conjunto de procedimentos verbais ou não verbais que podem ser, por conseqüência, da ordem da informação recolhida, da ordem do conhecimento, da ordem de tabelas, fichas, notas etc., que podem ser um certo número de conselhos; mas que podem ser igualmente rituais, cerimônias; podem ser operações diversas como magias, consultas aos oráculos, aos deuses etc. Trata-se, portanto, de um conjunto de procedimentos verbais ou não, através dos quais é atualizada a consciência individual do soberano e o saber de seus conselheiros; um conjunto de procedimentos verbais ou não através dos quais atualiza-se qualquer coisa que é afirmada, ou melhor, colocada como verdadeiro, seja por oposição a um falso que foi eliminado, discutido, refutado etc., mas que é também colocado como verdadeiro por revelação ou ocultação, por dissipação disso que é esquecido, por conjuração do imprevisível.

Eu não diria mais simplesmente que o exercício do poder supõe naquele que o exerce qualquer coisa como um conhecimento, um conhecimento útil e utilizável para exercer o poder. Eu diria que o exercício do poder se acompanha bem constantemente de uma manifestação de verdade entendida no sentido

amplo. E tentando encontrar uma palavra que corresponda não, portanto, ao conhecimento útil para esse que governa, mas para essa manifestação da verdade correlativa ao exercício do poder; enfim, procurando uma palavra eu encontrei uma que é bem velha porque é grega e que não é tão honrada porque na guerra foi empregada de um modo e depois surge de uma outra forma por um gramático grego do terceiro ou quarto século, alguém que se chamava Héraclide[4] e que empregou a expressão, o adjetivo *alêthourguês* para designar alguém que diz a verdade: *alêthourguês* é o verídico. E por conseqüência, forjando a partir de *alêthourguês* uma palavra fictícia de *alêthourgia*, aleturgia[5], poder-se-ia chamar a manifestação da verdade como, portanto, um conjunto de procedimentos possíveis, verbais ou não, pelos quais se atualiza isso que é colocado como verdadeiro por oposição ao falso, ao oculto, ao invisível, ao imprevisível etc. Poder-se-ia chamar aleturgia esse conjunto de procedimentos e dizer que não existe exercício de poder sem qualquer coisa como uma aleturgia. Ou ainda, — e vocês sabem que eu adoro as palavras gregas — porque o exercício do poder chama-se em grego hegemonia, não no sentido que damos hoje a essa palavra, mas hegemonia é simplesmente o fato

[4] Heraclides Pôntico (388–322 a.C.) filósofo grego discípulo de Platão.

[5] Retomando a aleturgia como descoberta, produção e processo de desenvolvimento da verdade, Foucault lhe confere uma dimensão metodológica no seu curso de 1984: "(...) é interessante e importante analisar, naquilo que podem ter de específico, as estruturas próprias aos diferentes discursos emitidos e recebidos como discursos verdadeiros. A análise dessas estruturas é, *grosso modo*, o que se poderia chamar uma análise epistemológica. Mas, de outro lado, parece-me que seria igualmente interessante analisar, nas suas condições e nas suas formas, o tipo de ato pelo qual o sujeito, dizendo a verdade, *manifesta-se*, e com isso eu quero dizer: representa a si mesmo e é reconhecido pelos outros como dizendo a verdade. Trata-se de analisar não as formas do discurso tais como ele é reconhecido como verdadeiro, mas: sob qual forma se apresenta, a seus próprios olhos e aos olhos dos outros, aquele que diz a verdade, [qual é] a forma do sujeito ao dizer a verdade. A análise desse domínio poderia ser chamada, em oposição aquela das estruturas epistemológicas, o estudo das formas 'aleturgicas'. Emprego aqui uma palavra que comentei ano passado ou há dois anos. A aleturgia seria, etimologicamente, a produção da verdade, o ato pelo qual a verdade se manifesta. Portanto, deixemos de lado as análises de tipo 'estrutura epistemológica' e analisemos um pouco as 'formas aleturgicas'". Cf. Michel Foucault. *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II. Cours au Collège de France, 1984.* Paris: Gallimard/Seuil, 2009, pp. 4-5.

de se encontrar, face aos outros, na possibilidade de conduzí-los e de conduzir, de algum modo, suas condutas; então eu diria que é bem provável que não exista nenhuma hegemonia que possa se exercer sem qualquer coisa como uma aleturgia. E tudo isso para dizer simplesmente, de uma maneira bárbara e herética, que tudo aquilo que se chama conhecimento, quer dizer, a produção da verdade na consciência dos indivíduos pelos procedimentos lógicos e experimentais, não é, depois de tudo, mais que uma das formas possíveis de aleturgia. A ciência, o conhecimento objetivo, é somente um momento possível de todas essas formas pelas quais pode-se manifestar o verdadeiro.

Bom, vocês me dirão que tudo isso é uma discussão intelectual apaixonante e um pouco paralela, e que se é verdade que em termos totalmente gerais pode-se dizer que não existe exercício do poder, que não existe hegemonia sem qualquer coisa como rituais ou formas de manifestação de verdade; nenhuma hegemonia sem aleturgia, tudo isso, desde um certo número de séculos, foi felizmente substituído por problemas, técnicas e procedimentos mais eficazes e mais racionais do que, por exemplo, a representação do céu estrelado acima da cabeça do imperador. Dir-me-ão que hoje tem-se um exercício de poder que foi racionalizado como arte de governar e que essa arte de governar deu lugar a um certo número de conhecimentos objetivos que são os conhecimentos da economia-política, da sociedade, da demografia, toda uma série de processos etc. E, de fato, estou totalmente de acordo; na verdade, eu estou parcialmente de acordo. Vejo bem que essa espécie, que essa série de fenômenos aos quais eu fiz alusão através da história de Sétimo Severo, que tudo isso é um pouco residual, testemunho de um certo

arcaísmo do exercício do poder e que hoje quase desapareceu. Hoje, chegou-se a uma arte racional de governar da qual precisamente eu vos falei no curso anterior. Porém, eu gostaria simplesmente de ressaltar duas coisas.

