

Acontecimento e crítica em Michel Foucault: dos usos do nietzschianismo na formação de uma contra-história do poder

Événement et critique chez Michel Foucault: des utilisations du nietzschianisme dans la formation d'une contre-histoire du pouvoir

André Constantino Yazbek

Professor de Filosofia da UFF
andre_yazbek@hotmail.com

Resumo: Este artigo pretende apresentar algumas hipóteses de trabalho sobre o alcance da influência nietzschiana na genealogia foucaultiana examinando o modo pelo qual o pensamento de Michel Foucault se relaciona com os temas do *acontecimento* e da *crítica* em um momento preciso de sua trajetória intelectual. Neste sentido, trata-se de isolar a noção de *acontecimento* tal como ela aparecerá no artigo que Foucault consagrará à Friedrich Nietzsche em 1971, intitulado *Nietzsche, a genealogia e a história*, para propor uma compreensão desta noção pertinente à noção de *crítica* tal como ela será desenvolvida em 1978, em uma conferência pronunciada por Foucault na *Société Française de Philosophie*, postumamente publicada sob o título de *O que é a crítica?*. Assim, queremos sublinhar a incidência comum das noções de *acontecimento* e *crítica* no domínio da genealogia foucaultiana e o tipo de *contra-história* do poder que ela permite.

Palavras-chave: Genealogia; Acontecimento; Crítica.

Résumé: Cet article vise à présenter quelques hypothèse de travail sur la portée de l'influence nietzschéenne dans la généalogie foucauldienne en examinant la manière dont la pensée de Michel Foucault se rapporte aux thèmes de l'événement et de la critique à un moment précis de son trajet intellectuel. Dans ce sens, il s'agit d'isoler la notion d'événement telle qu'elle apparaîtra dans l'article que Foucault consacra à Friedrich Nietzsche en 1971, titré Nietzsche, la généalogie, l'histoire, pour proposer une compréhension de cette notion pertinent à la notion de critique telle qu'elle sera développée en 1978, dans la conférence prononcée par Foucault à la Société Française de Philosophie, publié posthumément sous le titre de Qu'est-ce que la critique?. Ainsi, nous voulons souligner l'incidence comum des notions de événement et critique dans le domaine de la généalogie foucaultienne et le genre de contre-histoire du pouvoir qu'elle permet.

Mots-clés: Généalogie; Événement; Critique.

I.

Nietzsche dizia que um pensador sempre atira uma flecha, como no vazio, e que um outro pensador a recolhe, para enviá-la numa outra direção. É o caso de Foucault. (Gilles Deleuze)

Lançando uma perspectiva de conjunto sobre a obra foucaultiana, Gilles Deleuze afirma que existem três grandes encontros de Michel Foucault com Friedrich Nietzsche. O primeiro deles concerne à concepção de *força*: o *poder*, em Foucault, assim como a *potência*, em Nietzsche, não é redutível à pura violência – mera “relação de força com um ser ou um objeto” – mas “consiste na relação da força com outras forças que ela afeta, ou mesmo que a afetam (incitar, suscitar, induzir, seduzir, etc.: são afetos)”. O segundo destes encontros, por sua vez, diz respeito à “relação das forças com as formas”, quer dizer: toda *forma é um composto de forças*, o que significa considerar que são as relações de força com outras forças que enformam a experiência – histórica e presente – e o conhecimento que dela se pode obter. Um terceiro momento, por fim, seria o do tema dos “processos de subjetivação”: tanto em Foucault quanto em Nietzsche, não se trata, evidentemente, da afirmação de um sujeito invariável universal, mas da criação de “modos de existência”, – “o que Nietzsche chamava a invenção de novas possibilidades de vida, e cuja origem ele já encontrava nos gregos” (DELEUZE, 1992, pp. 145-146).

