

Depois de *A arqueologia do saber*, *O nascimento da clínica* e *Raymond Roussel*, a EDITORA FORENSE UNIVERSITÁRIA lança agora, em cinco volumes, os *Ditos e escritos* de Michel Foucault, coletânea de artigos, prefácios, entrevistas, seminários, discursos e ensaios que fornece uma perspectiva renovada e consideravelmente ampliada da progressão do pensamento de um dos maiores pensadores do século XX.

A obra é a reunião de textos escritos por Michel Foucault ou compilados de suas entrevistas e conferências, em que são apresentadas suas análises dos temas que permearam toda a sua vida política e filosófica: loucura, sexualidade, poder, penalidade.

Sem dúvida alguma, trata-se de obra indispensável a todos aqueles que acompanham a publicação de seus textos no Brasil.

Michel Foucault



IV
Ditos
&
Escritos

Michel Foucault

Estratégia, Poder-Saber

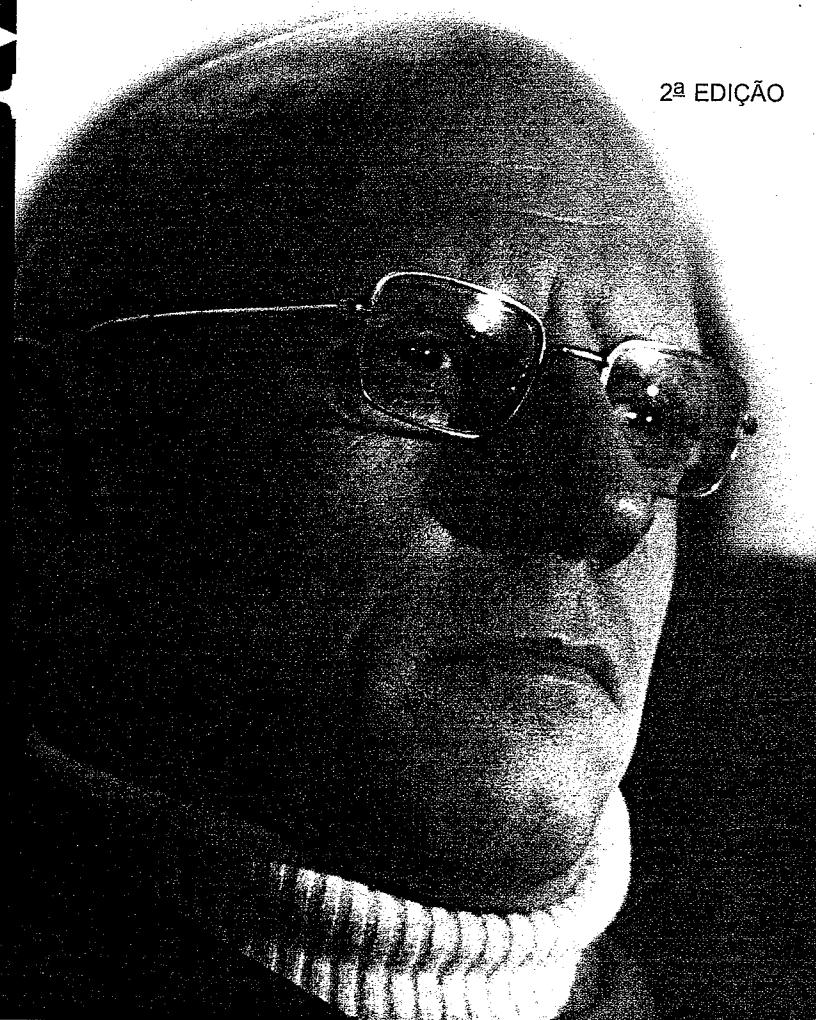
Michel Foucault

Estratégia, Poder-Saber

2ª EDIÇÃO

organizador

Manoel
Barros da
Motta



ISBN 85-218-0396-6



9 788521 803966

Eu dizia, ao começar, que gostaria que se lessem esses textos do mesmo modo que “notícias”. Era demasiado dizer, sem dúvida; nenhum deles valerá o menor relato de Tchekhov, de Maupassant ou de James. Nem “quase” nem “subliteratura”, não é sequer o esboço de um gênero; é, na desordem, no barulho e na dor, o trabalho do poder sobre as vidas, e o discurso que dele nasce. *Manon Lescaut*³ conta uma dessas histórias.

1977

Poder e Saber

“Kenryoku to chi” (“Poder e saber”; entrevista com S. Hasumi gravada em Paris, dia 13 de outubro de 1977), *Umi*, dezembro de 1977, ps. 240-256.

– O interesse do público por suas obras tem aumentado consideravelmente no Japão nesses últimos anos, pois, em seguida à tradução tão esperada de *As palavras e a coisas*, houve a de *Vigiar e punir*, publicada há dois anos, e uma parte de *A vontade de saber*, que acaba de ser traduzido. No entanto, existe no meio intelectual japonês mitos Foucault que tornam impossível uma leitura objetiva de sua obra. Esses mitos veiculam três imagens falsas de sua personalidade, mas geralmente aceitas como verossimilhantes.

O primeiro mito aceito é o de um Foucault estruturalista, massacrando a história e o homem, do qual já lhe falei na entrevista anterior.¹ O segundo é o de um Foucault homem de método, mito que se difundiu no Japão depois da tradução de *A arqueologia do saber*. Foi devido a este livro que o acolheram, de algum modo, como a criança prodígio da filosofia que, depois de haver passeado no domínio suspeito da literatura, retornava a uma reflexão séria sobre o método. O terceiro mito é o de um Foucault contestador. Consideram-no contestador já que o senhor fala da prisão e dos prisioneiros. Espera-se então que sua História da sexualidade seja um livro de contestação... Esses mitos existem igualmente na França?

– Eles estão difundidos na França, eles também estão difundidos nos Estados Unidos. Há dois dias, recebi um artigo, aliás muito bem feito, de alguém que retomava sucessivamente meus diferentes livros em sua ordem cronológica, e que os

3. Prévost (A. F.), *Les aventures du chevalier Des Grieux et de Manon Lescaut*, Amsterdam, 1733.

1. Ver *Da Arqueologia à Dinástica*, neste volume.

apresentava, na verdade com muita objetividade, a partir da *História da loucura* até a *História da sexualidade*. A imagem de cada um dos meus livros não era falsa, mas, contudo, fiquei completamente pasmo, quando no final dessa apresentação o autor dizia: “Pois bem, vejam vocês, Foucault é um aluno de Lévi-Strauss, é um estruturalista, e seu método é completamente anti-histórico ou anistórico!”. Ora, apresentar a *História da loucura*, apresentar *O nascimento da clínica*, *História da sexualidade* e *Vigiar e punir* como livros anistóricos, não compreendo. Acrescentaria simplesmente que não houve um comentador, nem mesmo um, para observar que, em *As palavras e as coisas* que passa como sendo meu livro estruturalista, a palavra “estrutura” não é usada uma só vez. Se ela é mencionada a título de citação, ela nunca é utilizada por mim, nem a palavra “estrutura”, nem nenhuma das noções através das quais os estruturalistas definem seu método. É, portanto, um preconceito inteiramente difundido. Este mal-entendido está se dissipando na França, mas diria honestamente que havia, apesar de tudo, suas razões de ser, porque muitas das coisas que fazia não foram, durante muito tempo, completamente claras aos meus próprios olhos. É verdade que pesquisei em direções um tanto diferentes.

Poder-se-ia, é claro, retraçar uma espécie de fio condutor. Meu primeiro livro foi a história da loucura, quer dizer, um problema ao mesmo tempo de história do saber médico, de história das instituições médicas e psiquiátricas. Daí, passei para uma análise da medicina em geral e das instituições médicas no início da modernidade da medicina; em seguida, para o estudo das ciências empíricas como a história natural, a economia política, a gramática. Tudo isto é uma espécie, não digo de lógica, mas de progressão, por justaposição; mas sob esse desenvolvimento livre, apesar de tudo verossimilhante, havia alguma coisa que eu mesmo não entendia muito bem, e que no fundo era: qual era o problema, como se diz em francês, do qual eu corria atrás.

Durante muito tempo acreditei que aquilo de que eu corria atrás era uma espécie de análise dos saberes e dos conhecimentos, tais como podem existir em uma sociedade como a nossa: o que se sabe da loucura, o que se sabe da doença, o que se sabe do mundo, da vida? Ora, não creio que esse era meu problema. Meu verdadeiro problema é aquele que, aliás,

atualmente, é o problema de todo mundo: o do poder. Penso que é preciso se reportar aos anos 60, ao que se passava naquele momento, digamos em 1955, já que foi por volta de 1955 que comecei a trabalhar. No fundo havia duas grandes heranças históricas do século XX que não haviam sido assimiladas, e para as quais não se tinha instrumento de análise. Essas duas heranças negras eram o fascismo e o stalinismo. De fato, o século XIX encontrara, como problema mais importante, o da miséria, o da exploração econômica, o da formação de uma riqueza, o do capital, a partir da miséria daqueles mesmos que produziam a riqueza. Este formidável escândalo suscitara a reflexão de economistas, de historiadores que tentaram resolvê-lo, justificá-lo como podiam e, no coração de tudo isso, o marxismo. Penso que, ao menos na Europa ocidental – talvez também no Japão –, quer dizer, nos países desenvolvidos, industrialmente desenvolvidos, não foi tanto o problema da miséria que se apresentava quanto o problema do excesso de poder. Houve regimes, fossem capitalistas, que era o caso do fascismo, fossem socialistas ou se dizendo socialistas, que era o caso do stalinismo, nos quais o excesso de poder do aparelho de Estado, da burocracia, e diria igualmente dos indivíduos uns com os outros, constituía alguma coisa de absolutamente revoltante, tão revoltante quanto a miséria no século XIX. Os campos de concentração, que foram conhecidos em todos esses países, foram para o século XX o que as famosas vilas operárias, o que os famosos pardieiros operários, o que a famosa mortalidade operária foram para os contemporâneos de Marx. Ora, nada nos instrumentos conceituais, teóricos que tínhamos em mente nos permitia captar bem o problema do poder, já que o século XIX, que nos legara esses instrumentos, só percebeu esse problema através dos esquemas econômicos. O século XIX nos prometera que no dia em que os problemas econômicos se resolvessem todos os efeitos de poder suplementar excessivo estariam resolvidos. O século XX descobriu o contrário: podem-se resolver todos os problemas econômicos que se quiser, os excessos do poder permanecem. Por volta de 1955, o problema do poder começou a aparecer em sua nudez. Eu diria que, até então, até 1955, se pudera considerar – e é bem o que os marxistas nos contavam – que se o fascismo e seus excessos de poder tinham se produzido, e mesmo, no limite, se os excessos do stalinismo tinham

podido se produzir, era devido a dificuldades econômicas atravessadas pelo capitalismo em 1929, atravessadas pela União Soviética durante o duro período dos anos 1920-1940. Ora, em 1956, ocorre uma coisa que acho capital, fundamental: o fascismo, tendo desaparecido sob suas formas institucionais na Europa, Stalin estando morto e o stalinismo tendo sido liquidado ou pretensamente liquidado por Khrouchtchev em 1956, os húngaros se revoltam em Budapeste, os russos intervêm e o poder soviético, que no entanto não deveria ser coagido pelas urgências econômicas, reagiu como se viu. Na mesma época, na França, e isto era muito importante, havia a guerra da Argélia; ali também se via que além de todos os problemas econômicos - o capitalismo francês mostrava que podia perfeitamente se abster da Argélia, da colonização argelina - tinha-se de lidar com mecanismos de poder que se embalavam, de algum modo, por si mesmos, além das urgências econômicas fundamentais. Necessidade de pensar esse problema do poder e ausência de instrumentos conceituais para pensá-lo. Creio que, no fundo, de modo um tanto inconsciente, todas as pessoas de minha geração, e sou apenas uma delas, finalmente procuraram apreender esse fenômeno do poder. Agora, reconstituirei retrospectivamente o trabalho que fiz, essencialmente em função desta questão.

Na *História da loucura*, do que se trata? Procurar balizar qual é não tanto o tipo de conhecimento que se pôde formar no que diz respeito à doença mental, mas qual é o tipo de poder que a razão não cessou de querer exercer sobre a loucura, do século XVII até nossa época. No trabalho que fiz sobre *O nascimento da clínica*, era igualmente este o problema. Como é que o fenômeno da doença constituiu, para a sociedade, para o Estado, para as instituições do capitalismo em vias de desenvolvimento, uma espécie de desafio ao qual foi preciso responder através de medidas de institucionalização da medicina, dos hospitais? Que *status* se deu aos doentes? Foi o que eu quis fazer, igualmente para a prisão. Portanto, toda uma série de análises do poder. Diria que *As palavras e as coisas*, sob seu aspecto literário, puramente especulativo, é igualmente um pouco isto, o balizamento dos mecanismos de poder no interior dos próprios discursos científicos: a qual regra somos obrigados a obedecer, em uma certa época, quando se quer ter um discurso científico sobre a vida, sobre a história natural,

sobre a economia política? A que se deve obedecer, a que coação estamos submetidos, como, de um discurso a outro, de um modelo a outro, se produzem efeitos de poder? Então, é toda essa ligação do saber e do poder, mas tomando como ponto central os mecanismos de poder, é isso, no fundo, o que constitui o essencial do que eu quis fazer, quer dizer, isto não tem nada a ver com o estruturalismo, e se trata, sem dúvida nenhuma, de uma história - bem-sucedida ou não, não me cabe julgar -, de uma história dos mecanismos de poder e da maneira como eles se engrenaram.

É certo que não tenho, aliás não mais do que as pessoas de minha geração, nenhum instrumento inteiramente pronto para construir isso. Procuro construí-lo a partir das inquirições empíricas precisas sobre tal ou tal ponto, sobre tal ou tal setor muito preciso. Não tenho uma concepção global e geral do poder. Sem dúvida, depois de mim virá alguém que o fará. Eu, eu não faço isso.

- Portanto, o problema essencial para o senhor, depois de seu primeiro livro, a *História da loucura*, continua sendo o problema do poder.

- É isso.

- No entanto, o senhor nunca falou, ou falou raramente, do que chamamos de luta das classes ou de infra-estrutura para abordar esse problema. Portanto, desde o começo, o senhor viu muito bem que a análise de inspiração marxista não mais funcionava para esse gênero de fenômeno.

- Tomemos o caso da *História da loucura*, domínio ao qual me referi naquele momento. Duas coisas eram certas: de um lado, os loucos não constituem uma classe e as pessoas sensatas uma outra. Não se pode superpor a série de enfrentamentos que podem se produzir de uma parte a outra da linha que divide a razão e a desrazão. Isso é evidente, não há necessidade de comentários. É preciso dizê-lo, ainda. Por outro lado, é certo que a institucionalização de certas formas práticas, como o internamento, a organização de hospitais psiquiátricos, a diferença, por exemplo, entre o internamento em um hospital e os cuidados que podem ser dados a um cliente em uma clínica, todas essas diferenças não são sem dúvida estranhas à existência de classes no sentido marxista do termo, mas a maneira como esse enfrentamento de classes se manifesta nos domínios estudados por mim é extremamente complicada. É através de

uma quantidade de caminhos muito diferentes, muito emaranhados, muito confusos que se pode encontrar o elo efetivo que há entre relações de classes, dobras de uma instituição como a do internamento do hospital geral, do hospital psiquiátrico.

Para dizer as coisas mais simplesmente, mais claramente: no centro dos mecanismos de internamento que se desenvolveram no século XVI, sobretudo no século XVII, em toda a Europa, encontramos o problema do desemprego, pessoas que não encontraram trabalho, que emigraram de um país a outro, que circularam através de todo o espaço social. Essas pessoas que foram liberadas ao final das guerras de religião, depois ao final das guerras de Trinta Anos, os camponeses empobrecidos, tudo isso constituiu uma população flutuante, inquietante, à qual se tentou reagir através de um internamento global, no interior do qual os próprios loucos foram aprisionados. Tudo isso é muito complicado, mas não acho que seja fecundo, que seja operante dizer que a psiquiatria é a psiquiatria de classe, a medicina, a medicina de classe, os médicos e psiquiatras, os representantes dos interesses de classe. Não se chega a lugar nenhum quando se faz isso, mas é preciso, contudo, reinserir a complexidade desses fenômenos no interior de processos históricos que são econômicos etc.

– *Sobre a História da loucura, lembro-me que, no início dos anos 60, os pesquisadores japoneses de literatura francesa faziam de seu livro como o faziam de L'idée du bonheur au XVIII^e siècle, de Robert Mauzi,² uma espécie de estudo monote-mático sobre a loucura. Não se previu, então, o alcance desse livro 10 anos depois No Japão, não se compreendeu exatamente, naquele momento, tendo no entanto lido o capítulo sobre o grande internamento, em que isso era importante. Não compreendemos seu pensamento sempre dirigido na mesma direção, mas sem ter fixado método, o que no senhor é essencial, e que provocou mal-entendidos. Por exemplo, depois da publicação de A arqueologia do saber muito se falou do método Foucault. Mas, justamente, o senhor nunca fixou um método...*

2. Mauzi (R.), *L'idée de bonheur dans la littérature et la pensée française au XVIII^e siècle*, Paris, Armand Colin, 1960.

– Não. *A arqueologia do saber* não é um livro de metodologia. Não tenho um método que aplicaria, do mesmo modo, a domínios diferentes. Ao contrário, diria que é um mesmo campo de objetos, um domínio de objetos que procuro isolar, utilizando instrumentos encontrados ou forjados por mim, no exato momento em que faço minha pesquisa, mas sem privilegiar de modo algum o problema do método. Neste sentido também, não sou de modo algum estruturalista, já que os estruturalistas dos anos 50, 60, tinham essencialmente como alvo definir um método que fosse, senão universalmente válido, ao menos geralmente válido para toda uma série de objetos diferentes: a linguagem, os discursos literários, os relatos míticos, a iconografia, a arquitetura... Este não é absolutamente meu problema: procuro fazer aparecer essa espécie de camada, ia dizer essa interface, como dizem os técnicos modernos, a interface do saber e do poder, da verdade e do poder. É isso. Eis aí meu problema.

Há efeitos de verdade que uma sociedade como a sociedade ocidental, e hoje se pode dizer a sociedade mundial, produz a cada instante. Produz-se verdade. Essas produções de verdades não podem ser dissociadas do poder e dos mecanismos de poder, ao mesmo tempo porque esses mecanismos de poder tornam possíveis, induzem essas produções de verdades, e porque essas produções de verdade têm, elas próprias, efeitos de poder que nos unem, nos atam. São essas relações verdade/poder, saber/poder que me preocupam. Então, essa camada de objetos, ou melhor, essa camada de relação, é difícil de apreender; e como não há teorias gerais para apreendê-las, eu sou, se quiserem, um empirista cego, quer dizer, estou na pior das situações. Não tenho teoria geral e tampouco tenho um instrumento certo. Eu tateio, fabrico, como posso, instrumentos que são destinados a fazer aparecer objetos. Os objetos são um pouquinho determinados pelos instrumentos, bons ou maus, fabricados por mim. Eles são falsos, se meus instrumentos são falsos... Procuro corrigir meus instrumentos através dos objetos que penso descobrir e, neste momento, o instrumento corrigido faz aparecer que o objeto definido por mim não era exatamente aquele. É assim que eu hesito ou titubeio, de livro em livro.

– *O senhor acaba de pronunciar uma expressão significativa para definir sua atitude de pesquisa: "empirista cego". Justa-*

mente, sobre A arqueologia do saber, eu escrevi um artigo em que digo: “O mais belo momento nos discursos do Sr. Foucault é quando ele se encontra em um lugar de não-saber e confessa sua impotência ante as relações complexas das idéias e dos acontecimentos...” Este lugar de não-saber não é uma falta que o desencoraja, mas, antes, uma necessidade quase existencial que o impele a pensar e que o incita a estabelecer uma relação criadora com a linguagem. É esta relação com o pensamento e a linguagem, muito particular ao senhor, que provoca uma quantidade de mal-entendidos. Normalmente, se preestabelece um método que permite analisar alguma coisa de desconhecido. O senhor não aceita esta relação conhecido/desconhecido...

– É isso. Quer dizer, em geral, ou se tem um método sólido para um objeto que não se conhece, ou o objeto preexiste, sabe-se que ele está ali, mas se considera que ele não foi analisado como devia, e se fabrica um método para analisar este objeto preexistente já conhecido. Estas são as duas únicas maneiras convenientes de se conduzir. Quanto a mim, eu me conduzo de maneira totalmente insensata e pretensiosa, sob aparente modéstia, mas é pretensão, presunção, delírio de presunção, quase no sentido hegeliano, querer falar de um objeto desconhecido com um método não definido. Então, visto a carapuça, sou assim...

– Então, em seu livro sobre a sexualidade...

– Gostaria de acrescentar uma palavra. Depois do que eu disse, me perguntarão: “Por que o senhor fala, o senhor tem ou não um fio condutor?” Eu retomarei o que dizia há pouco sobre o stalinismo. Existe atualmente – e é nisto que intervém a política – em nossas sociedades um certo número de questões, de problemas, de feridas, de inquietação, de angústias que são o verdadeiro motor da escolha que faço e dos alvos que procuro analisar, dos objetos que procuro analisar, e da maneira que tenho de analisá-los. É o que somos – os conflitos, as tensões, as angústias que nos atravessam – que, finalmente, é o solo, não ousa dizer sólido, pois por definição ele é minado, perigoso, o solo sobre o qual eu me desloco.

– Aliás, por isso é que o senhor fala do poder ao fazer a História da sexualidade. Mas, ali também, creio que pode haver um mal-entendido, pois a palavra “poder” sempre foi associada, é associada atualmente, à noção de soberania estatal, enquanto o senhor procura definir a palavra “poder” em seu

livro como não sendo nem uma instituição, nem uma estrutura, nem um poder estatal, mas um lugar estratégico onde se encontram todas as relações de forças poder/saber. Tenho a impressão de que o senhor fala de outra coisa diferente do poder, que o senhor fala do que o senhor chama de verdade, não a verdade produzida em toda parte pela sociedade atual, mas a verdade que o senhor deve alcançar através da ficção de seu trabalho. Eu me engano, talvez, mas sua definição não se aplica melhor ao que o senhor chama de verdade?