Inicialmente, nesse domínio, como em todos os outros, aquilo que é marginal e residual, ao se examinar de perto, tem sempre seu valor heurístico e que o pérfido, ou qualquer coisa desta ordem, tem frequentemente um princípio de inteligibilidade. Segundo, porque também, sem dúvida, as coisas duraram muito mais do que se acredita. E se Sétimo Severo é muito representativo de um contexto, mais uma vez, bem situado em torno dos séculos II e III, seja como for, essa história da manifestação da verdade entendida no sentido largo de uma aleturgia em torno do exercício do poder, tudo isso não se dissipou como por encanto, seja pelo efeito da desconfiança com a qual o cristianismo combateu todo esse gênero de práticas mágicas ou seja sob os efeitos do progresso da racionalidade ocidental a partir dos séculos XV e XVI. Eu poderia citar, através de um artigo muito interessante de alguém que se chama Denise Grodzynski, publicado em *Divination et rationalité* sob a direção de Jean-Pierre Vernant[6], sobre a luta que os imperadores romanos do século III e IV conduziram precisamente contra essa prática mágica e a maneira com que se tentou, até certo ponto, depurar de qualquer modo o exercício do poder desse círculo. Mas ela mostra bem todas as dificuldades que houve e todos os riscos políticos que existiram por trás disso.

[6] Denise Grodzynski, op. cit., 1974, p. 287: "Os imperadores do fim do século IV reduziram toda consulta à busca odiosa da data da morte alheia. Para eles não existia consulta que pudesse concernir a assuntos inofensivos da vida cotidiana ou aportar ajuda aos homens em dificuldade."

Pode-se dizer igualmente que, muito mais tarde, por exemplo no século XV e início do século XVI, nesse fenômeno que foi culturalmente e politicamente importante que se chamou a corte: as cortes, as cortes principescas, as cortes reais do final da Idade Média, do Renascimento e ainda do século XVII. Foram certamente uma série de instrumentos políticos muito importantes; mas é preciso perceber igualmente em qual ambiente cultural elas se deram[7]. Mas o que significa dizer ambiente cultural, qual sentido eles tinham? Talvez seria melhor dizer meio de manifestação da verdade no lugar de simplesmente ambiente cultural.

Bom, é totalmente certo que nesse cuidado que o Príncipe da época da renascença teve em reagrupar em torno dele um certo número de atividades, um certo número de saberes, de conhecimentos, de práticas, um certo número de indivíduos que eram veículos culturais, é porque certamente ele tinha enorme razão, digamos, imediatamente utilitária; que tratava-se, é verdade, de criar em torno do Príncipe um núcleo de competências permitindo-lhe justamente afirmar seu poder político sobre as antigas estruturas feudais ou, em todo caso, sobre as estruturas anteriores. Tratava-se também de assegurar uma centralização de conhecimentos em uma época onde alguns agrupamentos religiosos e ideológicos arriscavam constituírem-se, em face ao

[7] Cf. Michel Foucault. *Em defesa da sociedade. Curso no Collège de France (1975-1976)*. Tradução de Maria E. Galvão. São Paulo, Martins Fontes, 1999, pp. 209-210: "Mas que é a corte, senão precisamente — e isto de uma forma incontestável em Luís XIV —, também aí, uma espécie de aula de direito público? A corte tem essencialmente como função constituir, organizar um lugar de manifestação cotidiana e permanente do poder monárquico em seu esplendor. No fundo, a corte é essa espécie de operação ritual permanente, recomeçada dia após dia, que requalifica um indivíduo, um homem particular, como sendo rei, como sendo o monarca, como sendo o soberano. A corte, em seu ritual monótono, é a operação incessantemente renovada pela qual um homem que se levanta, que passeia, que come, que tem seus amores e suas paixões, é ao mesmo tempo, através disso, e sem que nada disso seja de algum modo eliminado, um soberano. Tornar seu amor soberano, tornar sua alimentação soberana, tornar soberanos seu despertar e seu deitar: é nisso que consiste a operação específica do ritual e do cerimonial da corte".

Príncipe, como um contra-poder bem importante. Tratava-se, na época da reforma e da contra-reforma, de poder controlar até um certo ponto a violência e a intensidade desse movimento ideológico e religioso constituído pela força e imposto mais ou menos ao Príncipe. Bom, mas além disso eu penso que o fenômeno das cortes representa também outra coisa e que havia nas cortes, e nessa extraordinária concentração de atividades culturais, uma forma de dispêndio puro de verdade, uma forma de manifestação pura da verdade: lá onde existe poder, lá onde é preciso que exista poder, lá onde se quer mostrar que é efetivamente ali que reside o poder, e bem, é preciso que exista o verdadeiro; e lá onde não existe o verdadeiro, lá onde não existe manifestação do verdadeiro, então é porque ali o poder não está, ou é muito fraco ou é incapaz de ser poder. A força do poder não é independente de qualquer coisa como a manifestação do verdadeiro entendido para além disso que é simplesmente útil e necessário para bem governar.