Partindo das considerações de Deleuze, digamos que o ensaio que aqui se pretende consiste em colocar-se do ponto de vista do cruzamento destes três encontros nietzschianos, com destaque para os dois primeiros. Assim, interessa-nos o tema do *poder* como *relações de forças* e o das *relações de força com as formas* e a *constituição dos modos de existência*, mas segundo uma perspectiva que pretende articular as noções de *acontecimento* e *crítica* especificamente em dois textos da genealogia foucaultiana, a saber: *Nietzsche, a genealogia, a história* (1971) e *O que é a crítica?* (1978). Neste sentido, nosso expediente será o de isolar a noção de “acontecimento” tal como ela aparecerá sobretudo no artigo que Foucault dedicará a Nietzsche em 1971 para propor um uso da noção de *événement* pertinente à noção de *crítica* tal como ela será desenvolvida no texto de 1978, de sorte a marcar a incidência de ambos no campo da genealogia foucaultiana e o tipo de *contra-história* do poder que ela anuncia. Vejamos.

II.

Digamos que a filosofia do acontecimento deveria avançar na direção, à primeira vista paradoxal, de um materialismo do incorporal. (Michel Foucault)

Como sabemos, a noção de “acontecimento” em Foucault ganha seu primeiro uso já na arqueologia, sobretudo tendo-se em conta *As palavras e as coisas* (1966) e *A arqueologia do saber* (1969), obras nas quais o “acontecimento” refere-se seja à mutação de uma *episteme* a outra, pensada em termos de *abertura* de um espaço de acolhimento discursivo de positivities ou saberes positivos (FOUCAULT, 1999, pp. 229-230), seja em termos das condições de existência que determinam a materialidade própria do enunciado, objeto específico da descrição arqueológica (FOUCAULT, 2005, p. 40).

Assim, procurando a elaboração de uma espécie de “arqueologia” da arqueologia foucaultiana, Phillippe Sabot, tendo em vista as notas de trabalho de Foucault, nos apresenta a noção de “acontecimento” como sendo aquela que, ao longo dos desenvolvimentos da arqueologia foucaultiana, irá operar uma espécie de superação de duas “tendências” parciais presentes no método arqueológico, dissolvendo pouco a pouco uma espécie de indecisão teórica entre uma análise das formações culturais (que faz privilégio à empiricidade das formações históricas sem renunciar à explicitação dos elementos condicionantes desta empiricidade) e uma “ciência das archés” capaz de reconduzir a fenomenalidade histórica às condições de seu aparecimento (SABOT, 2016a, p. 762). Neste sentido, a noção de “acontecimento” seria aquela que mais e melhor testemunharia um deslocamento do problema da história do campo da *arché* e de sua possível deriva fenomenológica para um outro registro, o do estatuto do *arquivo* como “lei do que pode ser dito, [d]o sistema que rege o surgimento dos enunciados como acontecimentos singulares” (FOUCAULT, 2005, p. 170; SABOT, 2016b, p. 7), com o problema da descontinuidade histórica suposta pela perspectiva arqueológica¹.

Mas ocorre que a noção de “acontecimento” ganhará nexos políticos mais bem definidos em meio à ambiência da genealogia: se em regime arqueológico o uso da noção parece secundarizar o registro propriamente político das práticas discursivas – de sorte que uma obra como *As palavras e as coisas* exclui a perspectiva política em favor de uma *démarche* encerrada na dimensão eminentemente discursiva (SABOT, 2016b, p. 4) –, seus desenvolvimentos posteriores, a contar de *A ordem do discurso*, deslocam decisivamente o tema do poder do “simples contexto ao texto mesmo do discurso” (DEFERT, 2015, p. 1454) e, ao fazê-lo, anunciam uma “filosofia do acontecimento” que “deveria avançar na direção paradoxal de um materialismo incorporal” (FOUCAULT, 2004, p. 58). Assim, uma “filosofia do acontecimento” parece ser um passo necessário para fazer aparecer a *vontade de verdade* que se dissimula no discurso verdadeiro em suas operações coincidentes com o *poder*. E trata-se de avançá-la na direção de um *materialismo incorporal* na medida em que o “acontecimento” “não é da ordem dos corpos”, posto que não é ato nem propriedade de um *corpo*, mas tampouco é “imaterial”, haja vista que “é sempre no âmbito da materialidade que ele se efetiva, que [ele] é efeito”, produzindo-se em “dispersão material” (ibidem, p. 57).