– Não, o senhor não se engana. Acho que posso dizer o mesmo, um pouco diferentemente, dizendo que, na França, em geral, entendem-se também como poder os efeitos de dominação que estão ligados à existência de um Estado e ao funcionamento dos aparelhos de Estado. O poder: imediatamente, o que vem à mente das pessoas é o exército, a polícia, a justiça. Para falar da sexualidade: outrora, condenavam os adúlteros, condenavam os incestos; hoje, condenam os homossexuais, os violentadores. Ora, quando se tem esta concepção do poder, penso que o localizamos somente nos aparelhos de Estado, enquanto as relações de poder existem – mas isso, sabe-se apesar de tudo, porém nem sempre se tira as conseqüências –, passam por muitas outras coisas. As relações de poder existem entre um homem e uma mulher, entre aquele que sabe e aquele que não sabe, entre os pais e as crianças, na família. Na sociedade, há milhares e milhares de relações de poder e, por conseguinte, relações de forças de pequenos enfrentamentos, microlutas, de algum modo. Se é verdade que essas pequenas relações de poder são com freqüência comandadas, induzidas do alto pelos grandes poderes de Estado ou pelas grandes dominações de classe, é preciso ainda dizer que, em sentido inverso, uma dominação de classe ou uma estrutura de Estado só podem bem funcionar se há, na base, essas pequenas relações de poder. O que seria o poder de Estado, aquele que impõe, por exemplo, o serviço militar, se não houvesse, em torno de cada indivíduo, todo um feixe de relações de poder que o liga a seus pais, a seu patrão, a seu professor – àquele que sabe, àquele que lhe enfiou na cabeça tal ou tal idéia?

A estrutura de Estado, no que ela tem de geral, de abstrato, mesmo de violento, não chegaria a manter assim, contínua e cautelosamente, todos os indivíduos, se ela não se enraizasse, não utilizasse, como uma espécie de grande estratégia, todas

as pequenas táticas locais e individuais que encerram cada um entre nós. É isso. Eu queria fazer aparecer um pouquinho esse fundo das relações de poder. Isso, para responder ao que o senhor dizia sobre o Estado. Por outro lado, eu queria fazer aparecer também que essas relações de poder utilizam métodos e técnicas muito, muito diferentes umas das outras, segundo as épocas e segundo os níveis. A polícia, por exemplo, certamente tem seus métodos – nós os conhecemos –, mas há igualmente todo um método, toda uma série de procedimentos pelos quais se exercem o poder do pai sobre seus filhos, toda uma série de procedimentos pelos quais, em uma família, vemos se enlaçarem relações de poder, dos pais sobre os filhos, mas também dos filhos sobre os pais, do homem sobre a mulher, e também da mulher sobre o homem, sobre os filhos. Tudo isso tem seus métodos, sua tecnologia próprios. Enfim, é preciso dizer também que não se podem conceber essas relações de poder como uma espécie de dominação brutal sob a forma: “Você faz isto, ou eu o mato.” Essas não são senão situações extremas de poder. De fato, as relações de poder são relações de força, enfrentamentos, portanto, sempre reversíveis. Não há relações de poder que sejam completamente triunfantes e cuja dominação seja incontornável. Com frequência se disse – os críticos me dirigiram esta censura – que, para mim, ao colocar o poder em toda parte, excluo qualquer possibilidade de resistência. Mas é o contrário!

Quero dizer que as relações de poder suscitam necessariamente, apelam a cada instante, abrem a possibilidade a uma resistência, e é porque há possibilidade de resistência e resistência real que o poder daquele que domina tenta se manter com tanto mais força, tanto mais astúcia quanto maior for a resistência. De modo que é mais a luta perpétua e multiforme que procuro fazer aparecer do que a dominação morna e estável de um aparelho uniformizante. Em toda parte se está em luta – há, a cada instante, a revolta da criança que põe seu dedo no nariz à mesa, para aborrecer seus pais, o que é uma rebelião, se quiserem –, e, a cada instante, se vai da rebelião à dominação, da dominação à rebelião; e é toda esta agitação perpétua que gostaria de tentar fazer aparecer. Não sei se respondi exatamente à sua questão. Havia a questão da verdade. Se o senhor quiser, de fato, por verdade, não entendo uma espécie de norma geral, uma série de proposições. Entendo por

verdade o conjunto de procedimentos que permitem a cada instante e a cada um pronunciar enunciados que serão considerados verdadeiros. Não há absolutamente instância suprema. Há regiões onde esses efeitos de verdade são perfeitamente codificados, onde o procedimento pelos quais se pode chegar a enunciar as verdades são conhecidos previamente, regulados. São, em geral, os domínios científicos. No caso das matemáticas, é absoluto. No caso das ciências, digamos empíricas, já é muito mais flutuante. E depois, afora as ciências, têm-se também os efeitos de verdade ligados ao sistema de informações: quando alguém, um locutor de rádio ou de televisão, lhe anuncia alguma coisa, o senhor acredita ou não acredita, mas isso se põe a funcionar na cabeça de milhares de pessoas como verdade, unicamente porque foi pronunciado daquela maneira, naquele tom, por aquela pessoa, naquela hora.

Não fui o primeiro a introduzir a questão do poder, longe disso, da qual lhe falava há pouco. Todo um grupo de pessoas muito interessantes a estudaram, e bem antes de 1956. Todos os que, a partir de um ponto de vista marxista, procuraram estudar o que chamavam de fenômeno burocrático, enfim, a burocratização do partido. Isso foi feito muito cedo, depois dos anos 30, nos círculos trotskistas ou derivados do trotskismo. Eles fizeram um trabalho considerável. Fizeram aparecer toda uma quantidade de coisas importantes, mas é absolutamente verdade que a maneira como apresento o problema é diferente, pois não busco ver qual é a aberração produzida nos aparelhos de Estado, e que conduziu a esse suplemento do poder. Busco, ao contrário, ver como, na vida cotidiana, nas relações entre os sexos, nas famílias, entre os doentes mentais e as pessoas sensatas, entre os doentes e os médicos, enfim, em tudo isso, há inflação de poder. Dito de outro modo, a inflação de poder, em uma sociedade como a nossa, não tem uma origem única, que seria o Estado e a burocracia de Estado. Desde que há uma inflação perpétua, uma inflação rastreada, como diriam os economistas, que nasce a cada instante, quase que a cada passo nosso, não se pode dizer: “Mas por que, aqui, exerço o poder? Não apenas com que direito, mas para que isso serve?” Tomem, por exemplo, o que se passou no que concerne aos doentes mentais. Viveu-se, durante séculos, com a idéia de que, se não os internássemos em primeiro lugar, isso seria perigoso para a sociedade; em segundo, isso

seria perigoso para eles próprios. Dizia-se que era preciso protegê-los contra eles próprios internando-os, que a ordem social arriscava ser comprometida. Ora, assiste-se, hoje, a uma espécie de abertura geral dos hospitais psiquiátricos – isso hoje tornou-se bastante sistemático, não sei se no Japão, mas na Europa –, e se percebe que isso não aumenta de modo algum a taxa de perigo para as pessoas sensatas. Certamente, citarão o caso de pessoas que foram liberadas de um hospital psiquiátrico e que mataram alguém. Mas, se olharem as estatísticas, se olharem como isso acontecia antes, não há mais, diria, antes, que há menos do que no tempo em que se procurava internar todo mundo e em que, afora das evasões, havia toda uma quantidade de pessoas que nunca haviam sido internadas...

– Para retomar a noção de história, gostaria de saber se o senhor pensa em Gaston Bachelard quando o senhor emprega as palavras “ruptura” ou “corte” epistemológicos?

– Em um sentido, sim. De fato, eu parti, ali também, de uma constatação empírica. Acho que não usei essa palavra, ruptura, na *História da loucura*. E a empreguei, com toda certeza, ou noções análogas, em *O nascimento da clínica* e em *As palavras e as coisas*, porque de fato, nesses domínios, que são domínios científicos, e somente nesses, assiste-se e assistiu-se – ao menos entre os séculos XVI e XIX – a uma quantidade de mudanças bruscas da ordem dos fatos de observação. Lanço um desafio a qualquer um que olhe os livros de medicina, por exemplo, do período que vai de 1750 a 1820, a não ver, em um dado momento e em um espaço de tempo – um lapso de tempo extraordinariamente restrito: 15 ou 20 anos –, uma mudança não apenas nas teorias, não apenas nos conceitos, não somente nas palavras, no vocabulário, mas nos objetos de que se fala – na relação com as coisas –, uma mudança radical e que faz com que – e esta é uma prova de reconhecimento epistemológico que não engana – quando lemos um livro de medicina, de um bom médico dos anos 1820-1830, com nosso saber médico de hoje, sabemos perfeitamente do que ele nos fala. Dizemos para nós mesmos: “Ah! Ele se enganou sobre as causas. Ah! Aqui, ele não viu tal ou tal coisa. Ah! Ali logo depois a microbiologia trouxe tal ou tal coisa.” Mas sabemos do que ele fala. Quando lemos um livro de medicina, mesmo sendo de um grande médico dos anos antes de 1750, uma em cada duas vezes so-

mos obrigados a nos dizer: “Mas, de que doença ele fala? O que é isso? Isto corresponde a quê?” Diante das descrições de epidemias que são muito bem feitas, com muitas precisões, que datam do início do século XVIII, se é obrigado a dizer: “Pois bem, isto devia ser tal doença, mas não se tem certeza”, o que prova que o olhar, a relação com as coisas [mudaram].³ Ainda uma vez, isto se faz sob a forma do corte.

Quando se lê a *Histoire naturelle* de Buffon,⁴ sabe-se muito bem de que fala Buffon. No entanto, a maneira como ele trata as coisas e apresenta os problemas será completamente subvertida, de um modo geral, a partir de Cuvier, ou seja, 40 anos depois, quando, com a *Anatomie comparée*,⁵ Cuvier poderá fazer uma decifração das estruturas, fazer aproximações, classificações, organizações de um tipo totalmente diferente. Ali também o corte aparece imediatamente. Quando falo de corte, não é, de modo algum, que eu faço dele um princípio de explicação; ao contrário, procuro apresentar o problema e procuro dizer: consideremos todas essas diferenças, não tentemos apagar esses cortes dizendo: “Houve continuidade.” Ao contrário, consideremos todas as diferenças, somemo-las, não depreciemos as diferenças existentes e busquemos saber o que aconteceu, o que foi transformado, o que foi diminuído, o que foi deslocado, qual é o conjunto das transformações que permitem passar de um estado do discurso científico a um outro. Mas tudo isso vale para os discursos científicos e nunca é senão a propósito deles que isso se produz. É específico da história do discurso científico ter mutações bruscas. Nos outros domínios não se têm, de modo algum, mutações bruscas. Por exemplo, para a *História da sexualidade*, estou lendo todos os textos da pastoral e das direções de consciência cristã: eu lhes asseguro que, desde S. Bento, de S. Jerônimo, dos padres gregos, sobretudo os monges da Síria e do Egito, até o século XVII, tem-se uma continuidade absolutamente extraordinária, notá-

3. No original, a frase está sem o verbo.

4. Buffon (G. L. Leclerc, conde de), *Histoire naturelle générale et particulière, avec la description du cabinet du Roi* (em colaboração com Daubenton, Guéneau de Montbéliard, o abade Bexon, Lacépède), Paris, Imprimerie Royale, 1749-1803, 44 vol.

5. Cuvier (G.), *Leçons d'anatomie comparée*, Paris, Crochard, ano VIII, 2 vol.

vel, com, evidentemente, ora acelerações, ora moderações, estabilizações, toda uma vida ali contida, mas rupturas, de jeito nenhum. A ruptura não é, para mim, absolutamente uma noção fundamental, é um fato de constatação. Aliás, observei que as pessoas que conheciam a literatura científica não ficavam, de modo algum, chocadas quando eu falava de ruptura. Um historiador da medicina não nega esse corte.

– *Quando o senhor fala de corte, isso choca os historiadores de inspiração marxista, já que o senhor não fala da Revolução Francesa...*

– Eles são engraçados... É inteiramente certo que eu não falo disso no que concerne à formação da anatomia comparada; com certeza podemos encontrar um certo número de efeitos da Revolução Francesa na carreira de tal ou tal professor no Muséum, ou em coisas assim. Mas este não é o verdadeiro problema. Em contrapartida, falei da Revolução Francesa – eu era bem obrigado a falar dela, eu teria recebido as más graças caso não falasse – no que diz respeito às instituições psiquiátricas, uma vez que a estrutura do internamento, a instituição do internamento foram completamente subvertidas durante a Revolução Francesa. Os historiadores marxistas esquecem sempre de dizer que falei da Revolução Francesa a esse respeito. Eles esquecem também de dizer que falei disso com relação à medicina, porque, na medicina, sabe Deus como isso foi importante; a desestruturação de estruturas corporativas do corpo médico no exato momento da Revolução, todos os projetos que houve para uma espécie de medicina global, higienista, medicina de saúde mais que de doença, nos anos 1790-1793, e a importância que as guerras revolucionárias e napoleônicas tiveram para a formação de um novo corpo médico, falei de tudo isso. Infelizmente, os marxistas não falam disso uma vez que eu falei. Em contrapartida, quando, no que se refere à anatomia patológica, eu não falo da Revolução Francesa – o que me parece, contudo, uma violação extraordinária do direito das pessoas – se diz: “Ah! Observem, ele nunca fala da Revolução Francesa.”

– *Sobre a História da sexualidade, o senhor faz uma análise muito aprofundada do papel da confissão no Ocidente. O senhor acredita que, em um mundo onde essa ciência da sexualidade não existe, a confissão desempenhe ainda um papel?*

– Cabe observar. No budismo, têm-se procedimentos de confissão que são definidos, codificados de uma maneira ex-

tremamente rigorosa (de uma maneira monacal) para os monges. O budismo tem, assim, estruturas de confissão. Ele não as tem manifestamente em uma escala tão grande quanto no Ocidente cristão, onde todo mundo foi submetido ao procedimento da confissão, onde todo mundo era suposto confessar seus pecados, e onde milhões de pessoas, centenas de milhões de pessoas foram efetivamente coagidas a confessar seus pecados. Formalmente, quando se olham as regras do monarquismo budista e as regras da confissão cristã, têm-se muitas analogias, mas, na realidade, isso não funcionou absolutamente da mesma maneira.

– *A confissão toma sempre a forma de um relato em torno da verdade, de um crime ou de um pecado. Isto poderia ter, por conseguinte, relações formais com outras formas de relatos: por exemplo, relatos de aventuras, relatos de conquistas etc. Em sua opinião, será que haveria uma forma narrativa específica da confissão na sociedade moderna?*

– O cristianismo, se não inventou, ao menos instaurou um procedimento de confissão inteiramente singular na história das civilizações, coação que permaneceu durante séculos e séculos. A partir da Reforma, o discurso da confissão, de algum modo, explodiu, em vez de ficar localizado no interior do ritual da penitência; ela se tornou um comportamento que podia ter funções simplesmente, digamos, psicológicas, de melhor conhecimento de si mesmo, de melhor domínio de si, de esclarecimento de suas próprias tendências, de possibilidade de gerir sua própria vida – práticas de exames de consciência tão fortemente encorajadas pelo protestantismo, afora inclusive a penitência e a confissão, e a confissão ao pastor. Viu-se também, naquele momento, desenvolver-se a literatura na primeira pessoa, em que as pessoas têm seu diário, dizem o que fizeram, contam seu dia, prática que se desenvolveu sobretudo nos países protestantes, ainda que haja exemplos também nos países católicos. Depois, chegou a literatura, na qual a confissão teve uma importância tão grande – *La princesse de Clèves*,⁶ na França –, e a literatura em que se conta, sob uma forma apenas disfarçada, ligeiramente romanesca,

6. La Fayette (M.-M. Pioche de La Vergne, condessa de), *La princesse de Clèves*, Paris, Barbin, 1678.

suas próprias aventuras. Formidável difusão do mecanismo da confissão que chega, agora, a essas sessões que se têm na França - suponho que vocês tenham a mesma coisa no Japão -, essas sessões no rádio e, dentro em breve, na televisão, em que as pessoas virão dizer: "Pois bem, escutem: eu não me entendo mais com minha mulher, não posso mais fazer amor com ela, não tenho mais ereção na cama com ela, estou muito confuso, o que devo fazer?..." A história da confissão não termina assim, haverá outras peripécias... tudo isso é um fenômeno muito importante e muito próprio, em sua origem, ao Ocidente cristão. No Japão, vocês têm atualmente esse fenômeno, mas ele veio do Ocidente. Na civilização japonesa tradicional, não havia necessidade de confissões, esta exigência de confissões tão fortemente ancoradas na alma ocidental pelo cristianismo. Caberia estudar isso.

- No Japão, por volta de 1900, houve uma tentativa de modernização do gênero romanesco, cujos partidários reclamavam uma literatura de confissão...

- Ah! Ê...?

- Essa literatura romântica de confissão estilo Jean-Jacques Rousseau tornou-se até uma tradição dos romances japoneses contemporâneos, curiosamente designada sob o nome de "naturalismo"! Existe toda uma literatura de confissão espontânea. Estranhamente, ela mobilizou aqueles que nunca aprenderam a ler ou a escrever. Por exemplo, um condenado à morte escreveu romances desse gênero na prisão, tal como Fieschi, que pedia que tudo o que escrevia fosse publicado sem que a ortografia fosse mudada. Assim, prisão, escrita, vontade de confissão...

- Eis aí um fenômeno do qual bem se pode dizer que é um fenômeno de ruptura. O relato de antigos delinqüentes, o relato de prisioneiros, o relato de pessoas na expectativa de serem condenadas à morte, praticamente não existia antes do início do século XIX - têm-se raros testemunhos disso. Depois, a partir de 1820, têm-se mil testemunhos de prisioneiros que escreviam, pessoas que iam solicitar os prisioneiros para dizer-lhes: "Mas escrevam então suas lembranças, suas memórias, dêem-nos testemunhos." Os jornalistas se jogam aos pés dos criminosos para que estes queiram, de bom grado, lhes dar declarações. É um fenômeno muito importante, muito curioso, que se produziu muito rapidamente, mas que está liga-

do também à antiga tradição de que os criminosos deviam ser punidos, essencialmente, a partir de suas confissões. Era preciso fazer um criminoso confessar. Mesmo quando se tinham provas contra ele, buscava-se, apesar de tudo, obter uma confissão, como uma espécie de autenticação do crime pelo próprio criminoso. Além disso, no início do século XIX, a idéia de que a punição de um crime devia ser essencialmente a correção do criminoso, sem melhorias, a transformação de sua alma implicava que esse homem fosse conhecido e se manifestasse. Desde que o castigo não é mais a réplica a um crime, mas uma operação transformadora do criminoso, o discurso do criminoso, sua confissão, o trazer a público o que ele é, o que ele pensa, o que ele deseja, torna-se indispensável. É uma espécie de mecanismo de apelo, se quiserem.

- Penso em um escritor como Céline, por exemplo. Depois de seu retorno à França, tudo o que ele escreveu é uma confissão um pouco truncada, contando tudo o que lhe aconteceu, tudo o que fez. Gaston Gallimand compreendeu muito bem o gosto do público pelas confissões, a confissão...

- Com toda certeza. A falta, no Ocidente, é uma das experiências fundamentais que desencadeia a fala, mais do que a exploração. Tomemos os heróis gregos da *Iliada* e da *Odisséia*. Nem Aquiles, nem Agamêmnon, nem Ulisses falam a partir da falta. A falta intervém de tempos em tempos, mas não é o mecanismo do desencadeamento. Pode-se dizer atualmente que, ao contrário, é sobre o fundo de falta que se desencadeia o mecanismo de apelo do discurso e o da literatura.

- Eu destaco a palavra "literatura" que o senhor acaba de pronunciar. Antigamente, o senhor falava dela espontaneamente, e muito.

- Oh! Muito, muito... um pouquinho!

- Mas, contudo...

- A razão é muito simples. Naquela época, eu não sabia muito bem do que eu falava, eu procurava a lei ou o princípio de meu discurso. Agora, eu sei melhor.

- Mas, justamente, não se poderia acreditar que aquilo que o senhor faz neste momento é mais próximo da literatura e que, deste modo, o senhor não sente mais necessidade de falar dela? Pois, longe de serem discursos sobre a verdade, seus escritos têm por alvo empurrar os limites do pensamento e fazer

aparecer o que se pode chamar de o próprio corpo da linguagem.

– Teria vontade de responder: é verdade que não é a verdade que me preocupa. Falo da verdade, procuro ver como se atam, em torno dos discursos considerados como verdadeiros, os efeitos de poder específicos, mas meu verdadeiro problema, no fundo, é o de forjar instrumentos de análise, de ação política e de intervenção política sobre a realidade que nos é contemporânea e sobre nós mesmos.

Para tomar um exemplo muito simples: o senhor me dizia que se leu a *História da loucura* como uma monografia sobre um tema. Mas claro, não passava disso, e o que foi que aconteceu? Muito curiosamente, e não tive nenhum domínio sobre isso, o fato de que se faça a história da instituição psiquiátrica, de que se mostre de qual mecanismo de poder ela estava cativa, literalmente feriu a consciência dos psiquiatras quanto à sua prática, alertou a consciência das pessoas quanto ao que ocorria nos hospitais psiquiátricos, embora esse livro, que não passa de uma história verdadeira ou falsa, válida ou não, pouco importa, da instituição psiquiátrica, é considerado como um livro de antipsiquiatria e, ainda hoje, sou insultado – ou seja, 16 anos depois da publicação desse livro – como sendo um desses odiosos provocadores que, inconscientes dos perigos e dos riscos que corriam e faziam correr, fizeram a apologia da loucura e da antipsiquiatria.

1977

Poderes e Estratégias

“Poderes e estratégias” (entrevista com J. Rancière), *Les révoltes logiques*, nº 4, inverno de 1977, ps. 89-97.

– Não há uma inversão que faz da crítica do internamento a palavra mestra dos neoliberalismos ou dos neopopulismos?

– Temo, de fato, um certo uso da aproximação *gulag*-internamento. Um certo uso que consiste em dizer: todos temos nossos *gulag*, ele ali está, à nossa porta, em nossas cidades, em nossos hospitais, em nossas prisões; ele está aqui, em nossas cabeças. Temo que sob o pretexto de “denúncias sistemáticas” se instale um ecletismo acolhedor. E que aqui venham abrigar-se muitas manobras. Abraçam, com uma ampla indignação, com um grande “suspiro Lamourette”,* todas as perseguições políticas do mundo, e permitem assim ao PCF participar de um comício em que Pliouchtch deve falar. O que autoriza o dito PCF a manter três discursos:

– dirigindo-se pelos lados a todos e a ninguém: eis-nos aqui, vocês e nós, todos juntos, muito infelizes; os problemas da URSS são os mesmos que os de todos os países do mundo, nem menores nem piores, e reciprocamente. Partilhemos nossas lutas, quer dizer, dividamo-las;

– aos parceiros eleitorais: vejam como somos livres, nós também, em relação à URSS. Tal como vocês, denunciemos o *gulag*: deixem-nos fazer;

*(N.T.) Lamourette (Achien), prelado e político francês, 1742-1794; membro do Legislativo pedía, em face dos perigos externos, a união de todos os deputados, em um forte abraço; essa fraternidade sem fronteiras ficou célebre sob o nome de “o beijo Lamourette”; *Grand Larousse Encyclopédique*, Paris, 1962.