O fortalecimento do poder principesco que se constata no curso dos séculos XVI e XVII reclamou seguramente a constituição de toda uma série de conhecimentos, poder-se-ia dizer, úteis à arte de governar, mas constituiu também toda uma série de rituais de manifestação do saber que vão desde o desenvolvimento de um certo humanismo até a bem curiosa e bem constante presença de bruxas, astrólogos, adivinhos etc., em torno do Príncipe, até o início do século XVII. O exercício do poder principesco ele também, no século XVII, tanto quanto Sétimo Severo, não pôde passar sem um certo número desses rituais; e é muito interessante estudar a personagem do adivinho, da bruxa, do astrólogo etc., nas cortes dos séculos XVI e XVII. Depois de tudo,

essa razão de Estado da qual tentamos reconstituir um pouco alguns momentos; a constituição da razão de Estado, bem, ela é essencialmente todo um remanejamento, digamos, utilitário e calculista de todas as aleturgias que são próprias ao exercício do poder. Tratou-se, certamente, de constituir um tipo de saber que será de qualquer modo interno ao exercício do poder e útil para ele. Mas a constituição da razão de Estado foi acompanhada de todo um movimento que foi evidentemente a sua contra-partida negativa e que foi: é preciso caçar o adivinho da corte do rei, é preciso substituir o astrólogo por essa espécie de conselheiro que foi ao mesmo tempo o detentor e o invocador da verdade e substituí-lo por um verdadeiro ministro que seja capaz de fornecer ao Príncipe um conhecimento útil. A constituição da razão de Estado é o remanejamento de todas essas manifestações de verdade que estavam ligadas ao exercício do poder e à organização da corte. Por conseqüência, poder-se-ia dizer também que o fenômeno da caça às bruxas no fim do século XVI não foi puramente e simplesmente um fenômeno, eu diria, de reconquista pela Igreja, e por conseqüência até um certo ponto para o Estado, de toda uma série, toda uma camada de população que no fundo tinha sido apenas superficialmente cristianizada no curso da Idade Média. Bom, esse fenômeno ele é seguramente fundamental: a caça às bruxas foi certamente o resultado da reforma e da contra-reforma, quer dizer, de uma vitalidade superior para qual passou a cristianização que tinha sido superficial durante o século precedente[8].

[8] Cf. Michel Foucault. "Sorcellerie et folie" in *Dits et écrits II, 1976-1988*. Paris, Gallimard, 2001, p. 90: "Não foi somente a bruxa com suas pobres quimeras e suas potências de sombra que foi, enfim, por uma ciência tardia mas salutar, reconhecida como alienada. (...) um certo tipo de poder se exercia através das vigilâncias, dos interrogatórios, dos decretos da Inquisição; e é ele ainda, por transformações sucessivas, que nos interroga hoje,

Mas houve também uma caça ao adivinho, à bruxa e ao astrólogo realizada nos estratos superiores, realizada também no círculo real.

A exclusão do adivinho e o remanejamento da corte é cronologicamente contemporâneo da última e da mais intensa onda de caça às bruxas nas camadas populares. É preciso, portanto, perceber um fenômeno de qualquer modo bifurcado indo em duas direções: tanto na direção do Príncipe, como na direção popular. Era preciso eliminar aquele tipo de saber, aquele tipo de manifestação do verdadeiro, aquele tipo de produção da verdade, aquele tipo de aleturgia, tanto das camadas populares quanto, e com mais razão, do entorno do Príncipe e da corte. E pode-se encontrar um personagem que foi importante: Bodin[9] que no fim do século XVI é para República um dos teóricos da nova racionalidade que deveria presidir a arte de governar e é também quem escreveu um livro sobre a bruxaria. Então, eu sei que existem pessoas, pouco importa seus nomes e suas nacionalidades, que dizem: Bodin, sim, seguramente se ele fez essas duas coisas, se ele foi ao mesmo tempo teórico da razão de Estado e o grande opositor da demonomania; se ele é demonólogo e teórico do Estado, é simplesmente porque o capitalismo nascente tinha necessidade de força de trabalho e assim como as bruxas eram ao mesmo tempo praticantes do aborto, tratava-se de dar um fim a esse impedimento da demografia para poder fornecer ao capital a mão-de-obra da qual ele tinha necessidade para as usinas do século XIX. O raciocínio, vocês vêem, não é absolutamente convincente e eu diria que é caricatural. Parece-me mais

---

questiona nossos desejos e sonhos, inquieta-se com nossas noites, persegue os segredos e traça fronteiras, designa os anormais, promove purificações e assegura as funções da ordem".

[9] Jean Bodin (1530-1596) jurista considerado precursor do Mercantilismo, entre suas obras constam *Les six livres de la République* (1577) e *De la démonomanie des sorciers* (1580).

interessante procurar os dois registros do pensamento de Bodin nessa relação que deve existir entre a constituição de uma racionalidade própria à arte de governar sob a forma de uma razão de Estado em geral e, de outra parte, à conjuração dessas aleturgias sob a forma da demonomania, adivinhação etc., que ocupava um lugar no saber do Príncipe, um lugar que a razão de Estado deveria tomar.

Bom, o curso deste ano se ocupará em elaborar a noção de governo dos homens pela verdade. Essa noção de governo dos homens pela verdade eu já falei dela um pouco nos anos precedentes. O que significa elaborar essa noção? Trata-se de deslocar um pouco as coisas em relação ao tema atualmente utilizado e repetido do saber-poder, tema que foi ele mesmo apenas uma maneira de deslocar as coisas em relação a um tipo de análise no domínio, digamos, da historia do pensamento; domínio de análise que foi mais ou menos organizado ou que girou em torno da noção de ideologia dominante. Grosso modo, se vocês quiserem, dois deslocamentos sucessivos: um da noção de ideologia dominante para essa noção de poder-saber e agora um segundo deslocamento da noção saber-poder para a noção do governo pela verdade.

Seguramente, entre esses dois deslocamentos existe uma diferença. Se à noção de ideologia dominante eu tentei opor a noção de saber-poder foi porque a essa noção de ideologia dominante, eu creio, pode-se fazer três objeções. Primeiramente, ela postula uma teoria incompleta ou uma teoria imperfeita da representação. Segundo, essa noção de ideologia dominante está indexada, pelo menos implicitamente e sem poder desembaraçar-se de modo claro, à oposição do verdadeiro e do falso, da realidade e da ilusão, do

científico e do não científico, do racional e do irracional. Terceiro, enfim, sob a palavra dominante, depois de tudo, a noção de ideologia fica num impasse em relação a todos os mecanismos reais de assujeitamento, distanciando-se, de qualquer modo, do empreendimento e repassando-o a um terceiro, recorrendo aos historiadores do saber para perceber como e porque em uma certa sociedade alguns dominam os outros.