Portanto, digamos que em Foucault, na ambiência genealógica, a noção de “acontecimento” ganha a dimensão daquilo que se instala entre os enunciados e as práticas que operam na superfície dos corpos, daquilo que opera na superfície por meio da coexistência – incorporal – do enunciado com os efeitos de sua efetivação na materialidade prática que incide sobre o corpo. Nestes termos, dialogando com o tema do sentido em Deleuze, Foucault dirá que “no limite do corpo profundo, o acontecimento é um incorporal” (FOUCAULT, 2001a, p. 951), o que implica em reconhecê-lo, no registro da linguagem, como sendo da ordem de uma potência incorporal do significante. Ora, uma vez que a genealogia exige uma crítica da *verdade* no sentido de propor-se

1 Nas palavras de Sabot, referindo-se às considerações de Foucault acerca da “Nova História” em *A arqueologia do saber*, cujo traço característico teria sido o de recuperar a noção de “descontinuidade” como “elemento positivo que determina seu objeto e valida a sua prática”, “O que torna algo um evento, para o historiador, é a descontinuidade que aparece em um funcionamento regular e que o obriga a identificar as regras deste desregramento, logo, a lógica de uma transformação” (SABOT, 2016b, p. 8).

a questão sobre “qual é a ‘vontade de verdade’ suposta por um ‘discurso verdadeiro’”, trata-se de recusar ao “acontecimento” seu conteúdo de *verdade substancializada* para apreendê-lo em uma dimensão de elemento incorpóreo cujos efeitos, no entanto, fazem-se sentir sobre a materialidade dos corpos: se as práticas – discursivas e extra-discursivas – não se referem à atividade de um sujeito fundador, é porque o sujeito, ele próprio, é antes um *efeito* de tais práticas; um efeito de *assujeitamento*.

Mas é em 1971, como se sabe, no já célebre artigo intitulado *Nietzsche, a genealogia e a história*, que Foucault parece fornecer as coordenadas genealógicas de sua posição a respeito da noção de “acontecimento” e daquilo que será, a nosso juízo, os traços elementares de seu nietzschianismo, a saber: 1) uma história dos inícios segundo os princípios diferenciais da imanência, do perspectivismo e do ceticismo; 2) uma preocupação com a atualidade e seu diagnóstico; 3) a questão da produção da contingência na história; 4) e, por fim, o caráter interpretativo de todo o conhecimento, de todo o saber.

Assim, no artigo de 1971 a noção de “acontecimento” estará no cerne da recuperação da temática da “origem” e do estatuto próprio de sua historicidade, tencionando-a com o tema nietzschiano de uma política da *verdade* e do *poder* e da explicitação, por seu turno, também do estatuto contingente dos fenômenos históricos e das relações de força que os compõem, em contrapartida ao relato metafísico de sua origem “sagrada” ou de sua evolução perpétua e pacificadora, ao modo de uma história teleologicamente orientada ou de uma *Weltgeschichte*. Genealógicamente orientada, isto é, orientada ao modo de um “*Wirkliche Histoire*”, a “história também ensina a rir das solenidades de origem” (FOUCAULT, 2002, p. 18).

Nestes termos, a via traçada por Foucault no referido artigo nos permite compreender o elemento próprio ao método genealógico como sendo aquele de uma atenção meticulosa feita à *emergência das singularidades* históricas. Mas deve-se notar, aqui, a distinção, feita por Foucault, entre os usos nietzschianos das noções de *emergência* (*Entstehung*) e de *proveniência* (*Herkunft*), contrapostos à noção de origem (*Ursprung*). Segundo Foucault, ao passo que a *Entstehung* designa o “ponto de surgimento”, o “princípio e a lei singular de um aparecimento” que se produz sempre a partir de um determinado “estado das forças” (ibidem, p. 23), a *Herkunft*, por sua vez, indica o “tronco” de descendência, a “raça” ou o “tipo social” do qual este mesmo estado das forças provém (ibidem, pp. 21-22), – remetendo-nos, desta feita, ao corpo como expressão “ancestral” dos instintos que aí se afirmam ou desaparecem². Assim, caberá ao genealogista circunscrever a *emergência das singularidades* (ou seja: o ponto de irrupção de determinado estado das forças) em correlação com sua *proveniência*, isto é, com as marcas da ancestralidade das lutas inscritas na materialidade dos corpos. Portanto, nas palavras do próprio Foucault, jogando com os usos nietzschianos das