– no interior do PC: vejam como somos hábeis em evitar o problema do *gulag* soviético. Nós o dissolvemos nas águas turvas dos internamentos políticos em geral.

Parece-me que é preciso distinguir a *instituição “gulag”* e a *questão do “gulag”*. Tal como as tecnologias políticas, a *instituição gulag* tem sua história, suas transformações e transferências, seu funcionamento e seus efeitos. O internamento da Idade Clássica faz parte, verossimilmente, de sua arqueologia.

A *questão do gulag* marca uma escolha política. Há aqueles que formulam a *questão do gulag* e aqueles que não a formulam. Formulá-la quer dizer quatro coisas.

a) É recusar interrogar o *gulag* a partir dos textos de Marx ou de Lenin, perguntando-se por qual erro, desvio, desconhecimento, distorção especulativa ou prática, a teoria pôde ser traída a este ponto.

É, ao contrário, interrogar todos esses discursos, por antigos que sejam, a partir da realidade do *gulag*. Mais do que procurar nesses textos o que poderia condenar antecipadamente o *gulag*, trata-se de perguntar o que, neles, o permitiu, o que continua a justificá-lo, o que permite, hoje, aceitar sempre sua intolerável verdade. A *questão do gulag* não deve ser formulada em termos de erro (rebatimento teórico), mas de realidade.

b) É recusar localizar a interrogação só no nível das causas. Se perguntamos imediatamente: o que é “causa” do *gulag* (o atraso do desenvolvimento da Rússia, a transformação do partido em burocracia, as dificuldades econômicas próprias à URSS?), se faz do *gulag* uma espécie de doença – abscesso, infecção, degenerescência, involução. Só se o pensa negativamente; obstáculo a suspender, disfuncionamento a corrigir. O *gulag*, doença de maternidade no país que pariu dolorosamente o socialismo.

A *questão do gulag* deve ser formulada em termos positivos. O problema das causas não pode ser dissociado daquele do funcionamento: para que ele serve, que funcionamento ele garante, a quais estratégias ele se integra?

O *gulag* deve ser analisado como operador econômico-político em um Estado socialista. Nenhum rebatimento historicista. O *gulag* não é um resto, ou uma seqüência. Ele é um presente pleno.

c) É recusar dar-se, para fazer a crítica do *gulag*, um princípio de filtragem, uma lei que seriam interiores a nosso próprio

discurso ou a nosso próprio sonho. Quero dizer com isto: renunciar à política das aspas; não se safar afetando o socialismo soviético de aspas infamantes e irônicas que abrigam o bom, o verdadeiro socialismo – sem aspas –, o único que dará o verdadeiro ponto de vista legítimo para fazer uma crítica politicamente válida do *gulag*. De fato, o único socialismo que merece as aspas da irrisão é aquele que, em nossa cabeça, leva a vida sonhadora da idealidade. É preciso, ao contrário, que abramos os olhos ao que permite, lá, no próprio lugar, resistir ao *gulag*; aquilo a partir do que ele se torna insuportável, e aquilo que pode dar aos homens do *antigulag* a coragem de se levantar e de morrer para poder dizer uma palavra ou um poema. É preciso saber o que faz Mikael Stern dizer: “Eu não me renderei”; e saber também como esses homens e essas mulheres “quase iletrados” que foram reunidos (sob quais ameaças?) para acusá-lo encontraram a força para desculpá-lo publicamente. São estes que se devem escutar e não nosso pequeno romance de amor secular com o “socialismo”. Em que se apóiam, o que lhes dá sua energia, o que opera em sua resistência, o que os faz erguer-se? E, sobretudo, que não lhes perguntem se eles são, sempre a despeito de tudo, “comunistas”, como se fosse esta a condição para que nós outros aceitemos ouvi-los.¹ A alavanca contra o *gulag* não está em nossa cabeça, mas nos corpos deles, em sua energia, no que fazem, dizem e pensam.

d) É recusar a dissolução universalista na “denúncia” de todos os internamentos possíveis. O *gulag* não é uma questão a formular uniformemente a toda sociedade, seja ela qual for. A questão deve ser formulada especificamente a toda sociedade socialista, uma vez que nenhuma delas desde 1917 conseguiu, de fato, funcionar sem um sistema mais ou menos desenvolvido de *gulag*.

Em suma, há que fazer valer, parece-me, a especificidade da *questão do gulag* contra todo rebatimento teórico (que faz dele um erro legível a partir dos textos), contra todo rebatimento historicista (que faz dele um efeito de conjuntura isolável a partir de suas causas), toda dissociação utópica (que o

1. (N.A.) Cabe notar que, na França, não encontramos, como em outros países, essa publicação regular da contracultura soviética. É nela, não nos textos de Marx, que deveria estar, para nós, o material de reflexão.

colocaria, com o pseudo-“socialismo”, em oposição ao “próprio” socialismo), toda dissolução univertalizante na forma geral do internamento. Todas essas operações têm um mesmo papel, e elas não são demasiadas para garantir uma tarefa tão difícil: continuar, a despeito do *gulag*, a fazer circular entre nós um discurso de esquerda cujos princípios organizadores permaneceriam os mesmos. Parece-me que a análise de Glucksmann escapa de todos esses rebatimentos praticados de tão bom grado.²

Dito isso sobre a especificidade da questão do *gulag*, restam dois problemas:

– como ligar concretamente, na análise e na prática, a crítica das tecnologias de normalização que derivam historicamente do internamento clássico e a luta contra o *gulag* soviético, como perigo historicamente crescente? Onde estão as prioridades? Quais laços orgânicos estabelecer entre as duas tarefas?

– o outro problema, ligado ao precedente (a resposta a este último condicionando, por uma parte, a resposta ao primeiro), atinge a existência de uma “plebe”, alvo constante e constantemente mudo dos dispositivos de poder. Para a primeira questão, parece-me impossível dar uma resposta peremptória e individual. É preciso tentar elaborar uma através das conjunturas políticas que devemos agora atravessar. Para a segunda, em contrapartida, parece-me que se pode dar ao menos um esboço de resposta. Não se deve, sem dúvida, conceber a “plebe” como o fundo permanente da história, o objetivo final de todos os assujeitamentos, o fogo nunca inteiramente extinto de todas as revoltas. Sem dúvida, não há realidade sociológica da “plebe”. Mas há sempre, com certeza, alguma coisa no corpo social, nas classes, nos grupos, nos próprios indivíduos que escapa, de uma certa maneira, às relações de poder; alguma coisa que não é a matéria primeira mais ou menos dócil ou recalcitrante, mas que é o movimento centrífugo, a energia inversa, a escapada.

2. Glucksmann (A.), *La cuisinière et le mangeur d'hommes. Essai sur les rapports entre l'État, le marxisme et les camps de concentration*, Paris, Éd. du Seuil, col. “Combats”, 1975.

“A” plebe sem dúvida não existe, mas existe “algo de” plebe. Há algo de plebe nos corpos, e nas almas, há algo dela nos indivíduos, no proletariado, na burguesia, mas com uma extensão das formas, das energias, das irreduzibilidades diversas. Essa parte de plebe é menos o exterior, no que diz respeito às relações de poder, do que seu limite, seu avesso, seu contra-golpe; é o que responde a todo avanço do poder através de um movimento para dele se livrar; é, portanto, o que motiva cada novo desenvolvimento das redes de poder. A redução da plebe pode efetuar-se de três maneiras: seja por seu assujeitamento efetivo, seja por sua utilização como plebe (cf. o exemplo da delinquência no século XIX), seja ainda quando ela se fixa, ela própria, segundo uma estratégia de resistência. Tomar a plebe deste ponto de vista, que é o do avesso e o do limite em relação ao poder, é portanto indispensável para fazer a análise de seus dispositivos: a partir daí se podem compreender o seu funcionamento e seus desenvolvimentos. Não acho que isso possa se confundir, de nenhuma maneira, com um neopopulismo que substantivaria a plebe, ou com um neoliberalismo que cantaria seus direitos primitivos.

– A questão do exercício do poder é pensada, hoje em dia e de bom grado, nos termos do amor (do senhor) ou do desejo (das massas pelo fascismo). Pode-se fazer a genealogia dessa subjetivação? E se podem especificar as formas de consentimento, as “razões de obedecer” da qual ela veste o funcionamento?

É em torno do sexo que se institui, segundo alguns, o inelutável do senhor, segundo outros, a subversão mais radical. O poder é então representado como interdição, a lei, como forma, e o sexo, como matéria da interdição. Este dispositivo – que autoriza dois discursos contraditórios – está ligado ao “acidente” da descoberta freudiana, ou ele remete a uma função específica da sexualidade na economia do poder?

– Não me parece que se possam abordar essas duas noções do mesmo modo: amor do senhor e desejo das massas pelo fascismo. Certamente, nos dois casos, encontramos uma certa “subjetivação” das relações de poder; mas ela não se produz aqui e ali da mesma maneira.

O que incomoda, na afirmação do desejo das massas pelo fascismo, é que a afirmação cobre a falta de uma análise histórica precisa. Vejo nisso, sobretudo, o efeito de uma comple-

xidade geral na recusa de decifrar o foi realmente o fascismo (recusa que se traduz, seja pela generalização: o fascismo está em toda parte e sobretudo em nossas cabeças, seja pela esquematização marxista). A não-análise do fascismo é um dos fatos políticos importantes destes últimos 30 anos. O que permite fazer dele um significante flutuante, cuja função é essencialmente de denúncia: os procedimentos de todo poder são suspeitos de serem fascistas, tal como as massas são suspeitas de o serem em seus desejos. Sob a afirmação do desejo das massas pelo fascismo jaz um problema histórico que ainda não encontramos os meios de resolver.

A noção de “amor do senhor”³ apresenta, eu acho, outros problemas. Ela é uma certa maneira de não colocar o problema do poder, ou melhor, de apresentá-lo de maneira que não se possa analisá-lo. E isso pela inconsistência da noção de senhor, assediada somente pelos fantasmas diversos do senhor e seu escravo, do mestre e seu discípulo, do senhor e seu operário, do senhor que diz a lei e a verdade, do senhor que censura e proíbe.

É que a essa redução da instância do poder à figura do senhor está ligada uma outra: a redução dos procedimentos de poder à lei de interdição. Essa redução à lei desempenha três papéis principais:

- ela permite fazer um esquema do poder que é homogêneo não importa em que nível nos coloquemos e seja qual for o domínio: família ou Estado, relação de educação ou de produção;
- ela permite nunca pensar o poder senão em termos negativos: recusa, delimitação, barreira, censura. O poder é o que diz não. E o enfrentamento com o poder assim concebido só aparece como transgressão;
- ela permite pensar a operação fundamental do poder como um ato de fala: enunciação da lei, discurso da interdição. A manifestação do poder reveste a forma pura do “tu não deves”.

Uma semelhante concepção ocasiona um certo número de benefícios epistemológicos. E isto pela possibilidade de ligá-la

a uma etnologia centrada em uma análise das grandes interdições da aliança, e a uma psicanálise centrada nos mecanismos do recalque. Uma única e mesma “fórmula” de poder (a interdição) é assim aplicada a todas as formas de sociedades e a todos os níveis de assujeitamento. Ora, fazendo do poder uma instância do não, se é conduzido a uma dupla “subjetivação”: do lado onde ele se exerce, o poder é concebido como uma espécie de grande Sujeito absoluto – real, imaginário, ou puramente jurídico, pouco importa – que articula a interdição: soberania do pai, do monarca, da vontade geral. Do lado onde o poder é submetido, tende-se igualmente a “subjetivá-lo”, determinando o ponto onde se faz a aceitação da interdição, o ponto onde se diz “sim” ou “não” ao poder; e é assim que para dar conta do exercício da soberania se supõe seja a renúncia aos direitos naturais, seja o contrato social, seja o amor do senhor. Do edifício construído pelos juristas clássicos às atuais concepções, parece-me que o problema é sempre apresentado nos mesmos termos: um poder essencialmente negativo que supõe, de um lado, um soberano cujo papel é o de interditar e, do outro, um sujeito que deve, de uma certa maneira, dizer sim a essa interdição. A análise contemporânea do poder, em termos de libido, continua articulada por essa antiga concepção jurídica.

Por que o privilégio secular de uma semelhante análise? Por que o poder é tão regularmente decifrado nos termos puramente negativos da lei de interdição? Por que o poder é imediatamente refletido como sistema de direito? Dir-se-á sem dúvida que, nas sociedades ocidentais, o direito sempre serviu de máscara para o poder. Parece que essa explicação não é inteiramente suficiente. O direito foi um instrumento efetivo de constituição dos poderes monárquicos na Europa, e durante séculos o pensamento político foi ordenado ao problema de soberania e de seus direitos. Por outro lado, o direito, sobretudo no século XVIII, foi uma arma de luta contra este mesmo poder monárquico que dele se serviu para afirmar-se. Enfim, ele foi o modo de representação principal do poder (e por representação não se deve entender tela ou ilusão, mas modo de ação real).

O direito não é nem a verdade nem o álibi do poder. Ele é um instrumento ao mesmo tempo complexo e parcial do poder. A forma da lei e os efeitos de interdições que ela porta de-

3. Alusão aos trabalhos de Pierre Legendre: *L'amour du censeur. Essai sur l'ordre dogmatique*, Paris, Éd. du Seuil, 1974; *Jouir du pouvoir. Traité de la bureaucratie patriote*, Paris, Éd. de Minuit, 1976.

vem ser recolocados entre muitos outros mecanismos não jurídicos. Assim, o sistema penal não deve ser analisado pura e simplesmente como um aparelho de interdição e de repressão de uma classe sobre uma outra, nem tampouco como álibi que abriga violência sem lei da classe dominante; ele permite uma gestão política e econômica através da diferença entre legalidade e ilegalismos. Do mesmo modo para a sexualidade: a interdição não é, sem dúvida, a forma mais importante segundo a qual o poder a investe.

– *A análise das técnicas de poder se opõe aos discursos sobre o amor do senhor ou sobre o desejo do fascismo. Mas será que ela não lhes deixa também o lugar livre, ao absolutizar o poder, ao pressupô-lo como já sempre ali, perseverando em seu ser em face de uma guerrilha igualmente perseverante das massas, e não se ocupando da questão: a quem e a que ele serve? Por trás disso, será que não haveria uma relação dúplice da anatomia política com o marxismo: a luta das classes recusada como ratio do exercício do poder funcionando, no entanto, como garantia última de inteligibilidade do adestramento dos corpos e dos espíritos (produção de uma força de trabalho apta para as tarefas que a exploração capitalista etc. lhe atribui)?*

– É verdade, parece-me, que o poder “já está sempre ali”; que nunca estamos “fora”, que não há “margens” para a cambalhota daqueles que estão em ruptura. Mas isso não quer dizer que se deva admitir uma forma incontornável de dominação ou um privilégio absoluto da lei. Que nunca se possa estar “fora do poder” não quer dizer que se está inteiramente capturado na armadilha.

Eu sugeriria, de preferência (mas estas são hipóteses a serem exploradas):

– que o poder é coextensivo ao corpo social; não há, entre as malhas de sua rede, praias de liberdades elementares;

– que as relações de poder são intrincadas em outros tipos de relação (de produção, de aliança, de família, de sexualidade) em que desempenham um papel ao mesmo tempo condicionante e condicionado;

– que elas não obedecem à forma única da interdição e do castigo, mas que são formas múltiplas;

– que seu entrecruzamento delineia fatos gerais de dominação, que esta dominação se organiza em estratégia mais ou menos coerente e unitária; que os procedimentos dispersa-

dos, heteromorfos e locais de poder são reajustados, reforçados, transformados por essas estratégias globais, e tudo isso com numerosos fenômenos de inércia, de intervalos, de resistências; que não se deve, portanto, pensar um fato primeiro e maciço de dominação (uma estrutura binária com, de um lado, os “dominantes” e, do outro, os “dominados”), mas, antes, uma produção multiforme de relações de dominação, que são parcialmente integráveis a estratégias de conjunto;

– que as relações de poder “servem”, de fato, porém não porque estão “a serviço” de um interesse econômico dado como primitivo, mas porque podem ser utilizadas em estratégias;

– que não há relações de poder sem resistências; que estas são tão mais reais e eficazes quanto mais se formem ali mesmo onde se exercem as relações de poder; a resistência ao poder não tem que vir de fora para ser real, mas ela não é pega na armadilha porque ela é a compatriota do poder. Ela existe tanto mais quanto ela esteja ali onde está o poder; ela é, portanto, como ele, múltipla e integrável a estratégias globais.

A luta de classes pode, portanto, não ser a “ratio do exercício do poder” e ser, todavia, “garantia de inteligibilidade” de algumas grandes estratégias.

– *A análise da guerrilha massas/poder pode escapar aos pensamentos reformistas, que fazem da revolta o pisca-pisca que obriga em nível mais alto a uma nova adaptação, ou o engodo através do qual se institui uma nova forma de domínio? Pode-se pensar a recusa fora do dilema do reformismo e do angelismo? A entrevista de L'arc⁴ com Deleuze dava à teoria a função de uma caixa de ferramentas a serviço de assuntos políticos novos, baseada em experiências como a do GIP. Hoje, quando os partidos tradicionais reinstalaram sua hegemonia à esquerda, como fazer da caixa de ferramentas outra coisa além de um instrumento de pesquisa sobre o passado?*

– É preciso distinguir a crítica do reformismo como prática política da crítica de uma prática política pela desconfiança de que ela possa dar lugar a uma reforma. Esta segunda forma de crítica é freqüente nos grupos de extrema esquerda, e sua

4. (N.A.) “Les intellectuels et le pouvoir. Entretien Michel Foucault et Gilles Deleuze”, *L'arc*, nº 49: *Deleuze*, 1972 (ver *Os Intelectuais e o Poder*, neste volume).

utilização faz parte dos mecanismos de microterrorismo com os quais eles freqüentemente funcionam. Ela consiste em dizer: “Atenção! Qualquer que seja a radicalidade ideal de suas intenções, sua ação é tão local, seus objetivos tão isolados que o adversário poderá, neste ponto preciso, manejar a situação, ceder se preciso, sem em nada comprometer sua situação de conjunto; melhor ainda, ele balizará, a partir daí, os pontos de transformações necessários; e eis vocês recuperados.” O anátema está lançado. Ora, parece-me que esta crítica “através” do reformismo se assenta sobre dois erros:

– o desconhecimento da forma estratégica que os processos da luta revestem. Se admitimos que a forma ao mesmo tempo geral e concreta da luta é a contradição, é certo que tudo o que pode localizá-la, tudo o que permite compor com ela terá valor de freio ou de bloqueio. Mas o problema é saber se a lógica da contradição pode servir de princípio de inteligibilidade e de regra de ação na luta política. Toca-se, aqui, em uma questão histórica considerável: como aconteceu que, a partir do século XIX, se tendesse tão constantemente a dissolver os problemas específicos da luta e de sua estratégia na lógica pobre da contradição? Há, para isso, toda uma série de razões que se deveria tentar analisar um dia. Em todo caso, é preciso pensar a luta, suas formas, seus objetivos, seus meios, seus processos, segundo uma lógica que será liberada de coações esterilizantes da dialética. Para pensar o laço social, o pensamento político “burguês” do século XVIII se deu a *forma jurídica do contrato*. Para pensar a luta, o pensamento “revolucionário” do século XIX se deu a *forma lógica da contradição*: esta não vale mais do que a outra. Em contrapartida, os grandes Estados do século XIX se deram um pensamento estratégico, enquanto as lutas revolucionárias só pensaram sua estratégia de um modo muito conjuntural, e tentando sempre inscrevê-lo no horizonte da contradição;

– a fobia da réplica reformista no adversário está ligada também a um outro erro. É o privilégio que se concede ao que se chama, sem risos, de “teoria” do elo mais fraco: um ataque local só deveria ter sentido e legitimidade se fosse apontado na direção do elemento que, saltando, permitirá a ruptura total da cadeia: ação local, portanto, mas que, através da escolha de sua localização, agirá, radicalmente, sobre o todo. Aqui

também seria preciso se perguntar por que esta proposição teve um tal sucesso no século XX, e por que ela foi erigida em teoria. Com certeza, ela permitiu pensar o que havia sido para o marxismo o imprevisível: a revolução na Rússia. Mas, de um modo geral, é preciso reconhecer que se trata, ali, de uma proposição não dialética, mas estratégica – extremamente elementar, aliás. Ela foi o mínimo estratégico aceitável para um pensamento comandado pela forma dialética e permaneceu bem próxima também da dialética, já que ela enunciava a possibilidade, para uma situação local, de valer como a contradição do todo. Daí a solenidade com que se erigiu em “teoria” esta proposição “leninista” que decorre exatamente da primeira aprendizagem de um subtenente da reserva. E é em nome desta proposição que se aterroriza toda ação local, através do seguinte dilema: ou bem vocês atacam localmente, mas é preciso estar certo de que é o elo mais fraco, cuja ruptura fará com que tudo vá pelos ares; ou bem tudo não foi pelos ares, o elo não era o mais fraco, o adversário só teve que remanejar seu *front*, a reforma reabsorveu o ataque de vocês.

Parece-me que toda essa intimidação pelo medo da reforma está ligada à insuficiência de uma análise estratégica própria à luta política – à luta no campo do poder político. O papel da teoria, hoje, parece-me ser justamente este: não formular a sistemática global que repõe tudo no lugar, mas analisar a especificidade dos mecanismos de poder, balizar as ligações, as extensões, edificar pouco a pouco um saber estratégico. Se “os partidos tradicionais reinstalaram sua hegemonia à esquerda” e sobre lutas diversas que não controlaram, uma das razões – entre muitas outras – foi porque só se deu uma lógica profundamente inadequada para analisar seu desenvolvimento e seus efeitos.

A teoria como caixa de ferramentas, quer dizer:

– que se trata de construir não um sistema, mas um instrumento: uma *lógica* própria às relações de poder e às lutas que se engajam em torno deles;

– que essa pesquisa só pode se fazer aos poucos, a partir de uma reflexão (necessariamente histórica em algumas de suas dimensões) sobre situações dadas.

N.B.: Estas questões me foram feitas por escrito. Respondi do mesmo modo, mas improvisando e sem praticamente nada

mudar da primeira redação. Não por crença nas virtudes da espontaneidade, mas para deixar um caráter problemático, voluntariamente incerto nas afirmações proferidas. O que eu disse ali não é “o que eu penso”, mas com frequência o que me pergunto se não se o poderia pensar.

1978

Diálogo sobre o Poder

“Dialogue on power” (“Diálogo sobre o poder”; entrevista com estudantes de Los Angeles; trad. F. Durand-Bogaert), in Wade (S.) ed. *Chez Foucault*, Los Angeles, Circabook, 1978, ps. 4-22.