Por oposição a isso eu, portanto, tentei colocar em funcionamento a noção de saber-poder. A noção de saber tinha por função colocar fora de terreno a oposição do cientifico e do não científico, a questão da ilusão e da realidade, a questão do verdadeiro e do falso, não para dizer que essas oposições não tinham um estado de causa, de sentido, de valor; eu quis dizer, simplesmente, que se tratava, com o saber, de colocar o problema em termos de práticas constitutivas de domínios de objetos e de conceitos no interior das quais as oposições do cientifico e do não cientifico, da ilusão e da realidade, do verdadeiro e do falso, poderiam assumir seus efeitos. Já a noção de poder tinha, essencialmente, por função substituir a noção de sistemas de representação: aqui a questão, o campo de análise, são os procedimentos, os instrumentos e as técnicas pelas quais se realizam efetivamente as relações de poder.

Agora, o segundo deslocamento em relação a essa noção de saber-poder trata de se desembaraçar disso para tentar elaborar a noção de governo pela verdade. Desembaraçar-se da noção saber-poder como se desembaraçar da noção de ideologia dominante. Dir-se-ia que sou perfeitamente hipócrita porque é evidente que não se desembaraça de seu próprio pensamento como se

desembaraça do pensamento dos outros. Por conseqüência, eu serei certamente mais indulgente com a noção saber-poder do que com a noção de ideologia dominante, mas cabe a vocês me reprovarem. Na incapacidade, portanto, de tratar a mim mesmo como eu trataria os outros, eu diria que trata-se essencialmente, passando da noção saber-poder para a noção do governo pela verdade, de dar um conteúdo positivo e diferenciado a esses dois termos saber e poder.

Nos cursos dos últimos anos eu, portanto, tentei esboçar um pouco essa noção de governo que me pareceu ser muito mais operatório que a noção de poder; governo entendido seguramente não no sentido estreito e atual de instância suprema de decisões executivas e administrativas em um sistema estatal, mas no sentido largo e antigo de mecanismos e procedimentos destinados a conduzir os homens, a dirigir a conduta dos homens, a conduzir a conduta dos homens. E foi no quadro geral dessa noção de governo que eu tentei estudar duas coisas a título de exemplo: de um lado, o nascimento da razão de Estado no século XVII entendida não como teoria ou representação do Estado, mas como arte de governar, como racionalidade elaborando a prática mesma do governo[10]; e, de outro lado, no último ano, o liberalismo contemporâneo americano e alemão entendido não como teoria econômica e como doutrina política, mas entendido como uma certa maneira de governar, como uma certa arte racional de governar[11]. A partir deste ano eu gostaria de elaborar agora a noção do saber na direção do problema da verdade. (...) Em

[10] Michel Foucault. *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France (1977-1978).* Paris: Gallimard/Seuil, 2004.

[11] Michel Foucault. *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France (1978-1979).* Paris, Gallimard/Seuil, 2004.

todo caso, hoje eu gostaria de ainda ficar no nível das generalidades para tentar situar o problema um pouco melhor (...).

É um lugar comum dizer que as artes de governar e os jogos de verdade não são independentes um do outro, e que não é possível governar sem entrar, de uma maneira ou de outra, nos jogos de verdade. Tudo isso são lugares comuns e creio que em relação a isso pode-se encontrar quatro ou cinco formas principais, digamos, no pensamento político moderno, no sentido largo do termo, quer dizer, a partir do século XVII. Bom, essa função de ligar, de conceber a existência de relação entre o exercício do poder e a manifestação da verdade são as seguintes.

A primeira forma, a mais antiga, muito geral e muito banal, mas que seguramente há três séculos teve sua força de inovação e seus efeitos de ruptura, é simplesmente a idéia de que não pode haver governo possível sem que aquele que governa não indexe sua ação, sua escolha, sua decisão, a um conjunto de conhecimentos verdadeiros, de princípios racionalmente fundados ou de conhecimentos exatos, os quais não são atribuídos simplesmente a sabedoria geral do Príncipe nem a razão da corte *tout court*, mas a uma estrutura racional que é própria a um domínio de objetos possíveis e que é o Estado. Dito de outro modo, a idéia de uma razão de Estado me parece ter sido na Europa moderna a primeira maneira de refletir e de tentar dar um estatuto preciso e utilizável às relações entre o exercício do poder e a manifestação da verdade. Em suma, essa foi a idéia segundo a qual a racionalidade da ação governamental é a razão de Estado, e que a verdade que deverá ser manifestada é a verdade do Estado como objeto de ação governamental. Esse

era o principio de Botero[12] que foi um dos primeiros a formular de modo mais sistemático o principio da razão de Estado.