2 “Enfim, a proveniência diz respeito ao corpo. Ela se inscreve no sistema nervoso, no humor, no aparelho digestivo. Má alimentação, má respiração, corpo débil e vergado daqueles cujos ancestrais cometeram erros; que os pais tomem os efeitos por causas, acreditem na realidade do além, ou coloquem o valor eterno, é o corpo das crianças que sofrerá com isto. A covardia, a hipocrisia, simples rebentos do erro; não no sentido socrático, não porque seja preciso se engajar para ser malvado, nem também porque alguém se desviou da verdade originária, mas porque o corpo traz consigo, em sua vida e em sua morte, em sua força e em sua fraqueza, a sanção de todo erro e de toda verdade como ele traz consigo também e inversamente sua origem – proveniência” (FOUCAULT, 2002, p. 22).

noções de “emergência” e “proveniência”, “Enquanto a proveniência designa a qualidade de um instinto, seu grau ou seu desfalecimento, e a marca que ele deixa em um corpo, a emergência designa um lugar de afrontamento” (ibidem, p. 24). E ainda mais crucial para a *démarche* genealógica de Foucault, parece-nos, é a seguinte referência feita ao *corpo* no artigo de 1971:

O corpo: superfície de inscrição dos acontecimentos (enquanto que a linguagem os marca e as ideias os dissolvem), lugar de dissolução do Eu (que supõe a quimera de uma unidade substancial), volume em perpétua pulverização. A genealogia [...] está, portanto, no ponto de articulação do corpo com a história. Ela deve mostrar o corpo inteiramente marcado de história e a história arruinando o corpo. (FOUCAULT, 2002, p. 22)

Ora, para o genealogista, trata-se sempre de se afastar das alturas clássicas da metafísica para localizar o “acontecimento” na superfície das intensidades. São estas intensidades que devem remeter o genealogista para as *relações das forças* com as *formas* apreendidas segundo um “materialismo dos incorporais”, o que significa abrir a produção de sentido a uma corporeidade na qual a linguagem incide sobre o corpo sem, no entanto, com ele se confundir (uma vez que, na condição de “acontecimento”, a linguagem é um incorporal). E é também por meio desta espécie de materialismo que Foucault se debruça sobre a dinâmica operatória das relações entre saber e poder para retomar, agora em solo eminentemente genealógico, sua explicitação crítica das pretensões de uma razão que se institui em seu aspecto historicamente prático *excluindo-inclusivamente* do campo do *logos* (o campo mesmo da linguagem do racionalismo, da história teleológica, da cultura e do humanismo “oficiais”) todo o elemento que lhe parecera inabsorvível nos quadros de suas pretensões à realização efetiva de sua pretensa universalidade. Daí que a *história efetiva*, aquela que se opõe às fantasmagorias de uma *Weltgeschichte*, tenha por escopo fazer “ressurgir o acontecimento no que ele pode ter de único e agudo”, e isso de tal modo que se possa compreender, *contra* as pretensões às projeções teleológicas, que as “forças que se encontram em jogo na história não obedecem nem a uma destinação, nem a uma mecânica, mas ao acaso da luta” (FOUCAULT, 2002, p. 28).

Para o genealogista, portanto, a lida com a história deve insistir no desmascaramento das formas mistificadoras de naturalização do lugar de autoridade da moral e do poder instituídos, de sorte que se possa recuperar do esquecimento o histórico das lutas, das batalhas, dos acasos e dos reverses das relações de força daquilo que, na *atualidade*, arbitrariamente se impõe a nós como *dado natural*. Daí o alcance eminentemente nietzschiano da empreitada de Foucault, que pretende colocar em xeque as figuras dominantes do poder e do saber no âmbito da história e da metafísica (e de suas relações): a “batalha de interpretações” é o *locus* genealógico do “acontecimento”, o que significa que se trata de trazer à baila o *relato político* de “relações de força que se invertem”, de “poderes confiscados”, de “vocabulários retomados e voltados contra seus utilizadores” etc.:

Se interpretar é colocar lentamente em foco uma significação oculta na origem, apenas a metafísica poderia interpretar o devir da humanidade. Mas se interpretar é se apoderar violentamente de um sistema de regras que não tem em si significação essencial, e lhe impor uma direção, dobrá-lo a uma nova

vontade, fazê-lo entrar em outro jogo e submetê-lo a novas regras, então o devir da humanidade é uma série de interpretações. E a genealogia deve ser a sua história: história das morais, dos ideais, dos conceitos metafísicos, história do conceito de liberdade ou da vida ascética, como emergências de interpretações diferentes. (FOUCAULT, 2002, p. 26)

Em poucas palavras, o genealogista deve ter por horizonte o pressuposto segundo o qual a função e a significação dos objetos estudados modificam-se ao longo da história de acordo com os estágios correspondentes às potências em jogo. Ou ainda: não se trata de buscar na história a narrativa contínua que nos levaria à identificação das significações primeiras, mas sim de se perguntar a respeito do próprio estatuto do significante, e de nele encontrar as marcas do “investimento do poder” sobre o *corpo*. Com efeito, é isto o *acontecimento* em sua relação com a *história*, ao menos a ter-se em conta o texto de 1971: se “sobre os corpos se encontra o estigma dos acontecimentos passados”, é porque a história neles se inscreve na medida em que o significante é uma correlação de forças que institui o vínculo entre o poder e o corpo – daí a importância, para a “história efetiva” ou *acontecimental*, do “conhecimento diferencial das energias e desfalecimentos, das alturas e desmoronamentos, dos venenos e contra venenos” (ibidem, p. 30) –; isso significa que as *singularidades* do acontecimento histórico são somáticas, uma vez que implicam modos de assujeitamento e/ou subjetivação por meio dos efeitos sucessivos de ajustes e sobreposições entre o poder e o corpo (RIBEIRO, 2018, p. 157).

III.

A crítica teria essencialmente por função o dessassujeitamento no jogo que poderia ser denominado [...] de política da verdade. (Michel Foucault)

Em 27 de maio de 1978, Michel Foucault se apresenta diante da *Sociedade Francesa de Filosofia*, na Sorbonne, para pronunciar uma conferência que postumamente seria publicada com o título de *Qu'est-ce que la critique?*. Nesta ocasião, partindo de uma definição inicial da *crítica* que a considera uma *atitude* de questionamento do poder não “apenas” naquilo que concerne sua natureza e seu fundamento, mas também em suas relações de obediência e em seus limites de exercício sobre as condutas, Foucault retomará a noção de *acontecimento* em bases renovadas. Desta feita, o “acontecimento” será compreendido a partir da perspectiva de um esforço de “desassujeitamento” – ou de uma recusa manifesta ao poder – que constitui, ele próprio, a crítica referida. Trata-se, portanto, da *crítica* como uma “atitude moral e prática”, uma “maneira de pensar, de dizer, de agir” cuja expressão é a da questão de como *não ser governado deste modo ou a este preço* (FOUCAULT, 2015, p. 34).

Assim, Foucault definirá a *crítica* como uma espécie de imperativo ético-político de *indocilidade ao governo* (compreendendo por “governo” o conjunto de procedimentos pelos quais os indivíduos se conduzem uns aos outros³) que ganhará o estatuto de uma

³ É esta concepção de “governo”, por sua vez, que levará Foucault à criação do neologismo “governamentalidade”: “O próprio termo ‘poder’ não faz mais que designar um [campo] de relações que tem de ser analisado por inteiro, e o que propus chamar de governamentalidade, isto é, a maneira como se conduz a conduta dos homens, não é

“arte da *inservidão voluntaria*” (ibidem, p. 39), iniciando por localizá-la em um quadro histórico anterior ao kantismo: é nos séculos XV e XVI, momento de tensionamento entre a expansão das artes de governo derivadas da direção espiritual da pastoral cristã (que rompem seus limites monásticos em direção às formas “civis” de governo) e um amplo movimento de condutas *contra-pastorais* (das quais a Reforma protestante constituiria o ponto de culminância), que Foucault pretende circunscrever a emergência do problema geral de um questionamento aos arcanos dogmáticos *veridicionais* do poder (ibidem, pp. 36-37).