Discussão muito informal transcrita por Grant Kim, a partir de uma gravação realizada em maio de 1975 na Founders Room do Pomone College, em Claremont.

O Circabook é uma espécie de cópia mimeografada destinada ao *campus*, realizada por Simeon Wade e Michel Stoneman.

Um estudante: Gostaria de lhe perguntar sobre a relação que o senhor estabelece entre discurso e poder. Se o discurso é o centro de uma espécie de poder autônomo, a fonte do poder – admitindo que “fonte” é a palavra que convém –, como podemos supor reconhecer essa fonte? Qual é a diferença entre sua análise do discurso e o método fenomenológico tradicional?

M. Foucault: Não procuro encontrar, por trás do discurso, alguma coisa que seria o poder e sua fonte, tal como em uma descrição de tipo fenomenológico, ou como em qualquer outro método interpretativo. Eu parto do discurso tal qual ele é! Em uma descrição fenomenológica, se busca deduzir do discurso alguma coisa que concerne ao sujeito falante; tenta-se encontrar, a partir do discurso, quais são as intencionalidades do sujeito falante – um pensamento em via de se fazer. O tipo de análise que pratico não trata do problema do sujeito falante, mas examina as diferentes maneiras pelas quais o discurso desempenha um papel no interior de um sistema estratégico em que o poder está implicado, e para o qual o poder funciona. Portanto, o poder não é nem fonte nem origem do discurso. O poder é alguma coisa que opera através do discurso, já que o próprio discurso é um elemento em um dispositivo estratégico de relações de poder. Está claro?

Um estudante: Suponha que o senhor se dedique, em um texto, a descrever um tal sistema de discurso. Será que seu texto capta esse poder? Ele é uma duplicação ou uma repetição do poder? É assim que se deve falar disso? Ou o senhor diria que seu texto procura manifestar que o poder ou o sentido têm sempre como sentido o poder?

M. Foucault: Não, o poder não é o sentido do discurso. O discurso é uma série de elementos que operam no interior do mecanismo geral do poder. Conseqüentemente, é preciso considerar o discurso como uma série de acontecimentos, como acontecimentos políticos, através dos quais o poder é vinculado e orientado.

Um estudante: Penso no texto do historiador. O que diz o historiador, de fato, sobre o discurso do passado? Qual é a relação entre o poder e o texto do historiador?

M. Foucault: Não entendo exatamente por que você fala do discurso dos historiadores. Posso tomar um outro exemplo que me é mais familiar? Por exemplo, o problema da loucura, do discurso sobre a loucura, e de tudo o que foi dito em certas épocas sobre a loucura. Não creio que o problema seja o de saber quem relatou esse discurso, que maneira de pensar ou mesmo de perceber a loucura penetrou na consciência das pessoas em uma época dada, mas, antes, acho que o problema é o de examinar o discurso sobre a loucura, as instituições que dela se encarregaram, a lei e o sistema jurídico que a regulamentaram, a maneira como os indivíduos se viram excluídos por não terem emprego ou por serem homossexuais. Todos esses elementos pertencem a um sistema de poder, no qual o discurso não é senão um componente religado a outros componentes. Elementos de um conjunto. A análise consiste em descrever as ligações e relações recíprocas entre todos esses elementos. Fica mais claro assim?

O estudante: Sim, obrigado.

Um estudante: Ontem à noite, o senhor disse que acabou de terminar um livro dedicado à reforma penal e aos sistemas jurídicos, à exclusão que se operou nesse quadro. Gostaria de saber se o senhor está em condições de elaborar um modelo de poder no que concerne ao sistema penitenciário. Como o senhor vê a maneira com que os detentos são tratados? Trata-se de punição e de reabilitação?

M. Foucault: De fato, acho que encontrei a figura que dá conta desse tipo de poder, desse sistema de poder. Uma descrição dele bastante exata me foi dada pelo panóptico de Bentham. Podemos descrever, de maneira muito geral, o sistema pelo qual se excluiu a loucura nos séculos XVII e XVIII. No final do século XVIII, a sociedade instaurou um modo de poder que não se fundamentava sobre a exclusão – é ainda o termo que se emprega –, mas sobre a inclusão no interior de um sistema no qual cada um devia ser localizado, vigiado, observado noite e dia, no qual cada um devia ser acorrentado à sua própria identidade. Vocês sabem que Bentham sonhou com a prisão ideal – quer dizer, o tipo de prédio que pudesse ser tanto um hospital como uma prisão, um asilo, uma escola ou uma usina: no centro, uma torre, circundada de janelas, depois um espaço vazio, e um outro prédio circular contendo as celas varadas por janelas. Em cada uma dessas celas se podem alojar, segundo o caso, um operário, um louco, um estudante ou um prisioneiro. Um só homem postado na torre central basta para observar, exatamente, o que, a cada instante, as pessoas estão fazendo em sua pequena cela. Isto, para Bentham, figura a fórmula ideal de internamento de todos esses indivíduos em instituições. Encontrei em Bentham o Cristóvão Colombo da política. Acho que o panóptico representa uma espécie de motivo mitológico de um novo tipo de sistema de poder: aquele ao qual nossa sociedade recorre nos dias de hoje.

Um estudante: O senhor se considera um filósofo ou um historiador?

M. Foucault: Nem um nem outro.

O estudante: A história não é o principal objeto de seu estudo? Sobre o que se fundamenta sua concepção da história?

M. Foucault: Eu me dei como objeto uma análise do discurso, fora de qualquer formulação de ponto de vista. Meu programa não se fundamenta tampouco nos métodos da lingüística. A noção de estrutura não tem nenhum sentido para mim. O que me interessa, no problema do discurso, é o fato de que alguém disse alguma coisa em um dado momento. Não é o sentido que eu busco evidenciar, mas a função que se pode atribuir uma vez que essa coisa foi dita naquele momento. Isto é o que eu chamo de acontecimento. Para mim, trata-se de considerar o discurso como uma série de acontecimentos, de estabelecer e descrever as relações que esses acontecimentos

- que podemos chamar de acontecimentos discursivos - mantêm com outros acontecimentos que pertencem ao sistema econômico, ou ao campo político, ou às instituições. Considerando sob esse ângulo, o discurso não é nada além de um acontecimento como os outros, mesmo se, é claro, os acontecimentos discursivos têm, em relação aos outros acontecimentos, sua função específica. Um outro problema é o de balizar o que constitui as funções específicas do discurso, e isolar certos tipos de discurso entre outros. Estudo também as funções estratégicas de tipos particulares de acontecimentos discursivos no interior de um sistema político ou de um sistema de poder. Será que eu disse o bastante?

O professor: Como o senhor descreveria sua visão da história? Como a dimensão da história se integra ao discurso?

M. Foucault: O fato de eu considerar o discurso como uma série de acontecimentos nos situa automaticamente na dimensão da história. O problema é que, durante 50 anos, a maioria dos historiadores escolheu estudar e descrever não acontecimentos, mas estruturas. Assiste-se, hoje, a um retorno aos acontecimentos no campo da história. Quero dizer com isso que o que os historiadores chamavam de acontecimento, no século XIX, era uma batalha, uma vitória, a morte de um rei, ou qualquer coisa dessa ordem. Contra esse tipo de história, os historiadores das colônias, das sociedades mostraram que a história era feita de um grande número de estruturas permanentes. A tarefa do historiador era a de trazer à luz essas estruturas. É um objetivo que encontramos, na França, no trabalho de Lucien Febvre, de Marc Bloch e de outros. Hoje, os historiadores retornam aos acontecimentos e buscam ver de que maneira a evolução econômica ou a evolução demográfica podem ser tratadas como acontecimentos.

Tomarei como exemplo um ponto que já se estuda há muitos anos. A maneira como se operou o controle dos nascimentos na vida sexual dos ocidentais é ainda muito enigmática. Esse fenômeno é um acontecimento muito importante, tanto do ponto de vista econômico quanto do ponto de vista biológico. Vocês sabem que na Grã-Bretanha e na França o controle de natalidade é praticado há séculos. É claro que é um fenômeno que interessou sobretudo a certos círculos restritos, à aristocracia, mas ele era observado também junto a pessoas muito pobres. Atualmente, sabemos que no sul da França e

nos campos praticava-se sistematicamente o controle de natalidade, desde a segunda metade do século XVIII. Isso é um acontecimento.

Tomemos um outro exemplo. Há, no século XIX, um momento preciso a partir do qual a taxa de proteína, na alimentação, aumentou, e a parte de cereais diminuiu. Esse é um acontecimento histórico, econômico e biológico. O historiador de hoje se detém no estudo desses fenômenos como tantos tipos novos de acontecimentos. Penso que isso é alguma coisa que pessoas como eu têm em comum com os historiadores. Não sou historiador no sentido estrito do termo; mas os historiadores e eu temos em comum um interesse pelo acontecimento.

Um estudante: Qual é, neste novo tipo de abordagem histórica, o lugar ocupado pelo que o senhor chama de arqueologia do saber? Quando o senhor usa a expressão "arqueologia do saber", o senhor faz referência a uma metodologia de um gênero novo, ou então se trata simplesmente de uma analogia entre as técnicas da arqueologia e as da história?

M. Foucault: Permita-me voltar atrás, um pouco, e acrescentar alguma coisa ao que eu dizia sobre o acontecimento como principal objeto de pesquisa. Nem a lógica do sentido, nem a lógica da estrutura são pertinentes para esse tipo de pesquisa. Não necessitamos nem da teoria e da lógica do sentido, nem da lógica e do método da estrutura; precisamos é de outra coisa.

Um estudante: Eu entendo. O senhor poderia nos dizer agora se a arqueologia é um novo método ou simplesmente uma metáfora?

M. Foucault: Bem...

O estudante: Será um elemento central de sua concepção da história?

M. Foucault: Utilizo a palavra "arqueologia" por duas ou três razões principais. A primeira é que é uma palavra com a qual se pode jogar. *Arche*, em grego, significa "começo". Em francês, temos também a palavra "arquivo", que designa a maneira como os elementos discursivos foram registrados e podem ser extraídos. O termo "arqueologia" remete, então, ao tipo de pesquisa que se dedica a extrair os acontecimentos discursivos como se eles estivessem registrados em um arquivo. Uma outra razão pela qual utilizo essa palavra concerne a um objetivo que fixei para mim. Procuo reconstituir um cam-

po histórico em sua totalidade, em todas as suas dimensões políticas, econômicas, sexuais. Meu problema é encontrar a matéria que convém analisar, o que constitui o próprio fato do discurso. Assim, meu projeto não é o de fazer um trabalho de historiador, mas descobrir por que e como se estabelecem relações entre os acontecimentos discursivos. Se faço isso, é com o objetivo de saber o que somos hoje. Quero concentrar meu estudo no que nos acontece hoje, no que somos, no que é nossa sociedade. Penso que há, em nossa sociedade e naquilo que somos, uma dimensão histórica profunda e, no interior desse espaço histórico, os acontecimentos discursivos que se produziram há séculos ou há anos são muito importantes. Somos inextricavelmente ligados aos acontecimentos discursivos. Em um certo sentido, não somos nada além do que aquilo que foi dito, há séculos, meses, semanas...

Um estudante: Parece-me que uma teoria do poder, quer ela se fundamente sobre estruturas ou funções, implica sempre um traço qualitativo. Alguém que queira estudar a estrutura e a função das manifestações do poder em uma dada sociedade – a Espanha de Franco ou a República Popular de Mao, por exemplo – teria de se haver com estruturas e usos do poder qualitativamente diferentes. Nesse sentido, penso que toda teoria do poder deve se interrogar sobre seus fundamentos ideológicos. Do mesmo modo, é muito difícil estabelecer o tipo de acontecimentos ou de explicações que permitam identificar as estruturas ou as funções do poder, sem levar em conta suas conotações políticas. Então, o senhor vê que o poder não está livre da ideologia.

M. Foucault: Nada tenho a acrescentar senão que estou de acordo.

O estudante: Mas se o senhor concorda, o senhor não acha que isso limita seriamente qualquer tentativa de construir um paradigma do poder, que se fundamentaria sobre as convicções políticas às quais se está ligado?

M. Foucault: Essa é a razão pela qual não procuro descrever um paradigma do poder. Gostaria de observar a maneira como diferentes mecanismos de poder funcionam em nossa sociedade, entre nós, no interior e fora de nós. Gostaria de saber de que maneira nossos corpos, nossas condutas do dia-a-dia, nossos comportamentos sexuais, nosso desejo,

nossos discursos científicos e teóricos se ligam a muitos sistemas de poder que são, eles próprios, ligados entre si.

Um estudante: Em que sua posição difere da de alguém que adotaria uma interpretação materialista da história?

M. Foucault: Penso que a diferença se deve ao fato de que se trata, no materialismo histórico, de situar na base do sistema as forças produtivas, em seguida as relações de produção para se chegar à superestrutura jurídica e ideológica, e finalmente ao que dá sua profundidade, tanto ao nosso pensamento quanto à consciência dos proletários. As relações de poder são, em minha opinião, ao mesmo tempo mais simples e muito mais complicadas. Simples, uma vez que não necessitam dessas construções piramidais; e muito mais complicadas, já que existem múltiplas relações entre, por exemplo, a tecnologia do poder e o desenvolvimento das forças produtivas.

Não se pode compreender o desenvolvimento das forças produtivas a não ser que se balizem, na indústria e na sociedade, um tipo particular ou vários tipos de poder em atividade – e em atividade no interior das forças produtivas. O corpo humano é, nós sabemos, uma força de produção, mas o corpo não existe tal qual, como um artigo biológico ou como um material. O corpo existe no interior e através de um sistema político. O poder político dá um certo espaço ao indivíduo: um espaço onde se comportar, onde adaptar uma postura particular, onde sentar de uma certa maneira, ou trabalhar continuamente. Marx pensava – e ele o escreveu – que o trabalho constitui a essência concreta do homem. Penso que essa é uma idéia tipicamente hegeliana. O trabalho não é a essência do homem. Se o homem trabalha, se o corpo humano é uma força produtiva, é porque o homem é obrigado a trabalhar. E ele é obrigado porque ele é investido por forças políticas, porque ele é capturado nos mecanismos de poder.

Um estudante: O que me incomoda é a maneira como esse ponto de vista falsifica o grande princípio marxista de base. Marx pensava que, se somos obrigados a trabalhar, somos coagidos a aceitar uma certa forma de socialização a fim de fazer concluir o processo de produção. Dessa obrigação resulta o que chamamos de relações de estrutura. Se queremos compreender quais tipos de relações sociais existem em uma dada sociedade, então devemos procurar descobrir quais estruturas de poder estão ligadas aos processos de produção. E não

creio que se trate de uma relação determinada; acho, verdadeiramente, que se trata de uma relação recíproca, de uma relação dialética.

M. Foucault: Não aceito essa palavra dialética. Não e não! É preciso que as coisas estejam bem claras. Desde que se pronuncia a palavra "dialética", se começa a aceitar, mesmo que não se diga, o esquema hegeliano da tese e da antítese e, com ele, uma forma de lógica que me parece inadequada, se quisermos dar uma descrição verdadeiramente concreta desses problemas. Uma relação recíproca não é uma relação dialética.

O estudante: Mas se o senhor só aceita a palavra "recíproca" para descrever essas relações, o senhor torna impossível toda forma de contradição. Por essa razão é que eu acho que a utilização da palavra "dialética" é importante.

M. Foucault: Examinemos, então, a palavra "contradição". Mas, em primeiro lugar, deixe-me dizer-lhe o quanto estou contente que você tenha apresentado esta questão. Acho que ela é muito importante. Veja, a palavra "contradição" tem, em lógica, um sentido particular. Sabemos bem o que é uma contradição na lógica das proposições. Mas quando se considera a realidade e se procura descrever e analisar um número importante de processos, descobre-se que essas zonas de realidade estão isentas de contradições.

Tomemos o domínio biológico. Nele encontramos um número importante de processos recíprocos antagonistas, mas isso não quer dizer que se trate de contradições. Isso não quer dizer que haja, de um lado do processo antagonista, um aspecto positivo e, do outro, um aspecto negativo. Penso que é muito importante compreender que a luta, os processos antagonistas não constituem, tal como o ponto de vista dialético pressupõe, uma contradição no sentido lógico do termo. Não há dialética na natureza. Reivindico o direito de estar em desacordo com Engels, mas, na natureza - e Darwin o demonstrou muito bem -, encontramos numerosos processos antagonistas que não são dialéticos. Para mim, esse tipo de formulação hegeliana não se sustenta.

Se repito, de modo permanente, que existem processos como a luta, o combate, os mecanismos antagonistas, é porque encontramos esses processos na realidade. E não são processos dialéticos. Nietzsche falou muito sobre esses problemas. Diria até que ele falou deles bem mais freqüentemen-

te que Hegel. Mas Nietzsche descreveu esses antagonismos sem referência alguma às relações dialéticas.

Um estudante: Podemos aplicar o que o senhor diz a uma situação concreta precisa? Se considerarmos a questão do trabalho na sociedade industrial, em relação, por exemplo, com um problema particular de um trabalhador, teremos então uma relação recíproca, uma relação antagonista, ou o quê? Se analiso meus próprios problemas nessa sociedade, devo ver aí relações recíprocas ou relações antagonistas?

M. Foucault: Nem uma nem outra. Aqui, você invoca o problema da alienação. Mas veja, podem-se dizer muitas coisas da alienação. Quando você diz "meus problemas", você não estaria introduzindo as grandes questões filosóficas, teóricas, como por exemplo: o que é a propriedade, o que é o sujeito humano? Você disse "meus" problemas. Mas isso constituiria o objeto de uma outra discussão. Que você tenha um trabalho e que o produto desse trabalho, de seu trabalho, pertença a outro, é um fato. Todavia, não é uma contradição nem uma combinação recíproca; é o objeto de um combate, de um enfrentamento. Seja como for, o fato de que o produto de seu trabalho pertença a outro não é da ordem da dialética. Isso não constitui uma contradição. Você pode pensar que é moralmente indefensável, que você não pode suportá-lo, que é preciso lutar contra isso, sim, claro. Mas não é uma contradição, uma contradição lógica. E me parece que a lógica dialética é verdadeiramente muito pobre - de um uso fácil, mas verdadeiramente pobre - para quem almeja formular, em termos precisos, significações, descrições e análises dos processos do poder.

Um estudante: Quais são, se é que existem, os interesses normativos que subtendem sua pesquisa?

M. Foucault: Não foi alguma coisa sobre isso que debatemos ontem à noite, quando alguém me perguntou a que projeto deveríamos nos dedicar hoje em dia?

O estudante: Não, acho que não. Por exemplo, a maneira como o senhor escolhe seus temas. O que o conduz a escolher esses mais do que outros?

M. Foucault: É uma questão à qual é muito difícil responder. Poderia responder, colocando-me em um plano pessoal, em um plano conjectural, ou mesmo em um plano teórico. Eu escolheria o segundo, o plano conjectural. Ontem à noite tive

uma discussão com alguém que me disse: "O senhor concentra seus estudos em domínios como a loucura, os sistemas penais etc., mas tudo isso nada tem a ver com a política." Penso que, de um ponto de vista marxista tradicional, ele tinha razão. É verdade que, durante os anos 60, problemas como a psiquiatria ou a sexualidade pareciam, junto aos grandes problemas políticos tais como a exploração dos trabalhadores, por exemplo, problemas marginais. Ninguém, entre as pessoas de esquerda, na França e na Europa, se interessava, na época, pelos problemas da psiquiatria e da sexualidade, os quais eram considerados marginais e menores. Mas, depois da desestalinização, depois dos anos 60, descobrimos, eu acho, que um bom número de coisas que considerávamos menores e marginais ocupam uma posição completamente central no domínio político, já que o poder político não consiste unicamente nas grandes formas institucionais do Estado, no que chamamos de aparelho de Estado. O poder não opera em um único lugar, mas em lugares múltiplos: a família, a vida sexual, a maneira como se trata os loucos, a exclusão dos homossexuais, as relações entre os homens e as mulheres... todas essas relações são relações políticas. Só podemos mudar a sociedade sob a condição de mudar essas relações. O exemplo da União Soviética é, nesse sentido, decisivo. Podemos dizer que a União Soviética é um país no qual as relações de produção mudaram depois da revolução. O sistema legal concernente à propriedade mudou também. Do mesmo modo, as instituições políticas se transformaram depois da revolução. Mas todas as relações de poder menos importantes na família, na sexualidade, na usina, entre os trabalhadores etc., permaneceram, na União Soviética, o que são nos outros países ocidentais. Nada mudou realmente.

Um estudante: Em seu recente trabalho sobre o Código e o sistema penal, o senhor evoca a importância do panóptico de Bentham. Em *L'ordre du discours*, o senhor anunciava seu projeto de estudar os efeitos do discurso psiquiátrico sobre o Código Penal. Eu me pergunto se, para o senhor, a prisão modelo de Bentham se integra no quadro do discurso psiquiátrico, ou então se o senhor vê nela somente o indício da maneira como o discurso psiquiátrico influenciou o Código Penal...

M. Foucault: Eu tenderia mais para a segunda solução. Penso, de fato, que Bentham respondeu a esse tipo de proble-

ma não somente através de uma figura, mas também de um texto. O panóptico representava verdadeiramente para ele uma nova técnica de poder que, além da doença mental, podia se aplicar a vários outros domínios.

Um estudante: A obra de Bentham teria tido, segundo o senhor, uma influência própria, ou ela só representou influências gerais que se exerciam sobre o discurso científico?

M. Foucault: Bentham, é claro, teve uma influência considerável, e os efeitos dessa influência se fazem sentir de maneira direta. Por exemplo, a maneira como se pôde construir e administrar as prisões na Europa e nos Estados Unidos é diretamente inspirada em Bentham. No início do século XX, nos Estados Unidos - não saberia lhes dizer onde -, pôde-se considerar certa prisão como modelo ideal de um hospital psiquiátrico, com algumas pequenas modificações. Se é verdade que um sonho como o de Bentham, um projeto tão paranóico exerceu influência considerável, é porque, no mesmo momento, se assistia, em toda a sociedade, à instalação de uma nova tecnologia do poder. Esta se manifestava, por exemplo, no novo sistema de vigilância que se instaurava no exército, na maneira como, nas escolas, as crianças eram expostas, todos os dias, ao olhar de seu professor. Tudo isso estava sendo instaurado no mesmo momento, e o conjunto do processo se encontra no sonho paranóico de Bentham. É o sonho paranóico de nossa sociedade, a verdade paranóica de nossa sociedade.