Em seguida, um pouco mais tarde encontra-se também uma outra função de ligar a arte de governar e o jogo da verdade. É um modo de ligação que à primeira vista é paradoxal, utópico e que, portanto, foi historicamente muito importante. É esta idéia que, se efetivamente o governo governa não pela sabedoria em geral mas pela verdade, quer dizer, pelo conhecimento exato dos processos que caracterizam essa realidade que é o Estado, realidade que por sua vez é também constituída por uma população, uma produção de riquezas, um trabalho, um comércio etc., então, quanto mais o governo governa pela verdade, no fundo ele irá governar tanto menos. Mais ele indexará sua ação à verdade, menos ele irá governar no sentido que menos irá tomar decisões que se imporão de cima em função de cálculos mais ou menos incertos àso pessoas que os aceitarão mais ou menos bem. Se a verdade pode constituir o clima e a luz comum do governo e do governado, vocês vêem bem que deverá chegar um momento, uma espécie de ponto utópico da história em que o império da verdade poderá fazer reinar sua ordem sem que as decisões de uma autoridade, sem que as escolhas de uma administração, tenham que intervir a não ser como formulações evidentes aos olhos de todos daquilo que é preciso fazer. O exercício do poder não será, portanto, nada mais que um indicador da verdade e se essa indicação da verdade for realizada de uma maneira suficientemente demonstrativa, todo mundo estará de acordo e haverá um limite onde não será mais necessário ter um governo; em que o

[12] Giovanni Botero (1540-1617) escreve em 1589, em Veneza, *Della ragion di stato libri dieci*.

governo não será mais que a superfície da reflexão da verdade, da sociedade e da economia em um certo número de expressões que não farão outra coisa que repercutir essas verdades naqueles que são governados. Governante e governado serão, de qualquer modo, atores e co-atores, atores simultâneos de uma peça que eles jogam em comum e que é aquela da natureza na sua verdade. Bem, essa idéia é inteiramente de Quesnay, é a idéia dos fisiocratas: idéia que se os homens governarem sob as regras da evidência, não serão mais os homens que governarão, serão as coisas por elas mesmas. Esse era o princípio de Quesnay[13] e que, malgrado, ainda uma vez, seu caráter abstrato e quase utópico, teve uma evolução e uma importância considerável na história do pensamento político na Europa.

Depois de tudo, pode-se dizer que aquilo que se passa em seguida, aquilo que se vê desenvolver no século XIX na ordem dessa reflexão sobre a maneira de ligar verdade e governo, não foi outra coisa que o desenvolvimento ou a dissociação dessa idéia fisiocrata. Vocês encontram, com efeito, no século XIX, essa idéia, ela também muito banal mas de grande importância: a idéia que se a arte de governar está fundamentalmente ligada à descoberta de uma verdade e ao conhecimento objetivo dessa verdade, bem, isso implica a constituição de um saber especializado, a formação de uma categoria de indivíduos também especializados no conhecimento dessa verdade. E essa especialização constitui um domínio que não é exatamente próprio da política, e que define muito mais

[13] François Quesnay. *Quadro econômico: análise das variações do rendimento de uma nação*. 3ª ed., tradução de Teodora Cardoso. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1985.

um conjunto de coisas e de relações que deverão se impor à política. *Grosso modo*, vocês vêem bem que esse é o princípio de Saint-Simon[14].

Em face disso e um pouco mais tarde, encontra-se, de qualquer modo, o inverso: que o fato de um certo número de indivíduos apresentarem-se como especialistas da verdade a ser imposta à política é porque, no fundo, eles encobriram qualquer coisa. Quer dizer que se fosse possível encontrar o meio através do qual cada um na sociedade, todos os indivíduos que nela vivem; se fosse possível fazer com que eles conhecessem a verdade e que soubessem efetivamente isso que se passa com realidade, profundamente, e que a aparente competência dos outros serve apenas para ocultar; se todo mundo soubesse tudo na sociedade na qual vive, bem, muito simplesmente o governo não poderá mais governar. Isso seria imediatamente a revolução: façamos cair a mascará, descubramos as coisas tal como elas se passam, tomemos cada um de nós consciência disso que é realmente a sociedade na qual vivemos e do processo econômico no qual nós somos inconscientemente os agentes e as vítimas; tomemos consciência dos mecanismos de exploração e de dominação etc., e, imediatamente, o governo cai! Incompatibilidade, por conseqüência, entre a evidência, enfim, adquirida disso que se passa realmente, evidência adquirida por todos, e o exercício do governo por alguns. Princípio, portanto, da tomada de consciência universal como princípio de perturbação de governos, dos regimes e dos sistemas. É isso que Rosa Luxemburgo, vocês

[14] Cf. Conde de Saint-Simon. *Catéchisme politique des industriels*. Paris: Naquet, 1832, pp. 49-50: "As concepções diretoras da força social devem ser produzidas pelos homens mais capazes em administração. Ora, os industriais mais importantes são aqueles que deram prova da maior capacidade em administração, visto que é da capacidade neste assunto que advém a importância que adquiriram, serão eles quem, definitivamente, estarão necessariamente encarregados da direção dos interesses sociais."

sabem bem, formulou numa frase célebre: se todo mundo soubesse o regime capitalista não teria vencido.

A isso poder-se-ia dizer que se acrescentou, mais recentemente, uma outra função de conceber, de definir as relações entre a manifestação de verdade e o exercício do poder. Maneira exatamente inversa de Rosa Luxemburgo foi essa que pode-se chamar o princípio de Soljenitsin[15] que consiste em dizer: pode ser que se todo mundo soubesse o regime capitalista não teria vencido, mas, diz Soljenitsin, se os regimes socialistas triunfam é precisamente porque todo mundo sabe. Quer dizer, não é porque os governados ignoram aquilo que se passa ou que alguns entre eles sabem enquanto outros não sabem, mas é o contrário: é porque eles sabem e na medida em que sabem, na medida que a evidencia disso que se passa é efetivamente consciente a todo mundo, é nessa medida que as coisas não se modificam. É precisamente esse o princípio do terror: o terror não é uma arte de governar que se oculta nos seus fins, nos seus motivos e nos seus mecanismos, o terror é precisamente a governamentalidade no seu estado nu, em estado cínico, em estado obsceno. No terror é a verdade e não a mentira que imobiliza: é a verdade que ele deixa, é a verdade que se rende ela mesma, pela sua evidência manifesta por toda parte, que se rende intangível e inevitável.