Evidentemente, Foucault não tardará a aproximar a *crítica* da empreitada propriamente kantiana, tendo em vista uma estratégia que consiste em promover uma torsão da questão da crítica transcendental – que articula a apreciação das condições da racionalidade científica a uma análise transcendental das formas do sujeito fundador – em direção ao tema da *Aufklärung*, ou seja: o ousar valer-se de seu próprio julgamento, afirmado por Kant em uma correlação entre o “excesso de autoridade” governamental e um apelo para a coragem da autonomia moral e política (ibidem, pp. 40-41). Mas o fato é que, em que pese a influência decisiva da crítica kantiana, a *crítica*, tal como Foucault a concebe neste momento, não é uma coisa única, que poderia ser definida sem relação com o objeto sobre o qual ela se aplica, de sorte que não há unidade da crítica. Destarte, a crítica, por força de sua função mesma, parece “devotada à dispersão, à dependência, à pura heteronomia. Ela não existe senão em relação a outra coisa que não ela própria” (ibidem, p. 34), – sendo que a aproximação da *crítica* com o tema da *Aufklärung* visa antes à circunscrição de sua encarnação moderna do que a definição definitiva de seu passado e seu devir.

E no entanto, mesmo se Nietzsche não está presente de modo marcante na conferência de 1978 – ele é citado apenas uma única vez –, a *crítica* definida por Foucault guarda um traço marcadamente nietzschiano, a saber: a função crítica consiste não em avaliar o valor dos objetos com os quais ela se ocupa – sua valorização ou depreciação em si mesmo –, mas sim os enquadramentos sociais e político das próprias formas de “valoração” (BUTLER, 2013, p. 162). Nestes termos, trata-se de procurar entender o que constitui a aceitabilidade de um sistema histórico de *enquadramento da experiência* no interior do qual o valor conferido à própria verdade possui não apenas valor epistêmico, mas também valor *moral* e *político*. Assim, a *crítica* dirige sua problematização para a relação entre o conhecimento e o poder a fim de circunscrever o que faz com que nossas “certezas epistemológicas acabem servindo de suporte de um modo de estruturar o mundo que oblitera possibilidades de ordenação alternativas” (ibidem). Portanto, a *crítica* foucaultiana poderia ser definida como um esforço de compreensão dos processos anônimos de *veridicção* que caracterizam a *estrutura sistêmica* e *sistematizante* de nossa atividade prática, sua espessura social e suas formas historicamente objetivadoras, suas relações com a linguagem, os valores e os nexos relativos ao saber e ao poder que redundam em modos de subjetivação historicamente particulares. E é neste sentido que Foucault dirá que o “foco da crítica é, essencialmente, o feixe de relações que amarra um ao outro, ou um a dois outros, o poder, a verdade e o sujeito” (FOUCAULT, 2015, p. 39).

mais que uma proposta de grade de análise para essas relações de poder” (FOUCAULT, 2008, p. 258).

Assim sendo, na conferência de 1978 a *crítica* será mobilizada por Foucault não exatamente em favor do problema kantiano clássico dos limites transcendentais da razão, ainda que se reconheça que o “*uso kantiano* da atitude crítica não impediu [...] que a crítica colocasse também [...] esta questão: qual uso da razão pode trazer efeitos quanto aos abusos do exercício do poder e, em consequência, ao destino concreto da liberdade?” (ibidem, p. 59). De outra parte, tampouco a questão *crítica* irá procurar, à maneira da Escola de Frankfurt (tomada em sua generalidade), os desvios históricos que teriam hipotecado a razão às formas instrumentalizadas de um saber técnico que teria promovido o esvaziamento de seu caráter emancipatório (como se fosse possível recuperá-lo), – mesmo que Foucault identifique, na questão da *Aufklärung*, seu parentesco com os frankfurtianos naquilo que concerne à pergunta sobre as relações entre o projeto ocidental de um desenvolvimento universal da razão, a positividade das ciências e a radicalidade da *atitude crítica*⁴.