Um estudante: Se retornamos ao problema das influências recíprocas e à sua desilusão concernente ao interesse voltado para o sujeito falante, seria um erro isolar Bentham do contexto? Bentham não foi influenciado pelo que se passava na época, a saber, as práticas nas escolas, a vigilância no exército etc.? Não podemos dizer que é impróprio limitar-se unicamente a Bentham, e que deveríamos voltar nossa atenção sobre todas as influências que emanam da sociedade?

M. Foucault: Sim.

Um estudante: O senhor disse que éramos obrigados a trabalhar. Mas nós queremos trabalhar? Nós escolhemos trabalhar?

M. Foucault: Sim, desejamos trabalhar, queremos e gostamos de trabalhar, mas o trabalho não constitui nossa essência. Dizer que queremos trabalhar e fundar nossa essência sobre nosso desejo de trabalhar são duas coisas muito diferentes. Marx dizia que o trabalho é a essência do homem.

Esta, no fundo, é uma concepção hegeliana. É muito difícil integrar essa concepção no conflito que opunha as classes no século XIX. Talvez vocês saibam que Lafargue, o genro de Marx, escreveu um pequeno livro do qual ninguém nunca fala nos círculos marxistas. Esse silêncio me diverte. A indiferença da qual este livro é objeto é irônica, mas ela é mais que irônica: ela é sintomática. Lafargue escreveu, no século XIX, um livro sobre o amor ao lazer. Era verdadeiramente impossível para ele imaginar que o trabalho pudesse constituir a essência do homem. Entre o homem e o trabalho não existe nenhuma relação essencial.

Um estudante: É algo que fazemos.

M. Foucault: O quê?

O estudante: Trabalhar!

M. Foucault: Às vezes.

Um estudante: O senhor poderia esclarecer a relação entre a loucura e o artista? Talvez em referência a Artaud. Como ligar - se é possível, e desejável - Artaud o louco a Artaud o artista?

M. Foucault: Não posso, na verdade, responder a esta questão. Diria que a única questão que me interessa é a de saber como, a partir do final do século XVIII até os nossos dias, foi e é sempre possível ligar a loucura ao gênio, à beleza, à arte. Por que então nós temos esta idéia singular de que se alguém é um grande artista, então há necessariamente nele alguma coisa referida à loucura? Poderíamos dizer a mesma coisa do crime. Quando alguém comete alguma coisa como um belo crime, as pessoas não pensam que esse crime possa ser o feito de uma espécie de gênio, mas sim que há loucura atuando. A relação entre a loucura e o crime, a beleza e a arte é muito enigmática. Nossa tarefa, na minha opinião, é tentar compreender por que consideramos essas relações como evidentes. Mas não gosto de tratar tais questões diretamente - questões como: os artistas são loucos? Em que medida há uma loucura dos artistas e uma loucura dos criminosos? A idéia de que essas relações são evidentes persiste em nossa sociedade. Esse pôr em relação é inteiramente típico de nossa cultura.

Um estudante: O senhor disse, ontem à noite, que Sartre foi o último profeta. O senhor deu a entender que a tarefa do intelectual, hoje, era a de elaborar ferramentas e técnicas de análise, compreender os diferentes modos segundo os quais o

poder se manifesta. O senhor mesmo não seria um profeta? O senhor não prediz acontecimentos ou o uso que se fará de suas idéias?

M. Foucault: Eu sou um jornalista.

O estudante: Devo entender que, segundo o senhor, a maneira como utilizam as ferramentas e as descobertas dos intelectuais não é da alçada deles? Que pertence aos trabalhadores, ao povo o problema de saber que uso fazer do trabalho dos intelectuais? O senhor não pode antecipar o uso que se poderia fazer de suas ferramentas e de suas análises? O senhor pensa em alguns modos de utilização que não aprovaria?

M. Foucault: Não, não posso antecipar nada. O que posso dizer é que acho que devemos ser muito modestos no que concerne ao eventual uso político do que dizemos e fazemos. Não acho que exista uma filosofia conservadora ou uma filosofia revolucionária. A revolução é um processo político; é também um processo econômico. Mas isto não constitui uma ideologia revolucionária. E isso é importante. É a razão pela qual uma filosofia como a de Hegel pôde ser, ao mesmo tempo, uma ideologia, um método e uma ferramenta revolucionários, mas também alguma coisa de conservador. Tomem o exemplo de Nietzsche. Nietzsche desenvolveu idéias, ou ferramentas, se vocês preferirem, fantásticas. Ele foi retomado pelo partido nazista, e, agora, são os pensadores de esquerda que - um bom número entre eles - o utilizam. Portanto, não podemos saber, de modo certo, se o que dizemos é revolucionário ou não.

Esta, creio eu, é a primeira coisa que devemos reconhecer. O que não significa que nossa tarefa seja simplesmente a de fabricar ferramentas belas, úteis ou divertidas e, em seguida, escolher quais delas almejamos colocar no mercado caso alguém se ponha como comprador ou queira se servir delas. Tudo isso é muito bonito, porém há mais. Qualquer um que tente fazer qualquer coisa - elaborar uma análise, por exemplo, ou formular uma teoria - deve ter uma idéia clara da maneira como ele quer que sua análise ou sua teoria sejam utilizadas; deve saber a que fins ele almeja ver se aplicar a ferramenta que ele fabrica - que ele próprio fabrica -, e de que maneira ele quer que suas ferramentas se unam àquelas fabricadas por outros, no mesmo momento. De modo que con-

sidero muito importantes as relações entre a conjuntura presente e o que fazemos no interior de um quadro teórico. É preciso ter essas relações de modo bem claro na mente. Não se podem fabricar ferramentas para não importa o quê; é preciso fabricá-las para um fim preciso, mas saber que serão, talvez, ferramentas para outros fins.

O ideal não é fabricar ferramentas, mas construir bombas, porque, uma vez utilizadas as bombas que construímos, ninguém mais poderá se servir delas. E devo acrescentar que meu sonho, meu sonho pessoal, não é exatamente o de construir bombas, pois não gosto de matar pessoas. Mas gostaria de escrever livros-bombas, quer dizer, livros que sejam úteis precisamente no momento em que alguém os escreve ou os lê. Em seguida, eles desapareceriam. Esses livros seriam de tal forma que desapareceriam pouco depois de lidos ou utilizados. Os livros deveriam ser espécies de bombas e nada mais. Depois da explosão, se poderia lembrar às pessoas que esses livros produziram um belíssimo fogo de artifício. Mais tarde, os historiadores e outros especialistas poderiam dizer que tal ou tal livro foi tão útil quanto uma bomba, e tão belo quanto um fogo de artifício.

1978

A Sociedade Disciplinar em Crise

"A sociedade disciplinar em crise", *Asabi Jaanaru*, 20º ano, nº 19, 12 de maio de 1978. (Conferência no Instituto Franco-japonês de Kansai, em Quioto, 18 de abril de 1978.)

- *Quais são as relações entre a teoria do poder clássico e a sua? E o que há de novo na sua teoria?*

- Não é a teoria que é diferente, mas o objeto, o ponto de vista. Em geral, a teoria do poder fala disso em termos de direito, e formula a questão de sua legitimidade, de seu limite e de sua origem. Minha pesquisa incide sobre as técnicas do poder, sobre a tecnologia do poder. Ela consiste em estudar como o poder domina e se faz obedecer. A partir dos séculos XVII e XVIII, essa tecnologia se desenvolveu enormemente; todavia, nenhuma pesquisa foi realizada. Na sociedade atual, nasceram diversas resistências, tais como o feminismo, os movimentos de estudantes, e as relações entre essas resistências e as técnicas do poder constituem um objeto de pesquisa interessante.

- *O objeto de suas análises é a sociedade francesa. Até onde esses resultados poderiam aspirar à universalidade? Por exemplo, eles são aplicáveis diretamente à sociedade japonesa?*

- Esta é uma questão importante. O objeto da análise é sempre determinado pelo tempo e pelo espaço, embora se tente lhe dar uma universalidade. Meu objetivo é analisar a técnica do poder que busca constantemente novos meios, e meu objeto é uma sociedade submetida à legislação criminal. Essa sociedade difere na França, na Alemanha e na Itália. Há diferença de sistemas. Em compensação, a organização que torna o poder eficaz é comum. Conseqüentemente, escolhi a França como tipo de uma sociedade européia submetida a uma legislação criminal. Examinei como a disciplina foi desenvolvida

nela, como ela mudou segundo o desenvolvimento da sociedade industrial e o aumento da população. A disciplina, que era eficaz para manter o poder, perdeu uma parte de sua eficácia. Nos países industrializados, as disciplinas entram em crise.

– *O senhor acaba de falar de “crises da disciplina”. O que aconteceria depois dessas crises? Há possibilidades para uma nova sociedade?*

– Há quatro, cinco séculos, considerava-se que o desenvolvimento da sociedade ocidental dependia da eficácia do poder em preencher sua função. Por exemplo, importava na família como a autoridade do pai ou dos pais controlava os comportamentos dos filhos. Se esse mecanismo se quebrava, a sociedade desmoronava. O assunto importante era como o indivíduo obedecia. Nesses últimos anos, a sociedade mudou e os indivíduos também; eles são cada vez mais diversos, diferentes e independentes. Há cada vez mais categorias de pessoas que não estão submetidas à disciplina, de tal forma que somos obrigados a pensar o desenvolvimento de uma sociedade sem disciplina. A classe dirigente continua impregnada da antiga técnica. Mas é evidente que devemos nos separar, no futuro, da sociedade de disciplina de hoje.

– *O senhor insiste sobre os micropoderes, enquanto, no mundo atual, o poder de Estado permanece ainda o tema principal. Onde se situa o poder público em sua teoria do poder?*

– Em geral, se privilegia o poder de Estado. Muitas pessoas pensam que as outras formas do poder derivam dele. Ora, penso que, sem chegar a dizer que o poder de Estado deriva das outras formas de poder, ele é, ao menos, fundamentado sobre elas, e são elas que permitem ao poder de Estado existir. Como se pode dizer que derivam do poder de Estado o conjunto das relações de poder que existem entre os dois sexos, entre os adultos e as crianças, na família, nos escritórios, entre os doentes e os saudáveis, entre os normais e os anormais? Se queremos mudar o poder de Estado, é preciso mudar as diversas relações do poder que funcionam na sociedade. Senão, a sociedade não muda. Por exemplo, na URSS, a classe dirigente mudou, mas as antigas relações de poder permaneceram. O que é importante são essas relações de poder que funcionam independentemente dos indivíduos que têm o poder de Estado.

– *Em Vigiar e punir, o senhor escreve que o poder muda. E que o saber muda. Essa é uma posição pessimista para o saber?*

– Eu não disse que os dois se subordinam categoricamente. Desde Platão, sabe-se que o saber não pode existir totalmente independente do poder. Isso não significa que o saber está submetido ao poder, pois um saber de qualidade não pode nascer em tais condições. O desenvolvimento de um saber científico é impossível de compreender sem considerar as mudanças nos mecanismos do poder. O caso típico seria aquele da ciência econômica. Mas também uma ciência como a biologia evoluiu segundo elementos complexos, tais como os desenvolvimentos da agricultura, as relações com o estrangeiro, ou então a dominação das colônias. Não se pode pensar o progresso do saber científico sem pensar mecanismos de poder.

– *Como caso concreto concernindo ao saber e ao poder, temo que minha questão seja indiscreta: o senhor se ocupa da pesquisa sobre o poder de maneira radical e crítica. O senhor veio ao Japão como delegado cultural do governo francês...¹ Isso não aconteceria facilmente no Japão.*

– A França tem paixão de exportar sua cultura e ela exportaria até uma substância tóxica se fosse um produto francês. O Japão é um país relativamente livre, e minhas obras, aqui, são livremente traduzidas. Portanto, atualmente, é inútil proibir-me de vir aqui. No mundo inteiro, as trocas culturais se tornaram freqüentes e importantes, e é impossível proibir a saída de um pensamento para o estrangeiro, a menos que haja um regime ditatorial absoluto. Não acho, de modo algum, que o governo francês seja um governo totalmente liberal, mas se poderia dizer que apenas reconhece a realidade tal qual ela é, e não a proíbe.

1. A segunda temporada de M. Foucault no Japão, em abril de 1978, ficou sob o encargo e foi organizada pela embaixada da França. O conselheiro cultural Thierry de Beaucé marcou muitas entrevistas entre M. Foucault e os representantes da vida política e cultural japonesa.

1978

Precisões sobre o Poder. Respostas a Certas Críticas

"Precisazioni sul potere. Risposta ad alcuni critici" ("Precisões sobre o poder. Respostas a certas críticas"; entrevista com P. Pasquino, fevereiro de 1978, trad. C. Lazzeri), *Aut-Aut*, n.º 167-168, setembro-dezembro de 1978, ps. 3-11.

Esta entrevista de fevereiro de 1978 responde, não exclusivamente e sem nomeá-lo, a um ensaio do filósofo comunista Massimo Cacciari, publicado no número de setembro-outubro de 1977, da mesma revista, intitulado "Rationalité et irrationalité du politique chez Deleuze e Foucault" (*Aut-Aut*, n.º 161). Cacciari opunha à concepção do poder desenvolvida em *Vigiar e punir* e em *Rhizome* a tática do PCI ao se tornar "pouco a pouco, dia após dia, ano após ano" o senhor do poder de Estado. Segundo Cacciari, as análises dos franceses legitimariam a autonomia e o Partido-Exército, duas palavras de organização da extrema esquerda italiana. Em 19 de novembro de 1978, o *Espresso* publica, sem que Foucault o saiba, três trechos desta entrevista como resposta *ad hominem* a Cacciari, sob o título: "Violentas polémicas/Foucault e os comunistas italianos. Reacionário! Tiranos! Chorões! Defensores do gulag!". A esta, seguia uma resposta de Cacciari intitulada "E você, você vê carrasco em toda parte". Ver, n.º 254, vol. III da edição francesa desta obra.

- Suas pesquisas depois, digamos, de *Vigiar e punir* começaram a fazer aparecer a predominância das relações e das tecnologias de poder. Isso criou, no campo intelectual e político, problemas e dificuldades. Nos Estados Unidos, as pessoas se perguntam em qual disciplina universitária se coloca seu trabalho; na Itália, perguntam mais qual é o efeito político de seu discurso.

1º) Como o senhor definiria hoje o campo de seu trabalho e quais poderiam ser suas implicações políticas?

2º) Em suas análises, não haveria diferença entre ideologia e mecanismos de poder, entre ideologia e realidade. Esse tipo de análise, essa revirada completa - de que o censuram - não seria senão um eco do que existe, uma confirmação do real.

3º) A metáfora do panóptico de Bentham - à qual tentam re-meter todas as suas análises - reenviaria a uma transparência absoluta do poder que vê tudo.

4º) O conceito de resistência pode facilmente funcionar como cavilha, limite externo da análise que faria aparecer diante dela o Poder com P maiúsculo. Na realidade, o senhor pensa e o senhor diz provavelmente o contrário, particularmente em *Vontade de saber*, mas este é um problema ao qual, sem dúvida, o senhor será obrigado a retornar.

- Sem dúvida vale a pena, a título de introdução, dizer alguma coisa sobre esse problema do amálgama porque penso ser um fato importante. Tenho a impressão de que a operação consistiu no seguinte: entre o que diz Deleuze, o que diz Foucault e o que dizem os novos filósofos, não há diferença. Suponho, mas seria preciso verificar, que um quarto adversário se viu assimilado nesse amálgama: a teoria das necessidades radicais que, eu acho, é bastante importante na Itália, hoje, e da qual o PCI quer igualmente se livrar. Encontramos aqui alguma coisa que vale a pena ressaltar: é a velha tática, política e ideológica ao mesmo tempo, do stalinismo, que consistia em ter sempre um adversário único. Mesmo e sobretudo quando se luta em muitos *fronts*, deve-se fazer de modo que a batalha apareça como batalha contra um único e mesmo adversário. Existem mil diabos, dizia a Igreja, mas um único Príncipe das Trevas... e eles fazem a mesma coisa. Isto produziu, por exemplo, o socialfascismo, no momento exato em que era preciso lutar contra o fascismo, mas se queria combater, ao mesmo tempo, a socialdemocracia. Houve também a categoria de hitlerotrotskyismo ou o titismo como elemento comum a todos os adversários. Portanto, eles conservaram de modo absoluto o mesmo procedimento.

Em segundo lugar, trata-se de um procedimento judiciário, que desempenhou um papel bem preciso em todos os processos, os de Moscou e os das democracias populares depois da guerra; isto quer dizer: já que vocês só são um único e mesmo adversário, nós lhes pediremos, antes de tudo, para dar conta não apenas do que vocês disseram, mas também de tudo o que não disseram, caso um de seus pretensos aliados ou cúmplices o tenha dito. Totalização dos pecados sobre cada uma das cabeças acusadas. E ainda: vocês vêem bem que se contradizem, pois embora sejam um único e mesmo adversário,

vocês dizem uma coisa e também seu contrário. Dar conta do que foi dito e do contrário do que foi dito.

Há também um terceiro elemento que me parece importante, e que consiste na assimilação do inimigo e do perigo. Cada vez que aparece alguma coisa que, em relação a situações dadas, a tática reconhecidas, a temas ideológicos dominantes, representa um perigo, quer dizer, um problema surgido ou a necessidade de uma mudança de análise, não se deve nunca torná-la um perigo ou um acontecimento, mas denunciá-la imediatamente como um adversário. Para me referir a um exemplo preciso, penso que essas análises do poder no discurso institucionalizado do marxismo não têm senão um lugar relativamente restrito. O fato de que o problema tenha sido apresentado aliás não por mim, mas por uma multidão de pessoas, por outras coisas e por outros processos, constitui um acontecimento novo. Diante disso, os diferentes partidos comunistas, e o partido italiano em particular, não reagiram dizendo: isso é novo, devemos, talvez, considerá-lo. Eles diziam: se é novo, é um perigo e, portanto, um adversário.

Esses elementos, em minha opinião, merecem ser destacados como o fundamento das polêmicas atuais.

Na continuidade do que acabo de expor, se encontra também a operação de "redução do sistema". Diante de análises desse tipo, diante dos problemas em relação aos quais, aliás, essas análises só são tentativas de resposta, imperfeitas, inábeis - sobre este ponto, não tenho nenhuma ilusão -, busca-se extrair delas imediatamente um certo número de teses, por mais caricaturais que possam ser, por mais arbitrária que seja a ligação entre as teses extraídas e o que efetivamente foi dito: o objetivo consiste em chegar a uma formulação de teses que autorize alguma coisa como uma condenação. Condenação pronunciada sobre a base da única comparação entre essas teses e as do marxismo, quer dizer, teses exatas.

Acho que podemos encontrar todos esses procedimentos atuando na enorme ficção que alguns comunistas construíram a propósito do que faço. Acho que se pode afirmar, com toda seriedade, que, entre o que eles me atribuem e o que digo, não há quase nenhuma relação. Atribuem-me, por exemplo, uma concepção naturalista do desejo: é de morrer de rir. Poder-se-iam acusá-los, talvez, de estupidez, aliás, isso é feito. Mas acho que o problema deve, de preferência, ser posto, apesar de tudo,

no nível de seu cinismo. Quero dizer que eles sabem muito bem dizer mentiras e que se pode facilmente demonstrá-lo; eles sabem muito bem que o leitor honesto, ao ler o que eles escrevem sobre mim e sobre o que escrevi, perceberá que são mentiras. Mas o problema deles, e sua força, se prende ao fato de que aquilo que lhes interessa não é o que eles dizem, mas o que fazem quando dizem alguma coisa. E o que eles fazem consiste precisamente na constituição de um inimigo único, na utilização de um procedimento judiciário, no desenrolar de um procedimento de condenação no sentido político-judiciário: é a única coisa que lhes interessa. É preciso que o indivíduo seja condenável e condenado. Pouco importa a natureza das provas sobre a base das quais se o condena pois, nós bem o sabemos, o essencial em uma condenação não reside na qualidade das provas, mas na força daquele que a pronuncia.

No que concerne à redução de minhas análises à figura simples que é a metáfora do panóptico, creio que aqui também se pode responder em dois níveis. Pode-se dizer: comparemos o que eles me atribuem ao que eu disse. E aqui é fácil mostrar que as análises do poder conduzidas por mim não se reduzem de modo algum a essa figura, nem mesmo no livro em que eles foram tentar encontrá-la, quer dizer, em *Vigiar e punir*. De fato, se mostro que o panóptico foi uma utopia, uma espécie de forma pura elaborada no final do século XVIII para fornecer a fórmula mais cômoda de um exercício constante do poder imediato e total, se portanto eu fiz ver o nascimento, a formulação dessa utopia, sua razão de ser, é verdade também que mostrei, imediatamente, que se tratava, em termos precisos, de uma utopia que nunca funcionara tal como ela fora descrita, e que toda a história da prisão - sua realidade - consiste justamente em ter sempre passado ao largo desse modelo. Havia, com certeza, um funcionalismo no sonho de Bentham, mas nunca houve funcionalidade real da prisão: a realidade da prisão sempre foi tomada em diferentes séries estratégicas e táticas que levavam em consideração uma realidade espessa, pesada, cega, obscura. Portanto, é preciso ser de uma perfeita má-fé para dizer que propus uma concepção funcionalista da transparência do poder. Quanto aos outros livros, não falemos deles: em *Vontade de saber*, procurei indicar como deveriam ser conduzidas as análises do poder, em que sentido elas podiam ser orientadas, e todas essas indicações

giravam em torno do tema do poder como série de relações complexas, difíceis, nunca funcionalizadas e que, em um certo sentido, não funcionam nunca. O poder não é onipotente, onisciente, ao contrário! Se as relações de poder produziram formas de inquirição, de análises dos modelos de saber, é precisamente porque o poder não era onisciente, mas cego, porque se encontrava em um impasse. Se assistimos ao desenvolvimento de tantas relações de poder, de tantos sistemas de controle, de tantas formas de vigilância, é justamente porque o poder sempre foi impotente. Quanto à natureza de minhas análises, é fácil mostrar que aquilo que me atribuem é pura e simples mentira. Então, é interessante tomar as coisas em um outro nível, e buscar compreender o que eles fazem ao proferir uma mentira tão fácil de desmascarar: e aqui, acho que eles recorrem à técnica da inversão, da censura. No fundo, é verdade que a questão que eu formulava, eu a formulava tanto ao marxismo como a outras concepções da história e da política, e ela consistia no seguinte: as relações de poder não representariam, por exemplo, no que diz respeito às relações de produção, um nível de realidade a um só tempo complexo e relativamente – mas apenas relativamente – independente? Em outros termos, eu avancei a hipótese de que existe uma especificidade das relações de poder, uma espessura, uma inércia, uma viscosidade, um desenvolvimento e uma inventividade que lhes é própria e que era preciso analisar. Eu dizia simplesmente o seguinte: talvez tudo isso não seja tão simples quanto se crê, e esta afirmação se fundamentava, a um só tempo, em análises e em uma experiência. A experiência é a da União Soviética, mas também a dos partidos comunistas, porque 60 ou 70 anos de experiência contemporânea nos ensinaram que a idéia da tomada do aparelho de Estado, de seu enfraquecimento, do centralismo democrático, que tudo isso se reduzia a fórmulas maravilhosamente simples, que não consideravam, de modo algum, o que acontecia no nível do poder. Isso é verdade para a União Soviética como para qualquer partido comunista. Ademais, essa afirmação não era tão simples quanto se podia pensar, pois ela se fundamentava em análises históricas. É evidente, por exemplo, que, a partir do século XVI, o problema da arte do governo – como governar, com quais técnicas, graças à instalação de quais tipos de procedimentos, com quais instrumentos? – foi um problema deci-

sivo para todo o Ocidente. Como devemos governar, como aceitamos ser governados...