Então, digamos, razão de Estado ou princípio de racionalidade é Botero; racionalidade econômica e princípio de evidência é Quesnay; especificação científica da evidência e princípio da competência é Saint-Simon; inversão da

[15] Alexandre Soljenítsin (1918-2008) condenado ao campo de trabalhos forçados (*gulag*) pelo stalinismo, tornou conhecido seu funcionamento através do livro *Arquipélago Gulag, 1918-1956*.

competência particular em evento universal ou princípio da consciência geral é Rosa Luxemburgo; e, enfim, consciência comum, fascinada e inevitável própria ao terror, é o princípio de Soljenitsin. Eis quatro maneiras de refletir, de analisar, ou em todo caso, de localizar as relações entre o exercício do poder e a manifestação da verdade.

Se eu dispus de todos esses métodos não foi evidentemente com a intenção de exaustividade e nem mesmo para estabelecer um fio diretor que permitiria tomar o essencial e a coerência do conjunto. Não fiz mais que indicar alguns movimentos, ou melhor trazer de modo mais ou menos indicativo algumas maneiras segundo as quais na época moderna se tentou pensar a relação entre arte de governar e o saber da verdade, ou ainda, entre exercício do poder e a manifestação da verdade. Se eu os enumerei assim de função esquemática, uns seguidos dos outros, não foi para dizer que cada um deles caracteriza de maneira particular num momento dado, digamos, uma idade da racionalidade, uma idade da evidência, uma idade da competência etc., não é isso. Eu não quis mostrar, igualmente, que de um ao outro existe um encadeamento fatal; e, sobretudo, eu não quis afirmar que o princípio de terror, por exemplo, já estava contido, fatalmente, necessariamente, em germe, em núcleo, na idéia de uma racionalidade governamental tal como encontrada no século XVII com a razão de Estado, não foi absolutamente isso que eu quis dizer. Pelo contrário, indiquei alguns modos de pensar essas relações entre a manifestação de verdade e o exercício do poder para tentar mostrar as três teses de cada um e que podem ser expressas assim.

Vocês vêem que nessas maneiras modernas de refletir as relações governo-verdade, todas elas definem essas relações em função de um certo real que seria o Estado ou que seria a sociedade: é a sociedade que seria objeto de saber, é a sociedade que seria o lugar de processos espontâneos, sujeito de revolta, objeto e sujeito de fascinação pelo terror. De outra parte, outra limitação dessas análises é que elas se fundam em função de um saber que seria sempre da forma do conhecimento mais ou menos objetivo dos fenômenos. Agora, eu gostaria de tentar me colocar para além desses esquemas e mostrar como não foi no dia em que a sociedade ou o Estado apareceram como objetos possíveis e necessários para uma governamentalidade racional que nasceram, enfim, relações entre governo e verdade. Não foi preciso esperar a constituição dessas relações novas, modernas, entre arte de governar e racionalidade, digamos, política, econômica e social, para que a ligação entre manifestação da verdade e exercício do poder se fizesse. A ligação entre exercício do poder e manifestação da verdade são muito mais antigas e a um nível muito mais profundo, é isso que gostaria de observar tomando o exemplo bem particular, bem preciso e que não diz nem mesmo respeito à política. Gostaria de tentar mostrar como não é possível dirigir os homens sem fazer operações da ordem da verdade, mas com o cuidado que essas operações da ordem da verdade sejam sempre excedentes em relação a isso que é útil e necessário para governar de uma maneira eficaz. É para além da finalidade eficaz, da finalidade em governar de modo eficaz, é sempre para além disso que a manifestação da verdade é

requerida ou implicada ou ligada a uma atividade de governar e de exercer o poder.

Diz-se frequentemente que por detrás de todas as relações de poder existe, em última instância, qualquer coisa como um núcleo de violência e que, ao se despir o poder de seus adornos, é o jogo nu da vida e da morte que se encontrará. Pode ser. Mas, pode haver poder sem adorno? Dito de outro modo, pode haver efetivamente um poder que se passaria sem jogos de sombras e de luzes, de verdade e de erro, do verdadeiro e do falso, do oculto e do manifesto, do visível e do invisível? Ou ainda, pode haver exercício de poder sem um [clarão] de verdade, sem um círculo aleturgico que gira em torno dele e que o acompanha?

O céu estrelado acima da cabeça de Sétimo Severo, o céu estrelado acima das cabeças daqueles que ele julgava, o céu estrelado como verdade que se estendia implacavelmente sobre aquele que governa e sobre aqueles que são governados, esse céu estrelado como manifestação de verdade, esse céu estrelado, portanto, está acima das cabeças de todos, mas a lei política está apenas entre suas mãos. É em torno desses temas que vou continuar. Obrigado.

II.

Excerto da aula de 30 de janeiro de 1980

Eis, portanto, os três temas que eu gostaria de sublinhar. Inicialmente a relação entre a manifestação da verdade e o exercício do poder; segundo, a importância e necessidade para o exercício do poder de uma manifestação da verdade que toma a forma, pelo menos em alguns de seus pontos, mas de uma maneira absolutamente indispensável, a forma da subjetividade; enfim, essa manifestação de verdade na forma da subjetividade tem efeitos que vão muito além das relações, digamos, imediatamente utilitárias do conhecimento: a aleturgia, a manifestação da verdade faz muito mais que permitir conhecer. Bom, esses são os três temas que nesse curso eu gostaria de retomar nas aulas seguintes.

A questão que eu gostaria de colocar, ainda uma vez, é essa: como se fez, numa sociedade como a nossa, que o poder não possa se exercer sem que a verdade se manifeste, e se manifeste na forma da subjetividade? E, de outra parte, espera-se nessa manifestação da verdade sob a forma da subjetividade efeitos que estão para além da ordem do conhecimento, mas que são da ordem da salvação e da libertação para cada um e para todos. De modo geral, o tema que eu gostaria de abordar este ano é: como, em nossa civilização, funcionaram as relações entre o governo dos homens, a manifestação da verdade sob a forma da subjetividade e a salvação para todos e cada um?