Portanto, meu problema consistia em dizer: vejam, o problema do poder é complexo, e em mostrar em que sentido ele o é, com todas as conseqüências que isso pode ter até na política atual. A resposta dos comunistas foi a seguinte: o senhor fala de simplicidade e sustenta que as coisas são mais complicadas do que se pensa? Mas é o senhor quem dá provas da concepção mais simplificadora. E reduziram tudo o que eu dizia à forma simples do panóptico, que só representava um elemento de minha análise. Inversão da acusação: procedimento de advogado.

Um outro ponto sobre o qual se poderia dizer alguma coisa é a redução das análises das tecnologias de poder a uma espécie de metafísica do Poder com P maiúsculo, que as remete a um dualismo de enfrentamento entre esse poder e resistências mudas, surdas, de que nunca se dirá nada. Reconstituir-se-ia, então, uma espécie de conflito dual. Em primeiro lugar, nunca uso a palavra poder com P maiúsculo; são eles que o fazem. Em segundo, um certo marxista francês sustenta que, para mim, o poder é endógeno, e que eu teria construído um verdadeiro círculo ontológico ao deduzir o poder do poder. Afirmação estúpida e ridícula, uma vez que sempre procurei fazer o contrário. Tomemos um exemplo: a *História da loucura*, o primeiro livro que escrevi e no qual procurei enfrentar um pouco esse problema. Eu tinha de me haver com instituições psiquiátricas, onde o poder da administração, do diretor, dos médicos, da família, funcionava em cheio perante os doentes mentais. Se eu quisesse fazer, tal como eles o pretendem, uma ontologia do Poder com P maiúsculo, teria procurado retrazar a gênese dessas grandes instituições de poder, teria centrado a análise exclusivamente no plano da instituição e da lei, da relação de forças regulamentada ou não, segundo a qual se teria exercido a violência contra a loucura ou os loucos. Ao contrário, tentei mostrar como, segundo esses recortes, essas relações de forças, essas instituições e toda essa rede de poder puderam se formar em um dado momento. A partir de quê? A partir desses processos econômicos e demográficos que aparecem claramente no final do século XVI, quando o problema dos pobres, dos vagabundos, das populações flutuantes se apresenta como problema econômico e político, e que se tenta resolvê-lo com todo um arsenal de

instrumentos e armas (a lei sobre os pobres, o enquadramento mais ou menos forçado, enfim, o internamento, em particular o que ocorreu na França e em Paris em 1660-1661). Procurei, então, saber como esse feixe de relações de poder, que internou a loucura e a definiu como doença mental, podia ser outra coisa que não uma pura e simples relação de poder, uma pura e simples afirmação tautológica do tipo: eu, a razão, exerço o poder sobre ti, loucura. Como, ao contrário, uma relação de poder podia nascer no interior de uma transformação bem diferente, que era, ao mesmo tempo, a condição para que essas relações e esses processos econômicos pudessem ser regulamentados, controlados, e assim por adiante. Eu queria justamente mostrar essa heterogeneidade do poder, quer dizer, como ele nasce sempre de outra coisa diferente dele mesmo.

Poder-se-ia dizer a mesma coisa para a prisão, por exemplo. Fazer uma análise do poder em termos de afirmação ontológica teria significado interrogar-se sobre o que é a lei penal, e deduzir a prisão da essência mesma da lei que condena o crime. Inversamente, minha tentativa consistiu em reinserir a prisão no seio de tecnologias que são, com certeza, tecnologias de poder, mas que nasceram nos séculos XVII e XVIII, quer dizer, no momento em que toda uma série de problemas econômicos e demográficos reintroduzem o problema do que chamei de economia das relações de poder. Os sistemas de tipo feudal, ou os sistemas do tipo das grandes monarquias administrativas, seriam eles ainda válidos quando se trata de irrigar as relações de poder em um corpo social cujas dimensões demográficas, os movimentos de população, os processos econômicos são o que se tornaram? Então, tudo isso nasce de outra coisa. E não há poder, mas sim relações de poder que nascem, necessariamente, como efeitos e condições de outros processos.

Mas isso não constitui senão um aspecto do problema que gostaria de tratar; o outro aspecto é o das resistências. Se eu me fizesse uma concepção ontológica do poder, haveria, de um lado, o Poder com P maiúsculo, espécie de instância lunar, supraterrrestre, e, do outro, as resistências dos infelizes que são coagidos a se vergarem ao poder. Penso que uma análise desse gênero é totalmente falsa, pois o poder nasce de uma pluralidade de relações que se enxertam em outra coisa, nascem de outra coisa e tornam possível outra coisa. Daí o fato de que, por um lado, essas relações de poder se inscrevem no in-

terior de lutas que são, por exemplo, lutas econômicas ou religiosas. Portanto, não é fundamentalmente contra o poder que as lutas nascem. Mas, por outro lado, as relações de poder abrem um espaço no seio do qual as lutas se desenvolvem. No século XVIII, por exemplo, desenvolveu-se toda uma série de lutas muito interessantes, em torno da delinquência, do sistema penal, do aparelho judiciário: lutas do povo contra os notáveis, lutas dos intelectuais contra os velhos aparelhos, lutas do aparelho judiciário contra o novo pessoal político e tecnocrático que exercia o poder, ao menos em certos Estados, e que procuravam se livrar das velhas estruturas. Se há lutas das classes, e com certeza houve, elas investem nesse campo, o dividem, o sulcam e o organizam. Mas é preciso voltar a situar as relações de poder no interior das lutas, e não supor que há, de um lado, o poder e, do outro, aquilo sobre o qual ele se exerceria, e que a luta se desenrolaria entre o poder e o não-poder.

Inversamente a essa posição ontológica entre poder e resistência, eu diria que o poder não é outra coisa senão uma certa modificação, a forma com frequência diferente de uma série de conflitos que constituem o corpo social, conflitos do tipo econômico, político. Portanto, o poder é como a estratificação, a institucionalização, a definição de técnicas, de instrumentos e de armas que servem em todos esses conflitos. É isto o que pode ser considerado, em um dado momento, como uma certa relação de poder, um certo exercício do poder. Isso desde que esteja claro que esse exercício – uma vez que ele, afinal, não é outra coisa senão a fotografia instantânea de lutas múltiplas e em contínua transformação –, que esse poder se transforma a si próprio sem cessar. Não se deve confundir uma situação de poder, um tipo de exercício, uma certa distribuição ou economia do poder em um dado momento, com simples instituições de poder, tal como podem ser, por exemplo, o exército, a polícia, a administração.

Enfim, uma outra coisa de que me acusam é que, tendo me livrado do velho conceito de ideologia que me permitia lançar mão do real contra as falsas interpretações do real, que permitia funcionar sobre a base do dispositivo de desmistificação – as coisas são diferentes da maneira como são apresentadas –, eu operaria uma espécie de achatamento dos discursos no plano real, reduzindo minhas análises a uma simples repro-

dução da realidade de tal forma que meu discurso não seria senão um simples eco reacionário que só confirmaria as coisas. Aqui, também, é preciso compreender o que eles fazem quando dizem uma coisa desse gênero. Pois o que isso significa: o senhor só repete o real? Antes de tudo, isso pode querer dizer: o senhor só repete o que já foi dito. Eu, então, responderia: mostrem que isso já foi dito. Foram vocês que o disseram? Se eles me respondem: o senhor só repete o real, no sentido de que aquilo que digo é verdade, então eu concordo e agradeço-lhes por esse reconhecimento. É verdade que eu quis dizer precisamente o que aconteceu. Mas só seria um meio-agradecimento pois, no fundo, não é exatamente o que eu quis fazer.

Sobre as análises que conduzo e das quais eles dizem que elas reproduzem simplesmente a realidade, outros diriam: isso não é verdade, de jeito nenhum, é pura e simples imaginação. Os psiquiatras franceses, de imaginação mais ou menos marxista, chegaram a dizê-lo a propósito de a *História da loucura*, aliás, com um sucesso duvidoso. Eles chegaram a dizer que era uma fábula.

Na realidade, o que quero fazer, e aí reside a dificuldade da tentativa, consiste em operar uma interpretação, uma leitura de um certo real, de tal modo que, de um lado, essa interpretação possa produzir efeitos de verdade e que, do outro, esses efeitos de verdade possam tornar-se instrumentos no seio de lutas possíveis. Dizer a verdade para que ela seja atacável. Decifrar uma camada de realidade de maneira tal que dela surjam as linhas de força e de fragilidade, os pontos de resistência e os pontos de ataque possíveis, as vias traçadas e os atalhos. É uma realidade de lutas possíveis que tento fazer aparecer. Assim foi com a *História da loucura*; aliás, é bastante curioso que esse livro, que diz explicitamente: eu falarei do que aconteceu no que se refere à loucura e à doença mental, *grosso modo*, entre a segunda metade do século XVII e o início do século XIX – não fui além de Pinel –, esse livro, todos os psiquiatras o leram como um livro de antipsiquiatria. Como se ele falasse da situação mental! Eles, ao mesmo tempo, tinham e não tinham razão. Não tinham razão porque isso não era verdade, eu não falava disso. Mas havia, contudo, alguma coisa de verdade na reação epidérmica e colérica por parte deles, pois, na realidade, ler a história dessa maneira significava, efetivamente, traçar nas realidades contemporâneas vias possíveis que se tornaram, em

seguida, mediante as transformações indispensáveis, as vias realmente seguidas. O efeito de verdade que procuro produzir reside nessa maneira de mostrar que o real é polêmico. Isso vale também para a prisão, para o problema de delinquência. Aqui também, trata-se de um livro que aborda 70 anos de história das instituições penais: 1760-1830/1840. Em praticamente todas as apreciações que foram feitas, se disse que esse livro fala da situação atual, mas não o suficiente porque as coisas, posteriormente, mudaram. Mas eu não falo da situação atual. Efetuo uma interpretação da história, e o problema é saber – mas não o resolvo – qual é a utilização possível dessas análises na situação atual.

E, aqui, penso que se deve fazer intervir o problema da função do intelectual. É inteiramente verdade que me recuso – quando escrevo um livro – a tomar uma posição profética que consiste em dizer às pessoas: eis aí o que vocês devem fazer; ou então, isso é bom, isso não é bom. Eu lhes digo: eis como, *grosso modo*, parece-me que as coisas aconteceram, mas as descrevo de tal maneira que as vias de ataques possíveis sejam traçadas. Mas nisso, não forço nem coajo ninguém a atacar. É uma questão que me concerne pessoalmente quando decido – sobre as prisões, asilos psiquiátricos, isso ou aquilo – me lançar em um certo número de ações. Digo então que a ação política pertence a um tipo de intervenção totalmente diferente dessas intervenções escritas e livrescas; é um problema de grupos, de engajamento pessoal e físico. Não se é radical por se ter pronunciado algumas fórmulas, não, a radicalidade é física, a radicalidade concerne à existência.

Então, retornando aos comunistas, diria que é dessa radicalidade que eles são desprovidos. Eles são desprovidos porque, para eles, o problema do intelectual não consiste em dizer a verdade, porque nunca se pediu aos intelectuais do Partido Comunista para dizerem a verdade; pediu-se a eles para tomarem uma posição profética e dizer: eis aí o que é preciso fazer, e que, bem entendido, é muito simplesmente aderir ao PC, fazer como o PC, estar com o PC, votar no PC. Em outras palavras, o que o PC pede ao intelectual é para que ele seja o transmissor de imperativos intelectuais, morais e políticos que o partido possa diretamente utilizar. Quanto ao intelectual que toma uma posição totalmente diferente, que consiste em dizer às pessoas: gostaria de produzir efeitos de

verdade, de tal modo que eles possam ser utilizados para uma possível batalha, conduzida por aqueles que o desejam, nas formas a serem inventadas e em organizações a serem definidas, essa liberdade deixada por mim ao final de meu discurso, para qualquer um que queira ou não fazer alguma coisa, dessa liberdade, o pessoal do PC não fala. É exatamente o contrário do que se gostaria que eu fizesse, pois, para o PC, o verdadeiro intelectual é aquele que clama a realidade, explicando como ela deveria ser, imediatamente garantindo que ela será como deve ser no dia em que todos farão como o Partido Comunista. Posição precisamente contrária à minha, pois é isso o que eles não perdoam. Portanto, eles compreendem o que faço, mas não compreendem o que digo, ou ao menos eles correm o risco – e isso, uma vez mais, é verdadeiramente surpreendente – de mostrar aos olhos de todos que não compreendem o que digo. Contudo, isso não os preocupa, porque o problema deles é precaver-se contra o que faço, condená-lo e proibir, portanto, que as pessoas façam ou aceitem o que faço, tornar o que faço inaceitável. E a partir do momento em que não podem dizer: o que ele faz é inaceitável, eles dizem: o que ele diz é falso. Porém, para dizê-lo, eles são obrigados a mentir e a me fazer dizer o que não disse. Por isso é que não creio haver matéria para discussão sobre essa prosa difundida sobre a minha. É preciso, antes, compreender exatamente a razão de seus ataques. E se eles compreendem bem o que faço, gostaria de fazer compreender o que eles fazem, quando dizem essas mentiras.

1978

A “Governamentalidade”

“La ‘gouvernementalité’” (“A ‘governamentalidade’”, curso do Collège de France, ano 1977-1978: “Sécurité, territoire et population”, 4ª aula, 1º de fevereiro de 1978), *Aut-Aut*, nº 167-168, setembro-dezembro de 1978, ps. 12-29.

Através da análise de alguns dispositivos de segurança, procurei ver como aparecem os problemas específicos da população e, olhando um pouco mais de perto esses problemas, fui rapidamente remetido ao problema do governo. Em suma, tratava-se, nestas primeiras aulas, de instalar a série segurança-população-governo. Agora, é o problema do governo que gostaria de tentar inventariar um pouco.

Nunca faltou, tanto na Idade Média quanto na Antigüidade greco-romana, estes tratados que se apresentavam como “Conselhos ao Príncipe” quanto à maneira de se conduzir, de exercer o poder, de se fazer aceitar e respeitar por seus súditos; conselhos para amar Deus, obedecer a Deus, fazer passar na cidade dos homens a lei de Deus... Mas é bastante surpreendente que, a partir do século XVI e no período que vai da metade do século XVI ao final do século XVIII, se veja desenvolver, florir, toda uma série muito considerável de tratados que se apresentam não mais exatamente como “Conselhos ao Príncipe”, nem como “Ciência da Política”, mas que, entre o conselho ao príncipe e o tratado de ciência política, se apresentam como “artes de governar”. O problema do governo explode no século XVI, simultaneamente, colocado por discussões de questões muito diversas e sob aspectos inteiramente múltiplos. Problema, por exemplo, do governo de si mesmo. O retorno ao estoicismo, no século XVI, gira em torno dessa reatualização do problema: “Como governar-se a si mesmo?” Problema, igualmente, do governo das almas e das condutas – e esse foi, certamente, todo o problema da pastoral católica ou protestante. Problema do governo das crianças, e essa é a grande problemática da pedagogia tal como apa-

rece e se desenvolve no século XVI. E enfim, somente enfim, talvez, governo dos Estados pelos príncipes. Como governar-se, como ser governado, como governar os outros, por quem devemos aceitar ser governados, como fazer para ser o melhor governante possível. Parece-me que todos esses problemas são, em sua intensidade e em sua multiplicidade também, muito característicos do século XVI; e isso no ponto de cruzamento de dois processos, para dizer as coisas muito esquematicamente. O processo, é claro, que, ao desfazer as estruturas feudais, está instalando, ordenando os grandes Estados territoriais, administrativos, coloniais; e, depois, um movimento totalmente diferente que, aliás, não é sem interferências com o primeiro, e que, com a Reforma, depois com a Contra-reforma, questiona novamente a maneira como se quer ser espiritualmente dirigido nesta terra, em direção à sua salvação.

Movimento, por um lado, de concentração estatal; por outro, movimento de dispersão e de dissidência religiosas: é aqui, penso eu, no cruzamento entre esses dois movimentos, que se insere, com a intensidade particular ao século XVI, o problema do "como ser governado, por quem, até que ponto, com que fins, por quais métodos?". É uma problemática do governo em geral.

Em toda essa imensa e monótona literatura sobre o governo que se inaugura ou, em todo caso, explode em pleno século XVI e que se estenderá até o final do século XVIII, com a mutação que procurarei balizar mais adiante, gostaria de isolar simplesmente alguns pontos notáveis. Gostaria de balizar os pontos que concernem à própria definição do que entendemos por governo do Estado, o que chamariamos, se quiserem, de governo sob sua forma política. Para isso, acho que o mais simples seria, sem dúvida, opor essa massa de literatura sobre o governo a um texto que, do século XVI ao século XVIII, não cessou de constituir, para essa literatura sobre o governo, uma espécie de ponto de repulsa, explícita ou implícita, em relação ao qual e por rejeição do qual se situa a literatura sobre o governo: este texto abominável é, evidentemente, *O príncipe*, de Maquiavel.¹ Texto do qual será interessante retrair as relações que ele teve com todos os textos que o seguiram, criticaram, rejeitaram.

1. Maquiavel (N.), *Il príncipe*, Roma, 1532.

Em primeiro lugar, é preciso lembrar que *O príncipe* de Maquiavel não foi imediatamente abominado, mas, ao contrário, foi enaltecido por seus contemporâneos e seus sucessores imediatos, e novamente enaltecido até o final do século XVIII, ou melhor, até os primeiros anos do século XIX, no momento em que, justamente, essa literatura sobre a arte de governar está prestes a desaparecer. *O príncipe* de Maquiavel reaparece no início do século XIX, essencialmente, aliás, na Alemanha, onde é traduzido, apresentado, comentado por pessoas como A. W. Rehberg,² H. Leo,³ Ranke,⁴ Kellermann. Na Itália, também, em um contexto que se deveria analisar. Um contexto que era, de uma parte, o de Napoleão, mas também o que criou a Revolução e o problema da revolução nos Estados Unidos: como e em quais condições se pode manter a soberania de um soberano sobre um Estado? É igualmente o contexto em que aparece, com Clausewitz, o problema das relações entre política e estratégia; é o da importância política, manifestada pelo próprio Congresso de Viena, em 1815, das relações de forças e do cálculo das relações de forças como princípio de inteligibilidade e de racionalização das relações internacionais. É, enfim, o problema da unidade territorial da Itália e da Alemanha já que, como vocês sabem, Maquiavel foi precisamente um daqueles que procuraram definir em quais condições a unidade territorial da Itália podia ser feita.

É nesse clima que Maquiavel vai reaparecer no início do século XIX. Mas, entretanto, entre a homenagem que foi feita a Maquiavel no início do século XVI e essa redescoberta, essa revalorização ocorrida no início do século XIX, é certo que houve uma vasta literatura anti-Maquiavel. Sob uma forma explícita: há toda uma série de livros que, em geral, aliás, vêm de meios católicos, com frequência dos jesuítas; tem-se, por exemplo, o texto de Ambrogio Politi, que se chama *Disputationes de libris a christiano detestandis*,⁵ quer dizer, *Discussões sobre os livros que um cristão deve detestar*; há o livro de al-

2. Rehberg (A. W.), *Das Buch von Fürsten*, Hanôver, 1910.

3. Leo (H.), *Die Briefe des Florentinischen Kanzlers*, Berlim, 1826.

4. Ranke (L. von), *Historisch-politische Zeitschrift*, Berlim, 1832-1833.

5. Politi (L.), *Disputationes de libris a christiano detestandis*, 1542 (na religião, padre Ambrogio Catarino da Siena).

guém que tem a infelicidade de ter como sobrenome Gentillet, e como nome Innocent: Innocent Gentillet escreveu um dos primeiros anti-Maquiavel que se chama *Discours sur les moyens de bien gouverner contre Nicolas Machiavel*.⁶ Mais tarde se encontrará também, na literatura explicitamente anti-maquiavelista, o texto de Frederico II, de 1740.⁷ Mas há também toda uma literatura implícita em posição de distanciamento e de oposição surda a Maquiavel. É, por exemplo, o livro inglês de Thomas Elyot, publicado em 1580, que se chama *The Governour*,⁸ o livro de Paruta sobre *La perfection de la vie politique*,⁹ e talvez um dos primeiros, sobre o qual me deterei, o de Guillaume de La Perrière, *Le miroir politique*,¹⁰ publicado em 1567.

Que esse anti-Maquiavel seja manifesto ou subserviente, o que importa é que ele não tem simplesmente funções negativas de barreira, de censura, de rejeição do inaceitável; a literatura anti-Maquiavel é um gênero positivo, que tem seu objeto, seus conceitos, sua estratégia, e é como tal, nessa positividade, que gostaria de considerá-la.

Nessa literatura anti-Maquiavel explícita e implícita, o que encontramos? Com certeza encontramos em negativo uma espécie de representação ancorada no pensamento de Maquiavel; apresenta-se ou se reconstrói um Maquiavel adverso, do qual, aliás, se precisa para se dizer o que se tem a dizer. Esse Príncipe, mais ou menos reconstituído, contra o qual se luta, como o caracterizamos?

Em primeiro lugar, por um princípio: em Maquiavel, o Príncipe está em relação de singularidade, de exterioridade, de transcendência no que diz respeito ao seu principado. O Príncipe de Maquiavel recebe seu principado seja por herança, seja por aquisição, seja por conquista. De qualquer forma, ele não

faz parte do principado, ele lhe é exterior. O laço que o liga ao seu principado é um laço seja de violência, seja de tradição, seja ainda um laço que foi estabelecido pelo acordo de tratados e pela cumplicidade, ou pelo acordo dos outros príncipes, pouco importa. Em todo caso, é um laço puramente sintético: não há pertinência fundamental, essencial, natural e jurídica entre o Príncipe e seu principado. Exterioridade, transcendência do Príncipe, eis o princípio. Corolário do princípio: uma vez que essa relação é de exterioridade, ela é frágil, e não cessará de ser ameaçada. Ameaça do exterior pelos inimigos do Príncipe que querem tomar ou retomar seu principado. Ameaça igualmente do interior, pois não há razão *a priori*, razão imediata, para que os sujeitos aceitem a autoridade do Príncipe. Em terceiro lugar, desse princípio e desse corolário, se deduz um imperativo: o objetivo do exercício do poder será, bem entendido, o de manter, reforçar e proteger esse principado, entendido não como o conjunto constituído pelos súditos e território, o principado objetivo, mas como a relação do Príncipe com o que ele possui, ou seja, esse território que ele herdou ou adquiriu, os súditos que lhe estão submetidos. Esse principado como relação do Príncipe com seus súditos e seu território, é isso o que se trata de proteger, e não direta ou fundamentalmente o território e seus habitantes. É esse laço frágil do Príncipe com seu principado que a arte de governar, a arte de ser Príncipe apresentada por Maquiavel deve ter como objetivo.

De repente, isso acarreta para o livro de Maquiavel a consequência de que o modo de análise terá dois aspectos. De um lado, se tratará de balizarmos perigos: de onde eles vêm, em que consistem, qual é sua intensidade comparada: qual é o maior, qual é o mais fraco? E, em segundo lugar, se tratará de determinar uma arte de manipular as relações de forças que permitirão ao Príncipe fazer de modo que seu principado, como laço com seus súditos e com seu território, possa ser protegido. Sem entrar nos detalhes, digamos que *O príncipe* de Maquiavel, tal como aparece na filigrana desses tratados, explícita ou implicitamente dedicados ao anti-Maquiavel, aparece essencialmente como um tratado da habilidade do Príncipe em conservar seu principado. Penso que a literatura anti-Maquiavel quer substituir esse tratado da habilidade do Príncipe, do *savoir-faire* do Príncipe por outra coisa que é novamente, quanto a isso, uma arte de governar: ser hábil em

6. Gentillet (I.), *Discours sur les moyens de bien gouverner et maintenir en bonne paix un royaume ou autre principauté, contre Nicolas Machiavel*, 1576.

7. Frederico II, *Anti-Machiavel, ou Essai de critique sur “Le prince” de Machiavel*, La Haye, 1740.

8. Elyot (T.), *The Boke Named the Governour*, Londres, 1531.

9. Paruta (P.), *Della perfezione della vita politica*, Veneza, 1579.

10. De La Perrière (G.), *Le miroir politique, contenant diverses manières de gouverner et policier les républiques*, Paris, 1555.

conservar seu principado não é de modo algum possuir a arte de governar.

Em que consiste a arte de governar? Para tentar balizar as coisas em seu estado ainda rude, vou tomar um dos primeiros textos da grande literatura antimaquiavélica, o de Guillaume de La Perrière, datado de 1555, e que se chama *Le miroir politique, contenant diverses manières de gouverner*.

Nesse texto, muito decepcionante se o compararmos com o próprio Maquiavel, se vê, todavia, esboçar-se um certo número de coisas que são, eu acho, importantes. Em primeiro lugar, o que La Perrière entende por governar e governante, qual é sua definição disso? Ele diz, na p. 46 de seu texto: “Governante pode ser chamado qualquer monarca, imperador, rei, príncipe, senhor, magistrado, prelado, juízes e semelhantes.”¹¹ Tal como La Perrière, outros, tratando também da arte de governar, lembrarão com regularidade que se diz, igualmente, governar uma casa, crianças, almas, uma província, um convento, uma ordem religiosa, uma família.

Essas observações, que têm ar de ser e que são observações de puro vocabulário, têm, de fato, implicações políticas importantes. É que, na realidade, o Príncipe, tal como aparece em Maquiavel ou nas representações que dele são dadas, é, por definição – este é um princípio fundamental do livro, tal como se o lia –, único em seu principado, e em uma posição de exterioridade e de transcendência em relação a esse principado, enquanto, no livro de La Perrière, se vê que o governante, a prática do governo são, de um lado, práticas múltiplas, já que muitas pessoas governam: o pai de família, o superior de um convento, o pedagogo e o professor na relação com a criança ou com o discípulo. Portanto, há muitos governos em relação aos quais o do Príncipe, governando seu Estado, não é senão uma das modalidades. Por outro lado, todos esses governos são interiores à própria sociedade ou ao Estado. É no interior do Estado que o pai de família vai governar sua família, que o superior do convento vai governar seu convento. Portanto, há, ao mesmo tempo, pluralidade de formas de governo e imanência das práticas de governo em relação ao Estado,

11. De La Perrière (G.), *op. cit.*, ed. de 1567.

multiplicidade e imanência dessas atividades que se opõem radicalmente à singularidade transcendente do Príncipe de Maquiavel.

Certamente, entre todas essas formas de governo entrecruzando-se, enredando-se no interior da sociedade, no interior do Estado, há uma forma muito particular de governo que se tratará, precisamente, de balizar: é essa forma particular do governo que se aplicará ao Estado por inteiro. É assim que, buscando fazer a topologia das diferentes formas de governo, em um texto um pouco mais tardio do que aquele ao qual me referia – que data exatamente do século seguinte –, François de La Mothe Le Vayer, em uma série de textos pedagógicos para o Delfim, dirá que, no fundo, há três tipos de governo, cada um referido a uma forma de ciência ou de reflexão particular: o governo de si mesmo, referido à moral; a arte de governar uma família como se deve, referida à economia; enfim, a ciência de bem governar o Estado, referida à política.¹² Em relação à moral e à economia, é bem evidente que a política tem sua singularidade, e La Mothe Le Vayer indica bem que a política não é exatamente a economia nem inteiramente a moral.

Acho que o importante, aqui, é que, apesar dessa tipologia, aquilo a que se referem, o que postulam sempre essas artes de governar, o importante é uma continuidade essencial de uma a outra e da segunda à terceira. Enquanto a doutrina do Príncipe ou a teoria jurídica do soberano buscam sem cessar marcar bem a descontinuidade entre o poder do Príncipe e qualquer outra forma de poder, uma vez que se trata de explicar, de fazer valer, de fundamentar essa descontinuidade, aqui, nessas artes de governar, deve-se buscar balizar a continuidade, continuidade ascendente e descendente.

Continuidade ascendente, no sentido de que aquele que quer poder governar o Estado deve, primeiro, saber governar a si próprio; depois, em outro nível, governar sua família, seus bens, seu domínio e, finalmente, ele chegará a governar o Estado. É essa espécie de linha ascendente que caracterizará todas as pedagogias do Príncipe que são tão importantes nessa época, e de que La Mothe Le Vayer dá um exemplo. Para o

12. De La Mothe Le Vayer (F.), *L'économie du Prince*, Paris, Courbé, 1653.

Delfim, ele escreve primeiro um livro de moral, depois um livro de economia e, enfim, um tratado político.¹³ É a pedagogia do Príncipe que vai, então, garantir essa continuidade ascendente das diferentes formas de governo.

Inversamente, tem-se uma continuidade descendente, no sentido de que, quando um Estado é bem governado, os pais de família sabem bem governar sua família, suas riquezas, seus bens, sua propriedade, e os indivíduos, também, se comportam como devem. Essa linha descendente, que faz repercutir até na conduta dos indivíduos ou na gestão das famílias o bom governo do Estado, é o que se começa a chamar, precisamente nessa época, de “polícia”.

A pedagogia do Príncipe garante a continuidade ascendente das formas de governo, e a polícia, a continuidade descendente. Vocês vêem, em todo caso, que nessa continuidade a peça essencial tanto na pedagogia do Príncipe quanto na polícia, o elemento central, é o governo da família, que se chama justamente “economia”.

A arte do governo, tal como aparece em toda essa literatura, deve responder essencialmente à seguinte questão: como introduzir a economia, quer dizer, a maneira de gerir como se deve os indivíduos, os bens, as riquezas, tal como se pode fazer no interior de uma família, tal como se pode fazê-lo um bom pai de família que sabe dirigir sua mulher, seus filhos, seu empregados, que sabe fazer prosperar a fortuna de sua família, que sabe manejar, para ela, as alianças que convêm, como introduzir essa atenção, essa meticulosidade, esse tipo de relação do pai de família para com sua família no interior da gestão de um Estado?

A introdução da economia no interior do exercício político será, penso eu, a aposta essencial do governo. Isto já era assim no século XVI, e o será ainda no século XVIII. No artigo “*Économie politique*” de Jean-Jacques Rousseau, vê-se bem como Rousseau apresenta ainda o problema nesses mesmos termos, dizendo, esquematicamente: a palavra “economia” designa originariamente o “sensato governo da casa para o bem

comum de toda família”.¹⁴ O problema, diz Rousseau, é: como esse sensato governo da família poderá, *mutatis mutandis*, e com as descontinuidades que se observará, ser introduzido no interior da gestão geral do Estado? Governar um Estado será, então, lançar mão da economia, uma economia no nível do Estado todo, quer dizer, ter para com os habitantes, as riquezas, a conduta de todos e de cada um uma forma de vigilância, de controle, não menos atenta do que a do pai de família para com os familiares e seus bens.

Uma expressão aliás importante no século XVIII caracteriza bem isso. Quesnay fala de um bom governo como de um “governo econômico”. Encontramos em Quesnay o momento em que aparece essa noção de governo econômico que é, no fundo, uma tautologia, já que a arte de governar é, precisamente, a arte de exercer o poder na forma e segundo o modelo da economia. Mas se Quesnay diz “governo econômico” é porque a palavra “economia”, por razões que tentarei esclarecer, já está prestes a tomar seu sentido moderno, e parece, nesse momento, que a própria essência desse governo, quer dizer, da arte de exercer o poder na forma da economia, terá como objeto principal o que chamamos, hoje, de economia. O termo “economia” designava, no século XVI, uma forma de governo. No século XVIII, ela designará um nível de realidade, um campo de intervenção, e isso através de uma série de processos complexos e, penso eu, absolutamente capitais para nossa história. Eis aqui, então, o que é governar e ser governado.

Em segundo lugar, ainda no livro de Guillaume de La Perrière, encontramos o seguinte texto: “Governo é a integra disposição das coisas, das quais se toma o encargo de conduzi-las até um fim conveniente.”¹⁵ É a esta segunda frase que gostaria de anexar uma nova série de observações diferentes das que concerniam à própria definição do governante e do governo.

13. De La Mothe Le Vayer (F.), *La géographie et la morale du Prince*, Paris, Courbé, 1651; *L'œconomique du Prince*, Paris, Courbé, 1653; *La politique du Prince*, Paris, Courbé, 1653.

14. “Economia ou *œconomia*, esta palavra vem de *oikos*, casa, e de *nomos*, lei, e, originalmente, não significa senão o sensato e legítimo governo da casa, para o bem comum de toda a família” (Rousseau [J.-J.], *Discours sur l'économie politique* [1755], in *Œuvres complètes*, t. III, *Du contrat social. Écrits politiques*, Paris, Gallimard, col. “Bibliothèque de la Pléiade”, 1964, p. 241).

15. De La Perrière (G.), *op. cit.*, 1567, p. 46.

“Governo é a íntegra disposição das coisas”, gostaria de me deter nessa palavra “coisas”. Quando vemos em *O príncipe* de Maquiavel o que caracteriza o conjunto dos objetos sobre os quais incide o poder, percebemos que, para Maquiavel, de algum modo, o objeto, o alvo do poder são duas coisas: de um lado, um território e, do outro, as pessoas que habitam nesse território. Nisso, aliás, Maquiavel não faz nada além do que retomar, para seu uso próprio e para as finalidades particulares de sua análise, um princípio jurídico que é aquele mesmo através do qual se definiria a soberania no direito público da Idade Média, no século XVI: a soberania não se exerce sobre as coisas, ela se exerce primeiro sobre um território, e, por conseguinte, sobre os sujeitos que nele habitam. Nesse sentido, pode-se dizer que o território é, na realidade, o elemento fundamental do principado de Maquiavel e da soberania jurídica do soberano, tal como a definem os filósofos ou os teóricos do direito. Certamente, esses territórios podem ser férteis ou estéreis, podem ter uma população densa ou, ao contrário, dispersa, as pessoas podem ser ricas ou pobres, ativas ou preguiçosas, mas todos esses elementos não são senão variáveis em relação ao território que é o fundamento mesmo do principado ou da soberania.

Ora, no texto de La Perrière, vê-se que a definição do governo não se refere de nenhum modo ao território: governam-se as coisas. Quando La Perrière diz que o governo governa “as coisas”, o que ele quer dizer? Não acho que se trate de opor as coisas aos homens, mas, antes, de mostrar que aquilo a que o governo se reporta não é, portanto, o território, mas uma espécie de complexo constituído pelos homens e as coisas. Quer dizer que essas coisas das quais o governo deve encarregar-se são os homens, mas em suas relações, seus laços, seus emaranhamentos com essas coisas que são as riquezas, os recursos, as substâncias, o território, com certeza, em suas fronteiras, com suas qualidades, seu clima, sua aridez, sua fertilidade; são os homens em suas relações com essas outras coisas que são os costumes, os hábitos, as maneiras de fazer ou de pensar e, enfim, são os homens em suas relações com outras coisas ainda, que podem ser os acidentes ou as desgraças, como a fome, as epidemias, a morte.

Que o governo dirige as coisas entendidas assim como emaranhamentos dos homens e das coisas, acho que se encontra-

ria facilmente a confirmação disso na metáfora inevitável, à qual sempre se referem nesses tratados do governo: a metáfora do barco. O que é governar um barco? Com certeza é encarregar-se dos marinheiros, mas é encarregar-se, ao mesmo tempo, do navio, da carga; governar um barco é também levar em conta os ventos, os baixios, as tempestades, as intempéries. E é esse relacionar-se aos marinheiros que é preciso salvar junto com o navio, que é preciso salvaguardar junto com a carga que é preciso levar até o posto, e suas relações com todos esses acontecimentos que são os ventos, os baixios, as tempestades, as intempéries. É este pôr em relação que caracteriza o governo de um barco. O mesmo vale para uma casa: governar uma família, no fundo, não é essencialmente ter como finalidade salvar as propriedades da família, é, essencialmente, ter como alvo os indivíduos que a compõem, sua riqueza, sua prosperidade. É levar em conta acontecimentos que podem ocorrer: as mortes, os nascimentos; é levar em conta as coisas que se podem fazer, por exemplo, as alianças com outras famílias. É toda essa gestão geral que caracteriza o governo, e em relação à qual o problema da propriedade territorial para a família, ou a aquisição da soberania sobre um território não são, afinal, senão elementos relativamente secundários para o Príncipe. O essencial é, portanto, esse complexo de homens e de coisas, o território, a propriedade não sendo, de algum modo, senão uma espécie de variável.

Aqui, também, esse tema que se vê aparecer em La Perrière, nessa curiosa definição do governo como governo das coisas, se encontra nos séculos XVII e XVIII. Frederico II, em seu *Anti-Maquiavel*,¹⁶ tem páginas absolutamente significativas. Ele diz, por exemplo: comparemos a Holanda e a Rússia. A Rússia é um país que bem pode ter as mais extensas fronteiras de todos os Estados europeus, de que ela é feita? De alagadiços, florestas, desertos. Ela é apenas povoada por alguns bandos de pessoas pobres, miseráveis, sem atividades, sem indústrias. Comparem com a Holanda: ela também é feita de alagadiços, é muito pequena, mas há, na Holanda, contraria-

16. Frederico II, *op. cit.* (in *L'anti-Machiavel*, ed. crítica por C. Fleischauer, in *Studies on Voltaire and the eighteenth century*, Genebra, E. Droz, 1958, vol. V, ps. 199-200).

mente à Rússia, uma população, uma riqueza, uma atividade comercial, uma frota que fazem com que a Holanda seja um país importante na Europa, o que a Rússia está apenas começando a ser. Portanto, governar é governar as coisas.

Retorno ainda ao texto que lhes citei há pouco, quando La Perrière dizia: "Governo é a íntegra disposição das coisas das quais se toma o encargo de conduzi-las até um fim conveniente." O governo tem, portanto, uma finalidade, "uma disposição das coisas a conduzir a um fim conveniente", e nisto também penso que o governo se opõe, muito claramente, à soberania. Com certeza, a soberania, nos textos filosóficos, nos textos jurídicos também, nunca foi apresentada como um direito puro e simples. Nunca foi dito nem por juristas nem, *a fortiori*, por teólogos, que o soberano legítimo estaria fundamentado para exercer seu poder, ponto e basta. O soberano deve sempre, para ser um bom soberano, propor-se a um fim, quer dizer, "o bem comum e a salvação de todos".

Tomo, por exemplo, um texto do final do século XVII; Pufendorf diz: "Nós só lhes conferimos [aos soberanos] a autoridade soberana a fim de que eles se sirvam dela para ocasionar e manter a utilidade pública." Um soberano não deve considerar nada como vantajoso para si mesmo se isso também não o for para o Estado. Ora, esse bem comum ou ainda essa salvação de todos, de que falam os juristas, e que se encontram regularmente invocados, apresentados como a própria finalidade da soberania, em que consistem? Se vocês observarem o conteúdo real dado por juristas e teólogos a esse bem comum, vocês verão que existe bem comum quando todos os sujeitos obedecem, sem esmorecimento, a tais leis, exercem bem os cargos que lhes são dados, praticam bem os ofícios aos quais se dedicam, respeitam a ordem estabelecida à medida, ao menos, que essa ordem é conforme à lei que Deus impôs à natureza e aos homens. Quer dizer que o bem público é, essencialmente, a obediência à lei, à lei do soberano, sobre esta terra, ou à lei do soberano absoluto, Deus. Porém, de todo modo, o que caracteriza a finalidade da soberania, esse bem comum, esse bem geral, não é, no fim das contas, nada além do que a submissão absoluta. Isso quer dizer que a finalidade da soberania é circular: ela remete ao próprio exercício da soberania. O bem é a obediência à lei, portanto o bem que a soberania se propõe é que as pessoas lhe obedçam. Circularidade essencial que,

quaisquer que sejam evidentemente a estrutura teórica, a justificação moral ou os efeitos práticos, não está tão afastada do que dizia Maquiavel quando declarava que o objetivo principal do Príncipe deveria ser o de manter seu principado. Continuamos bem dentro do círculo da soberania em relação a ela própria, do principado em relação a ele mesmo.

Ora, com a nova definição de La Perrière, com suas pesquisas de definição do governo, penso que se vê aparecer um outro tipo de finalidade. O governo é definido por La Perrière como uma maneira íntegra de dispor das coisas para conduzi-las, não à forma do "bem comum", como diziam os textos dos juristas, mas a um "fim conveniente" para cada uma dessas coisas que são, precisamente, para se governar. O que implica, primeiro, uma pluralidade de objetivos específicos; por exemplo, o governo terá de fazer de modo que se produza o máximo de riquezas possível, que se forneça às pessoas substâncias suficientes, ou até o máximo de substâncias possível. O governo, enfim, terá de fazer de modo que a população possa se multiplicar. Portanto, toda uma série de finalidades específicas que se tornarão o próprio objetivo do governo. E, para alcançar essas diferentes finalidades, dispor-se-á das coisas. Esta palavra "dispor" é importante. O que, de fato, permitia à soberania alcançar seu fim, a obediência às leis, era a própria lei; lei e soberania faziam então, de modo absoluto, uma com a outra, um só corpo. Aqui, ao contrário, não se trata de impor uma lei aos homens, trata-se de dispor das coisas, quer dizer, de utilizar mais táticas do que leis, ou, no limite, de utilizar ao máximo as leis como táticas; fazer de tal modo que, através de um certo número de meios, tal ou tal finalidade possa ser alcançada.

Penso termos, aqui, uma ruptura importante: enquanto a finalidade da soberania se encontra nela própria, e ela retira seus instrumentos dela própria sob a forma da lei, a finalidade do governo está nas coisas que ele dirige. Esta deve ser procurada na perfeição, na maximização ou na intensificação dos processos que o governo dirige, e os instrumentos do governo, em vez de serem leis, vão ser táticas diversas. Por conseguinte, regressão da lei, ou melhor, na perspectiva do que deve ser o governo, a lei não é certamente o instrumento maior. Aqui também encontramos o tema que se propagou durante todo o século XVII, e que está manifestamente explícito no século

XVIII em todos os textos dos economistas e fisiocratas, quando explicam que, certamente, não é através da lei que se podem, de modo efetivo, alcançar as finalidades do governo.

Quarta observação, enfim: Guillaume de La Perrière diz que alguém que sabe governar deve possuir "paciência, sabedoria e diligência".¹⁷ O que ele entende por "paciência"? Para explicar a palavra "paciência", ele toma o exemplo do que ele chama "o rei das abelhas", quer dizer, o zangão, e ele diz: "O zangão reina na colméia sem precisar de ferrão."¹⁸ Deus quis mostrar, através disso - "de um modo místico", diz ele -, que o verdadeiro governante não deve precisar de um ferrão, quer dizer, de um instrumento para matar, de um gládio, para exercer seu governo; ele deve ter paciência mais do que cólera, ou ainda, não é o direito de matar, de fazer valer sua força que deve ser o essencial na personagem do governante. E essa ausência de ferrão, que conteúdo positivo lhe dar? Será "a sabedoria e a diligência". A "sabedoria" não quer dizer exatamente, como dizia a tradição, o conhecimento das leis humanas e divinas, o conhecimento da justiça e da equidade, mas precisamente o conhecimento das coisas, dos objetivos que se podem alcançar, que se deve fazer de modo a alcançar, a "disposição" que se deve utilizar para alcançá-los, é esse conhecimento que vai constituir a sabedoria do soberano. E quanto à sua "diligência", é precisamente o que faz com que o soberano, ou melhor, o que governa, só deva governar à medida que ele irá se considerar e agir como se estivesse a serviço daqueles que são governados. Aqui também, La Perrière se refere ao exemplo do pai de família: o pai de família é aquele que se levanta mais cedo do que todos os outros de sua casa, que se deita mais tarde que todos os outros, é ele que vela por tudo, pois se considera como estando a serviço de sua casa.

17. "Todo governante de Reino ou República deve ter em si necessariamente sabedoria, paciência e diligência" (*op. cit.*, 1567, p. 46).

18. "Deve ter também, todo governante, paciência, a exemplo do rei das abelhas que não tem ferrão, no que a natureza quis mostrar misticamente que os reis e governantes de República devem, para com seus súbitos, usar de muito mais clemência do que de severidade e de equidade mais do que de rigor" (*ibid.*).