Eu sei bem que esses problemas ou esses temas são conhecidos e repetidos e que, após tudo, existem análises honoráveis em termos de ideologia que possuem sobre esses problemas uma resposta já pronta e que nos explicam que, com efeito, se no exercício do poder a manifestação da verdade sob a forma da subjetividade e a salvação por todos e cada um estão ligados é simplesmente pelos efeitos próprios disso que se chama ideologia. *Grosso modo*, consiste-se em dizer: na medida em que os homens estão mais preocupados com sua salvação no outro mundo do que com isso que se passa aqui embaixo; na medida em que querem verdadeiramente serem salvos, eles permanecem tranquilos e é mais fácil governá-los. O governo dos homens por essa verdade que efetuam neles mesmos e que lhes é salutar no senso forte do termo, é precisamente o efeito próprio disso que se chama ideologia: mais os homens estão preocupados com a sua salvação no além, mais é fácil aqui embaixo governá-los.

Isso, eu devo dizer, não me parece consoante com um certo número de pequenas coisas que nós sabemos, na história antiga ou recente, das relações entre revolução e religião. Consequentemente o problema não pode ser assim tão simples, não é do lado dessas análises em termos de ideologia que seria preciso conduzir a investigação. Ainda uma vez eu retomo sempre isso que eu não cessei de repetir e praticar, a saber, a recusa da análise em termos de ideologia, a recusa em analisar nesses termos o pensamento, o comportamento e o saber dos homens. Essa recusa da análise ideológica que eu insisti por diversas vezes e que retomei praticamente, creio, em cada um dos cursos e a cada ano, eu gostaria mesmo de retomar ainda uma vez por uma razão bem

simples: é que sempre retomando-a, eu creio, ou em todo caso, eu gostaria, eu espero, operar a cada vez um leve e pequeno deslocamento. E isso, se vocês quiserem, me conduz a qualquer coisa como um tipo de confidência e que seria essa: é que para mim, após tudo, o trabalho teórico não consiste, e eu não digo isso por orgulho ou vaidade, mas por sentimento profundo de uma incapacidade; para mim o trabalho teórico não consiste em estabelecer e fixar um conjunto de posições sobre as quais eu me manteria e cuja ligação entre essas diferentes posições, na sua suposta ligação coerente, formaria um sistema. Meu problema, ou a única possibilidade teórica que sinto, seria a de deixar somente o desenho o mais inteligível possível, o traço do movimento pelo qual eu não estou mais no lugar onde eu estava agora pouco. Daí, se vocês quiserem, essa perpétua necessidade de realçar, de algum modo, o ponto de passagem que cada deslocamento arrisca modificar se não o conjunto, pelo menos a maneira pela qual se lê ou pela qual se apreende o que pode ter de inteligível. Essa necessidade, portanto, não aparece jamais como plano de um edifício permanente; não é preciso lhe reclamar e impor as mesmas exigências como se tratasse de um plano: trata-se, ainda uma vez, de traçar um deslocamento, quer dizer, traçar não edifícios teóricos, mas deslocamentos pelos quais as posições teóricas não cessam de se transformar. Após tudo, existem teologias negativas: digamos que eu sou um teórico negativo[16]. Então, uma nova curva, um novo traço, e uma vez mais um retorno sobre ela mesma, sobre o mesmo tema.

[16] Cf. Pierre Hadot. *Exercices spirituels et philosophie antique*. Paris: Albin Michel, 2002, p. 239: "chama-se tradicionalmente 'teologia negativa' um método de pensamento que se propõe conceber Deus aplicando-lhe proposições que negam todo predicado concebível".

Esperando um outro deslocamento e uma nova forma de inteligibilidade, portanto, o que significa essa recusa da análise em termos de ideologia? Eu poderia dizer nesse ano o seguinte: existe uma maneira, eu creio, tradicional, antiga, perfeitamente nobre, de colocar a questão filosófica ou política dizendo que no momento em que o sujeito se submete voluntariamente a uma ligação de verdade numa relação de conhecimento; quer dizer, no momento em que ele pretende, após lhe serem dados os fundamentos, os instrumentos, as justificações com as quais ele pretende sustentar um discurso de verdade, a partir daí, o que é que ele pode dizer sobre, ou para, ou contra o poder que o assujeita? Dito de outro modo, a ligação voluntária com a verdade, o que ela pode dizer sobre a ligação involuntária que nos prende e nos dobra ao poder? Essa, eu creio, é a maneira tradicional, maior, de colocar a questão filosófico-política.

Eu creio que é possível retomar esse mesmo problema inversamente: não mais supondo, inicialmente, o direito de acesso à verdade; não mais estabelecendo de início essa ligação voluntária e, de qualquer modo, contratual com a verdade, mas colocando inicialmente a questão do poder da seguinte maneira, perguntando-se: o que esse gesto sistemático, voluntário, teórico e prático de colocar em questão o poder tem a dizer sobre o sujeito de conhecimento e sobre a ligação com a verdade na qual involuntariamente ele se encontra preso? Dito de outro modo, não se trata mais de dizer: considerando o vínculo que me liga voluntariamente a verdade, o que é que eu posso dizer do poder? Mas, considerando minha vontade, decisão e esforço de desfazer a ligação que me liga ao poder, o que é [feito] então do sujeito de

conhecimento e da verdade? De outro modo, não é mais a crítica da representação em termos de verdade e de erro, em termos de verdade ou de falsidade, em termos de ideologia ou de ciência, de racionalidade ou irracionalidade; não é mais a crítica da representação nesses termos que deverá servir de indicador para definir a legitimidade do poder ou para denunciar sua ilegitimidade: é o movimento para separar-se do poder que deve servir de revelador da transformação do sujeito e das relações que ele mantém com a verdade.