Essa caracterização do governo é bem diferente da caracterização do Príncipe, tal como a encontrávamos em Maquiavel. Certamente, essa noção de governo é ainda muito rude, apesar de alguns aspectos de novidade. Penso que esse primeiro pequeno esboço da noção e da teoria da arte de governar certamente não ficou no ar no século XVI; ela não era apenas assunto de teóricos políticos. Podem-se balizar suas correlações no real. De um lado, a teoria da arte de governar estava ligada, no século XVI, ao desenvolvimento das monarquias territoriais (aparecimento dos aparelhos, relés de governo etc.); ela também estava ligada a todo um conjunto de análises e de saberes que se desenvolveram depois do final do século XVI e tomaram toda sua amplitude no século XVII, essencialmente esse conhecimento do Estado em seus diferentes dados, em suas diferentes dimensões, nos diferentes fatores de sua potência, e que se chamou, precisamente, de "estatística" como ciência do Estado. Enfim, em terceiro lugar, essa busca de uma arte de governar não pode deixar de ser posta em correlação com o mercantilismo e com o cameralismo.

Para dizer as coisas muito esquematicamente, a arte de governar encontra, no final do século XVI e início do século XVII, uma primeira forma de cristalização: ela se organiza em torno do tema de uma razão de Estado, entendida não no sentido pejorativo e negativo que lhe dão hoje (destruir os princípios do direito, da equidade ou da humanidade pelo único interesse do Estado), mas em um sentido positivo e pleno. O Estado se governa segundo as leis racionais que lhe são próprias, que não se deduzem das únicas leis naturais ou divinas, nem dos únicos preceitos de sabedoria e de prudência. O Estado, tal como a natureza, tem sua própria racionalidade, mesmo se ela é de um tipo diferente. Inversamente, a arte de governar, em vez de ir buscar seus fundamentos nas regras transcendentais em um modelo cosmológico ou em um ideal filosófico e moral, deverá encontrar os princípios de sua racionalidade no que constitui a realidade específica do Estado. São esses elementos da primeira racionalidade estatal que retomarei nas próximas lições. Mas se pode dizer logo que essa razão de Estado foi para o desenvolvimento da arte do governo uma espécie de entrave que durou até o final do século XVIII.

Creio haver, para isso, um certo número de razões. Antes de tudo, razões históricas, no sentido estrito, bloquearam

essa arte de governar. Foi a série das grandes crises do século XVII: em primeiro lugar a guerra dos Trinta Anos, com suas devastações e suas ruínas; em segundo lugar, durante toda a metade do século, as grandes rebeliões rurais e urbanas; e, enfim, no final do século, a crise financeira, a crise de subsistência igualmente, que onerou toda a política das monarquias ocidentais no final do século XVII. A arte de governar não podia se desdobrar, se refletir, tomar e multiplicar suas dimensões senão durante um período de expansão, quer dizer, fora das grandes urgências militares, econômicas e políticas que não cessaram de atormentar o século XVII do começo ao fim. Razões históricas maciças e grosseiras, se quiserem, bloquearam essa arte de governar.

Penso também que essa arte de governar, formulada no século XVI, se viu bloqueada no século XVII por outras razões que se poderiam chamar, nos termos que não gosto muito, de estruturas institucionais e mentais. Em todo caso, digamos que a primazia do problema do exercício da soberania, ao mesmo tempo como questão teórica e como princípio de organização-política, foi um fator fundamental nesse bloqueio da arte de governar. Enquanto a soberania era o problema mais importante, enquanto as instituições de soberania eram instituições fundamentais, enquanto o exercício do poder era refletido como exercício da soberania, a arte de governar não podia se desenvolver de maneira específica e autônoma, e acho que se tem disso um belo exemplo, justamente, no mercantilismo. O mercantilismo foi bem o primeiro esforço, eu ia dizer a primeira sanção, dessa arte de governar, no nível, ao mesmo tempo, das práticas políticas e dos conhecimentos sobre o Estado. Nesse sentido, se pode dizer que o mercantilismo é, na verdade, um primeiro umbral de racionalização nessa arte de governar, de que o texto de La Perrière indicava simplesmente alguns princípios mais morais que reais. O mercantilismo é a primeira racionalização do exercício do poder como prática de governo; é, de fato, a primeira vez que se começa a constituir um saber do Estado que pudesse ser utilizável como tática do governo. Mas o mercantilismo se viu bloqueado e detido, penso eu, precisamente porque ele se deu como objetivo essencial a potência do soberano: como fazer de modo, não tanto, que o país seja rico, mas que o soberano possa dispor de riquezas, possa ter tesouros, possa constituir exércitos com os quais ele

possa aplicar sua política? O objetivo do mercantilismo é a potência do soberano, e os instrumentos que o mercantilismo se dá são leis, ordens, regulamentos, quer dizer, as armas tradicionais do soberano. Objetivo: o soberano; instrumentos, os mesmos que os da soberania. O mercantilismo buscava fazer entrar as possibilidades dadas por uma arte refletida de governo, no interior de uma estrutura institucional e mental de soberania que o bloqueava.

De modo que, durante todo o século XVII e até a grande liquidação dos temas mercantilistas no início do século XVIII, a arte de governar permaneceu, de algum modo, pisando no mesmo lugar, presa entre duas coisas. De um lado, um quadro muito amplo, demasiado abstrato, demasiado rígido que era, precisamente a soberania como problema e como instituição; a arte de governar tentou compor com a teoria da soberania: tentou-se bastante deduzir de uma teoria da soberania os princípios diretores de uma arte de governar. Foi aqui que os juristas do século XVII intervieram, ao formularem ou reatualizarem a teoria do contrato. A teoria do contrato será, precisamente, aquela com a qual o contrato fundador, o engajamento recíproco dos soberanos e dos súditos será a espécie de matriz teórica a partir da qual se buscará ir ao encontro dos princípios gerais de uma arte de governar. Mas se a teoria do contrato, se essa reflexão sobre as relações do soberano e seus súditos teve um papel extremamente importante na teoria do direito público – de fato, o exemplo do Hobbes o prova com absoluta evidência, embora, no fim das contas, ele quisesse chegar a encontrar os princípios diretores de uma arte de governar –, permaneceu-se, ainda, na formulação dos princípios gerais do direito público.

De um lado, portanto, um quadro demasiado amplo, demasiado abstrato, demasiado rígido da soberania e, do outro, um modelo demasiado estreito, demasiado fraco, demasiado inconsistente, que era o da família. A arte de governar ou bem tentava ir ao encontro da forma geral da soberania, ou bem, ou melhor, ao mesmo tempo, ela se restringia, por falta de outro, a essa espécie de modelo concreto que era o governo da família. Como fazer para que aquele que governa possa governar o Estado tão bem, de modo tão preciso, metuculoso, quanto se pode governar uma família? E, por isso mesmo, encontravam-se bloqueados por essa idéia da economia que, ainda

nessa época, nunca se referia senão à gestão de um pequeno conjunto constituído pela família e pelos familiares. Os familiares e o pai de família, de um lado, o Estado e o soberano, do outro. A arte de governar não podia encontrar sua dimensão própria.

Como se fez o desbloqueio da arte de governar? Esse desbloqueio, tal como o bloqueio, é preciso reinscrevê-lo em um certo número de processos gerais: a expansão demográfica do século XVIII, ligada à abundância monetária, ela própria religada ao aumento da produção agrícola segundo processos circulares bem conhecidos pelos historiadores. Sendo tudo isso o quadro geral, pode-se dizer de modo mais preciso que o desbloqueio da arte de governar ligou-se à emergência do problema da população. Ou digamos ainda que se tem um processo bastante sutil – que se precisaria restituir detalhadamente – no qual se veria como a ciência do governo, o recentramento da economia sobre outra coisa diferente da família, e, enfim, o problema da população estão ligados uns aos outros.

Foi através do desenvolvimento da ciência do governo que a economia pôde se recentrar em um certo nível de realidade que, hoje, caracterizamos como “econômico”, e foi também através do desenvolvimento da ciência do governo que se pôde recortar o problema específico da população. Mas se poderia dizer, do mesmo modo, que foi graças à percepção dos problemas específicos da população, e graças ao isolamento desse nível de realidade que chamamos de economia, que o problema do governo pôde, enfim, ser pensado, refletido e calculado fora do quadro jurídico da soberania. E esta mesma estatística que, no quadro do mercantilismo, nunca pôde funcionar senão no interior e, de algum modo, em benefício de uma administração monárquica, ela própria funcionando na forma da soberania, esta mesma estatística se tornará o fator técnico principal, ou um dos fatores técnicos principais desse desbloqueio.

Como, de fato, o problema da população vai permitir o desbloqueio da arte de governar? A perspectiva da população, a realidade dos fenômenos próprios à população vão permitir afastar definitivamente o modelo da família e recentrar esta noção de economia em alguma outra coisa. De fato, essa estatística que funcionara até então no interior dos quadros administrativos e, portanto, do funcionamento da soberania, essa

mesma estatística descobre e mostra, pouco a pouco, que a população tem suas regularidades próprias: seu número de mortes, seu número de doenças, suas regularidades de acidentes. A estatística mostra igualmente que a população comporta efeitos próprios à sua agregação, e que esses fenômenos são irreduzíveis àqueles da família: serão as grandes epidemias, as expansões endêmicas, a espiral do trabalho e da riqueza. A estatística mostra igualmente que, através desses deslocamentos, através de suas maneiras de fazer, através de sua atividade, a população tem efeitos econômicos específicos. A estatística, ao permitir quantificar os fenômenos próprios à população, faz aparecer sua especificidade irreduzível ao pequeno quadro da família. Afora um certo número de temas residuais, que podem ser temas morais e religiosos, a família, como modelo de governo, desaparecerá.

Em contrapartida, o que vai aparecer, neste momento, é a família como elemento no interior da população e como relé fundamental de seu governo. Dito de outro modo, a arte de governar, até então a problemática da população, não podia ser pensada senão a partir do modelo da família, a partir da economia entendida como gestão da família. A partir do momento, ao contrário, em que a população aparecerá como sendo absolutamente irreduzível à família, de repente esta última passa para o segundo plano em relação à população; ela aparece como elemento no interior da população. Portanto, ela não é mais um modelo; ela é um segmento simplesmente privilegiado porque, quando se quiser obter alguma coisa da população quanto ao comportamento sexual, quanto à demografia, ao número de filhos, quanto ao consumo, é bem através da família que isso deverá passar. Mas a família, de modelo, vai se tornar instrumento, instrumento privilegiado para o governo das populações, e não modelo quimérico para o bom governo. Este deslocamento da família, do nível de modelo ao nível do instrumento, é absolutamente fundamental. E foi, na realidade, a partir da metade do século XVIII, que a família apareceu nessa instrumentação no que diz respeito à população: serão as campanhas sobre a mortalidade, as campanhas concernindo ao casamento, às vacinações, às inoculações. O que faz com que a população permita o desbloqueio da arte de governar é que ela elimina o modelo da família.

Em segundo lugar, a população aparecerá, por excelência, como sendo o objetivo último do governo: porque, no fundo, qual pode ser seu objetivo? Certamente, não o de governar, mas o de melhorar o destino das populações, de aumentar suas riquezas, sua duração de vida, ou sua saúde. E os instrumentos que o governo se dará para obter esses fins que são, de algum modo, imanentes ao campo da população, serão essencialmente a população sobre o qual ele age diretamente através das campanhas, ou então, indiretamente, através das técnicas que permitirão, por exemplo, estimular, sem que as pessoas o percebam, a taxa de natalidade, ou dirigindo em tal ou tal região, para tal atividade, os fluxos de população. A população aparece então, mais do que como a potência do soberano, como a finalidade e o instrumento do governo. A população aparecerá como sujeito das necessidades, de aspirações, mas também como objeto entre as mãos do governo, consciente diante do governo, do que ela quer, e inconsciente, também, do que lhe fazem fazer. O interesse, como consciência de cada um dos indivíduos constituindo a população, e o interesse como interesse da população, quaisquer que sejam os interesses e as aspirações individuais dos que a compõem, é isto que será o alvo e o instrumento fundamental do governo das populações. Nascimento de uma arte, ou, em todo caso, de táticas e de técnicas absolutamente novas.

Enfim, a população será o ponto em torno do qual se organizará o que se chamava, nos textos do século XVI, de “paciência do soberano”. Quer dizer que a população vai ser o objeto do qual o governo deverá ter em conta em suas observações, em seu saber, para chegar efetivamente a governar de modo racional e refletido. A constituição de um saber de governo é absolutamente indissociável da constituição de um saber de todos os processos que giram em torno da população em sentido amplo, o que chamamos precisamente de “economia”. Na última vez eu lhes dizia que a economia política pôde se constituir a partir do momento em que, entre os diferentes elementos da riqueza, apareceu um novo sujeito: a população. É ao captar essa rede contínua e múltipla de relações entre a população, o território, a riqueza, que se constituirá uma ciência que chamamos de “economia política” e, ao mesmo tempo, um tipo de intervenção característica do governo, que será a intervenção no campo da economia e da população. Em suma, a

passagem de uma arte de governar para uma ciência política, a passagem de um regime dominado pelas estruturas de soberano a um regime dominado pelas técnicas do governo se fazem, no século XVIII, em torno da população e, por conseguinte, em torno do nascimento da economia política.

Ao dizer isto, não quero dizer, de modo algum, que a soberania cessou de desempenhar um papel, a partir do momento em que a arte de governar começa a se tornar ciência política. Eu diria mesmo o contrário: que nunca o problema da soberania se colocou com tanta acuidade quanto nesse momento, pois se tratava, precisamente, não mais – como nos séculos XVI ou XVII – de tentar deduzir de uma teoria da soberania uma arte de governar, mas – dado que havia uma arte de governar e que ela se desdobrava – de ver que forma jurídica, que forma institucional, que fundamento de direito se poderia dar à soberania que caracteriza um Estado.

Leiam os dois textos de Rousseau. No primeiro, cronologicamente, quer dizer, o artigo “Économie politique”, da *Encyclopédie*, vocês verão como Rousseau apresenta o problema do governo e da arte de governar, registrando precisamente o seguinte – e o texto é muito característico deste ponto de vista: a palavra “economia” designa essencialmente a gestão dos bens da família pelo pai de família;¹⁹ mas esse modelo não deve mais ser aceito, mesmo se a ele nos referíamos no passado. Em nossos dias, diz ele, sabemos bem que a economia política não é mais a economia familiar e, sem se referir explicitamente nem à fisiocracia, nem à estatística, nem ao problema geral da população, ele registra este corte e o fato de que economia – economia política – tem um sentido inteiramente novo, que não deve mais ser rebatido sobre o velho modelo da família.²⁰ De qualquer modo, neste texto, ele se dá a tarefa de definir uma arte do governo. Depois ele escreverá o *Contrato social*,

19. “Esta palavra (...) não significa originariamente senão o sensato e legítimo governo da casa, para o bem comum de toda a família” (*op. cit.*, p. 241).

20. “Como o governo do Estado poderia ser semelhante àquele da família cujo fundamento é tão diferente? (...) Com razão distinguiu-se a *economia pública* da *economia particular*, e o Estado não tendo nada em comum com a família (...), as mesmas regras de conduta não poderiam convir a todos os dois” (*ibid.*, ps. 241 e 244).

cujo problema será precisamente o de saber de que modo, com noções como as de “natureza”, “contrato”, “vontade geral”, se pode dar um princípio geral de governo que dará lugar, ao mesmo tempo, ao princípio jurídico da soberania e aos elementos através dos quais se pode definir e caracterizar uma arte do governo. Portanto, a soberania não é de modo algum eliminada pela emergência de uma arte nova de governar, uma arte de governar que, agora, ultrapassa o umbral de uma ciência política; o problema da soberania não é eliminado, ao contrário, ele é tornado mais agudo do que nunca.

Quanto à disciplina, ela tampouco é eliminada. Certamente sua organização, sua instalação, todas as instituições no interior das quais ela florescera no século XVII e no início do século XVIII: as escolas, os ateliês, os exércitos, tudo isso certamente não formava senão uma única coisa, e não se compreende senão através do desenvolvimento das grandes monarquias administrativas. Todavia, nunca, tampouco, a disciplina foi mais importante e mais valorizada do que a partir do momento em que se tentava gerir a população. Gerir a população não quer dizer gerir simplesmente a massa coletiva dos fenômenos ou geri-los simplesmente no nível de seus resultados globais. Gerir a população quer dizer geri-la igualmente em profundidade, em fineza, e no detalhe.

A idéia do governo da população torna mais agudo ainda o problema da fundamentação da soberania – pensemos em Rousseau – e mais aguda ainda a necessidade de desenvolver as disciplinas (procuro analisar em outro lugar²¹ essa história de disciplinas). De modo que é preciso compreender as coisas, não como a substituição de uma sociedade de soberania por uma sociedade de disciplina, depois de uma sociedade de disciplina por uma sociedade, digamos, de governo. Tem-se, de fato, um triângulo: soberania-disciplina-gestão governamental cujo alvo principal é a população, e cujos mecanismos essenciais são os dispositivos de segurança. Em todo caso, o que eu queria mostrar era um laço histórico profundo entre o movimento que faz bascular as constantes da soberania para

21. Foucault (M.), *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Paris, Gallimard, 1975.

trás do problema mais importante, agora, das escolhas de governo, o movimento que faz aparecer a população como um dado, como um campo de intervenção, como a finalidade das técnicas de governo e, em terceiro lugar, o movimento que isola a economia como domínio específico de realidade e a economia política, ao mesmo tempo como ciência e como técnica de intervenção do governo nesse campo de realidade. São estes três movimentos, eu acho: governo, população, economia política, dos quais se deve observar que constituem, a partir do século XVIII, uma série sólida que, ainda hoje, não está dissociada.

Acrescentaria, ainda, simplesmente uma palavra: se eu quisesse ter dado ao curso que realizei este ano um título mais exato, certamente, não teria escolhido “segurança, território e população”. O que gostaria de fazer agora seria alguma coisa que chamaria de “história da ‘governamentalidade’”. Por essa palavra “governamentalidade”, quero dizer três coisas. Por “governamentalidade”, entendo o conjunto constituído pelas instituições, procedimentos, análises e reflexões, cálculos e táticas que permitem exercer essa forma bem específica, bem complexa, de poder, que tem como alvo principal a população, como forma mais importante de saber, a economia política, como instrumento técnico essencial, os dispositivos de segurança. Em segundo lugar, por “governamentalidade”, entendo a tendência, a linha de força que, em todo o Ocidente, não cessou de conduzir, e há muitíssimo tempo, em direção à preeminência desse tipo de saber que se pode chamar de “governo” sobre todos os outros: soberania, disciplina. Isto, por um lado, levou ao desenvolvimento de toda uma série de aparelhos específicos de governo e, por outro, ao desenvolvimento de toda uma série de saberes. Enfim, por “governamentalidade”, acho que se deveria entender o processo, ou melhor, o resultado do processo pelo qual o Estado de Justiça da Idade Média, tornado nos séculos XV e XVI Estado administrativo, encontrou-se, pouco a pouco, “governamentalizado”.

Sabe-se que fascinação exerce, hoje, o amor ou o horror do Estado. Sabe-se o quanto nos ligamos ao nascimento do Estado, à sua história, aos seus avanços, ao seu poder, aos seus abusos. Encontramos essa supervalorização do problema do Estado essencialmente, acho, sob duas formas. Sob uma forma imediata, afetiva e trágica: é o lirismo do monstro frio di-

ante de nós. Tem-se uma segunda maneira de supervalorizar o problema do Estado - e sob uma forma paradoxal, pois ela é aparentemente redutora -, é a análise que consiste em reduzir o Estado a um certo número de funções como, por exemplo, o desenvolvimento das forças produtivas, a reprodução das relações de produção. E esse papel redutor do Estado em relação a outra coisa torna o Estado, todavia, absolutamente essencial como alvo a ser atacado e, vocês bem o sabem, como posição privilegiada a ser ocupada. Mas o Estado não teve, não mais atualmente do que no curso de toda sua história, essa unidade, essa individualidade, essa funcionalidade rigorosa, e diria mesmo essa importância. Afinal, o Estado não é talvez senão uma realidade composta, uma abstração mitificada cuja importância é muito mais reduzida do que se crê. Talvez o importante para nossa modernidade, quer dizer, para nossa atualidade, não seja a utilização da sociedade; é o que eu chamaria, antes, de "governamentalização" do Estado.

Vivemos na era da "governamentalidade", a que foi descoberta no século XVIII. "Governamentalização" do Estado que é um fenômeno particularmente retorcido, já que, se efetivamente os problemas de "governamentalidade", as técnicas de governo se tornaram realmente a única aposta política e o único espaço real da luta e dos torneios políticos, essa "governamentalização" do Estado, todavia, foi o fenômeno que permitiu ao Estado sobreviver. E é verossímil que se o Estado existe tal como existe hoje, foi graças precisamente a essa "governamentalidade" que é ao mesmo tempo interior e exterior ao Estado, já que são as táticas de governo que permitem, a cada instante, definir o que deve ou não ser referido ao Estado, o que é público e o que é privado, o que é estatal e o que é não estatal. Portanto, o Estado em sua sobrevida e o Estado em seus limites não devem ser compreendidos senão a partir das táticas gerais da "governamentalidade".

E talvez se possa de uma maneira inteiramente global, grosseira e, por conseguinte, inexata, reconstituir as grandes formas, as grandes economias de poder no Ocidente da seguinte maneira: primeiro, o Estado de justiça, nascido em uma territorialidade de tipo feudal e que correspondia, em geral, a uma sociedade da lei - leis costumeiras e leis escritas -, com todo um jogo de engajamento e de litígios. Em segundo lugar, o Estado administrativo nascido nos séculos XV e XVI,

em uma territorialidade de tipo fronteira e não mais feudal. Estado administrativo que correspondia a uma sociedade de regulamentos e disciplinas. Enfim, um Estado de governo que não é mais especialmente definido por sua territorialidade, pela superfície ocupada, mas por uma massa: a massa da população, com seu volume, sua densidade, com, certamente, o território sobre o qual ela se estende, mas que não é dela senão um componente. E esse Estado de governo que se apóia essencialmente sobre a população e que se refere e utiliza a instrumentação do saber econômico, corresponderia a uma sociedade controlada pelos dispositivos de segurança.

Eis aqui algumas formulações sobre a instalação deste fenômeno que acho importante: o da "governamentalidade". Tentarei, agora, mostrar como essa "governamentalidade" nasceu, de um lado, a partir de um modelo arcaico que foi o da pastoral cristã; em segundo lugar, tomando apoio de um modelo, ou melhor, de uma técnica diplomático-militar. Enfim, em terceiro lugar, como essa "governamentalidade" só pôde tomar as dimensões que ela tem graças a uma série de instrumentos bem particulares, cuja formação é contemporânea, precisamente, da arte de governar, e que chamamos, no sentido antigo do termo, o dos séculos XVII e XVIII, a polícia. A pastoral, a nova técnica diplomático-militar e, enfim, a polícia, eu acho, foram os três grandes elementos, a partir dos quais se pôde produzir este fenômeno fundamental na história do Ocidente que foi a "governamentalização" do Estado.