Vocês vêem bem que uma tal forma de análise repousa, como de outro modo todas as outras análises inversas, mais sobre uma atitude do que sobre uma tese. Mas essa atitude não é exatamente, digamos, a atitude da época: do ceticismo, de colocar em suspensão todas as certezas, as posições téticas da verdade. É uma atitude que consiste, primeiramente, em dizer: nenhum poder existe por si! [*quelque pouvoir ne va pas de soi!*] Nenhum poder, qualquer que seja, é evidente ou inevitável! Qualquer poder, consequentemente, não merece ser aceito no jogo! Não existe legitimidade intrínseca do poder! E a partir dessa posição, a *démarche* consiste em perguntar-se o que, a partir disso, é feito do sujeito e das relações de conhecimento no momento em que nenhum poder é fundado no direito nem na necessidade; no momento em que qualquer poder jamais repousa a não ser sobre a contingência e a fragilidade de uma história; no momento em que o contrato social é um blefe e a sociedade civil um conto para crianças; no momento em que não existe nenhum direito universal, imediato e evidente que possa, em todo lugar e sempre, sustentar uma relação de poder qualquer que ela seja.

Digamos se vocês quiserem que a grande *démarche* filosófica consiste em colocar em funcionamento uma dúvida metódica que coloca em suspensão todas as certezas; a pequeno *démarche* lateral e a contra-corrente [*contre voir*] que eu vos proponho consiste em tentar fazer jogar sistematicamente não mais, portanto, a suspensão de todas essas certezas, mas a não necessidade de todo poder, qualquer que ele seja. Então ensaiar se a anarquia, se o anarquismo..., não vejo porque a palavra anarquia ou anarquismo seria de tal modo pejorativa que impediria empregá-la para fazer funcionar e triunfar um discurso crítico; mas, de outro lado, implicando, eu creio, algumas diferenças. Ao definí-lo de um modo bem grosseiro e que eu estaria totalmente disposto a discutir ou a retornar sobre essa definição bastante aproximativa; em todo caso, ao se definir o anarquismo por duas coisas: primeiramente a tese de que o poder, na sua essência, é de qualquer modo ruim; e, segundo, ao definí-lo como um projeto de sociedade onde seriam abolidas, anuladas, todas as relações de poder. Então, vocês vêem que isso que eu vos proponho e de onde eu vos falo é claramente diferente. Primeiramente, não se trata de ter um ponto [palavra inaudível] em termos de projeto de uma sociedade sem relações de poder; trata-se, ao contrário, de colocar o não poder ou a não aceitabilidade do poder não em termos de empreendimento, mas ao contrário, no início do trabalho sob a forma do questionamento de todos os modos segundo os quais efetivamente se aceita o poder. Segundo, não se trata de dizer que todo poder é ruim, mas de dizer, ou de partir desse ponto: qualquer poder, qualquer que ele seja, não é de pleno direito aceitável ou não é absolutamente e definitivamente inevitável.

Vocês vêem, portanto, que entre isso que se chama, *grosso modo*, a anarquia, o anarquismo e o método que eu emprego é certo que existe qualquer coisa como uma relação; mas, vocês vêem que as diferenças são igualmente claras. Em outras palavras, a posição que eu assumo não excluí absolutamente a anarquia. E, depois de tudo, ainda uma vez, porque a anarquia seria tão condenável? Ela só é, talvez, automaticamente, por essa noção segundo a qual existe sempre, forçosamente, essencialmente, qualquer coisa como um poder inaceitável. A posição, portanto, que proponho não exclui a anarquia, mas vocês vêem que ela não a implica, não a recobre e não se identifica com ela. Trata-se, se vocês quiserem, de uma atitude teórico-prática concernindo com a não necessidade de todo poder; e para distinguir essa posição teórico-prática sobre a não necessidade do poder como princípio de inteligibilidade de um saber ele mesmo, melhor que empregar a palavra anarquia, anarquismo, que não conviria, eu gostaria de jogar com as palavras, porque o jogo de palavras não está muito em voga atualmente e porque ele provoca bastante problema. Sejamos ainda um pouco à contra-corrente e façamos um jogo de palavras: então eu diria que isso que vos proponho é um tipo de anarqueologia. Dito isso, fazendo um parênteses, se vocês quiserem ler um livro interessante de filosofia que acabou de aparecer, eu recomendo mais do que qualquer outro, ler o livro de Feyerabend[17] sobre — ninguém o diz! — o problema “anarquismo e saber”: há nele qualquer coisa de interessante.

FIM

[17] Paul Feyerabend. *Adeus à Razão*. Tradução de Maria G. Segurado. Lisboa: edições 70, 1991; _____. *Contra o Método*. Tradução de Miguel S. Pereira. Lisboa: Relógio D’Água, 1993.

Nenhum poder existe por si! Nenhum poder, qualquer que seja, é evidente ou inevitável! Qualquer poder, consequentemente, não merece ser aceito no jogo! Não existe legitimidade intrínseca do poder! E a partir dessa posição, a *démarche* consiste em perguntar-se o que é feito do sujeito e das relações de conhecimento no momento em que nenhum poder é fundado no direito nem na necessidade; no momento em que qualquer poder jamais repousa a não ser sobre a contingência e a fragilidade de uma história; no momento em que o contrato social é um blefe e a sociedade civil um conto para crianças; no momento em que não existe nenhum direito universal, imediato e evidente que possa, em todo lugar e sempre, sustentar uma relação de poder qualquer que ela seja.

Vocês vêem, portanto, que entre isso que se chama, *grosso modo*, a anarquia, o anarquismo e o método que eu emprego é certo que existe qualquer coisa como uma relação.

Michel Foucault

e-Book

ISBN 978-85-60945-64-1

9 788560 945641