Entre uma e outra coisa, a *crítica* foucaultiana parece reunir dois usos do nietzschianismo em Foucault: 1) um uso que se aplica ao domínio de uma genealogia do *dizer verdadeiro* cujo objetivo é o de desmascarar a compreensão totalizadora da história, sua gênese em uma razão centrada no sujeito e suas pretensões a um nexo de saber-poder característico de uma mecânica moderna de exercício do poder que consiste, fundamentalmente, em reinvestir as energias da revolta em docilidade produtiva do corpo; 2) e um outro uso, que implicará em uma reversão do estatuto do saber filosófico e do exercício da própria prática filosófica no sentido de orientá-la não mais em direção ao eterno e ao intemporal, mas sim em direção a uma espécie de *radicalidade da questão da atualidade* ao modo de um “diagnóstico de presente”, – trata-se de pensar o atual, e não mais o “eterno”, explicitar o ponto a partir do qual se fala, e não mais partir de um pretense ponto equidistante, universal, universalizante (e aqui haveria uma aproximação surpreendente entre Kant e Nietzsche ao longo dos desenvolvimentos do pensamento foucaultiano)⁵. Daí que Foucault venha a requerer, para a *atitude crítica* – ou para a *sua* própria compreensão da *crítica* –, uma prática *histórico-filosófica* que consistiria em

[...] fazer a sua própria história, *fabricar*, como que por ficção, a história que seria atravessada pela questão das relações entre as estruturas de racionalidade que articulam o discurso verdadeiro e os mecanismos de assujeitamento ao qual eles estão ligados; questão que, vê-se muito bem, desloca os objetos históricos habituais e familiares aos historiadores em direção ao problema do sujeito e da verdade, dos quais os historiadores não se ocupam. Igualmente, vê-se que esta questão investe o trabalho filosófico, o pensamento filosófico, a análise filosófica, nos conteúdos empíricos traçados precisamente por ela. (ibidem, p. 48)

4 “[...] da esquerda hegeliana à Escola de Frankfurt, houve toda uma crítica do positivismo, do objetivismo, da racionalização, da *technè* e da tecnicização, toda uma crítica das relações entre o projeto fundamental da ciência e da técnica, que tem por objetivo fazer aparecer os elos entre uma presunção ingênua da ciência de um lado, e as formas de dominação próprias à forma da sociedade contemporânea de outro” (FOUCAULT, 2015, p. 44).

5 Assim, dirá Foucault já em 1967: “Que o que eu faço tenha alguma coisa a ver com a filosofia é muito possível, sobretudo na medida em que, ao menos desde Nietzsche, a filosofia tem por marca diagnosticar e não procura mais dizer uma verdade que possa valer para todos e por todas as épocas. Eu procuro diagnosticar, realizar um diagnóstico do presente: dizer o que somos hoje e o que significa, hoje, dizer o que nós dizemos” (FOUCAULT, 2001b, p. 634).

O que temos aqui, sem que Foucault o diga explicitamente, é uma exigência metodológica de talhe nietzschiano, ou seja: tal como para uma *genealogia da moral*, também aqui não se trata de situar a origem dos valores, mas sim a maneira pela qual a noção mesma de “origem” foi instituída – de sorte que se pode compreender que a própria descrição do processo de origem torna-se, ela própria, um exemplo da produção de valores (NIETZSCHE, 1998, §3, p. 9). É por esse motivo que a crítica foucaultiana requer a “ficção histórica” como forma de constituição de uma contra narrativa do poder no interior da qual os conteúdos empíricos evidenciam as relações de força que estão em jogo no ato discursivo a partir do qual o gesto de instauração do valor prolonga-se como a ocasião da mistificação a-tópica e intemporal de sua (pretensa) origem metafísica (BUTLER, 2013, p. 174).

Em termos nietzschianos, diríamos que os valores mais extensamente partilhados são a um só tempo os efeitos e os instrumentos de dominação dos que mais e melhor souberam impor sua *gramática moral* (NIETZSCHE, 1998, §16, pp. 43-44); e a reversão da instituição de uma *gramática moral* só pode ter lugar no âmbito de uma prática de pensamento que se orienta pelo problema preciso (a um só tempo *histórico* e *filosófico*) da explicitação da contingência histórica da forma atual de nosso ser. Dito de outro modo: com a “filosofia do atual”, trata-se de se colocar em disputa o terreno mesmo da metafísica e da história, de modo a orientar-se em direção a uma *contra-história* do saber e do poder; uma *contra-história* na medida em que se trata de se desembaraçar das formas atuais de *governo* por meio da crítica aos discursos mistificadores de uma origem que incide sobre o ser. E é neste ponto, isto é, no momento mesmo em que se trata de sublinhar o procedimento histórico-filosófico de uma prática de pensamento à altura das tarefas da *Aufklärung* (como atualidade da *crítica*), que Foucault retomará a centralidade da noção de *acontecimento*:

[...] me parece que essa questão da *Aufklärung*, desde Kant e por causa de Kant, possivelmente por causa desse deslocamento entre a *Aufklärung* e a *crítica* que ele introduziu, foi essencialmente posta em termos de conhecimento, isto é, partindo-se daquilo que foi a destinação histórica do conhecimento no momento mesmo de constituição da ciência moderna. [...] Parece-me que, a partir daí, tem-se um procedimento de análise que é no fundo aquele foi seguido mais frequentemente, procedimento de análise que se poderia chamar de uma investigação da legitimidade dos moldes históricos do conhecer. [...] Pois bem, antes desse procedimento que toma a forma de uma investigação da legitimidade dos modos históricos do conhecer, talvez se pudesse considerar um procedimento diferente. Este poderia ter por entrada na questão da *Aufklärung* não exatamente o problema do conhecimento, mas sim aquele do poder; ele avançaria não como uma investigação da legitimidade, mas como algo que eu chamaria de uma experiência de *acontecimentalização*. [...] O que eu compreenderia por procedimento de *acontecimentalização* [...] seria isto: de saída, levar em conta um conjunto de elementos nos quais se pode perceber, em uma primeira aproximação, de modo absolutamente empírico e provisório, conexões entre mecanismos de coerção e conteúdos de conhecimento”. (FOUCAULT, 2015, pp. 50-51)

Assim, a questão *crítica* é aquela que se dirige não a uma “investigação da legitimidade dos moldes históricos do conhecer” ou aos seus desvios, mas antes às operações concertadas de saber e poder que tornam aceitáveis as formas constringentes

dos quadros institucionais de um trabalho histórico da racionalidade que articula o discurso verdadeiro aos mecanismos de assujeitamento aos quais ele está ligado. Neste sentido, Foucault retoma a sua definição de *genealogia* pontuando que se trata de um “procedimento que tenta restituir as condições de aparição de uma *singularidade* a partir de múltiplos elementos determinantes, e que aparecem não como um produto, mas como um efeito”, de sorte que não se admite “Nenhum recurso fundador, nenhuma fuga em uma forma pura”, posto que a atenção feita ao *acontecimento* significa manter-se no campo de imanência das singularidades, de suas descontinuidades heterogêneas e das intensidades que constituem suas possibilidade de emergência (ibidem, p. 54).

Ocorre que a *atitude crítica* que permite dar conta deste efeito singular que é o *acontecimento* – com suas implicações relativas à questão das “condições que tornam aceitáveis uma singularidade que se estabelece pelo reconhecimento das interações e das estratégias as quais ela se integra” (ibidem, p. 56) – é definida primordialmente a partir de uma perspectiva que é aquela de uma forma de insurgência face ao poder instituído que, com efeito, efetiva-se na possibilidade de opor-lhe modos *indóceis de individuação*. Ou seja: a *crítica foucaultiana* é uma atitude decidida de recusa à obediência governamental que questiona o eixo do saber-poder na medida em que é capaz de divisar, como sua contraparte necessária, as formas de um *contra-poder* constituído pelo “movimento através do qual o sujeito se dá o direito de interrogar a verdade sobre seus efeitos de poder e o poder sobre seu discurso de verdade” (ibidem, p. 39).

Portanto, se o sujeito, em suas modalidades de assujeitamento, desponta de seu vínculo com um regime de verdade já instituído, sua *relação crítica* com o nexos de saber e poder implica em adotar uma perspectiva desassujeitada face a este mesmo regime, de maneira a constituir-se em uma relação de si a si que, mais tarde, ganhará em Foucault o estatuto de uma “estilização da existência”. E o acontecimento, neste sentido, é o ponto em que o campo de formação dos objetos do saber-poder encontra o limiar de seu colapso, o momento de uma descontinuidade em sua ordem que explicita, por contraprova e em seus limites, tanto as condições de possibilidade das modalidades de assujeitamento quanto as formas sempre presentes de uma *experiência outra da linguagem e dos modos de subjetivação*; uma experiência irreduzível aos privilégios ordenadores da razão clássica.

Ora, sabemos que o ano de 1978 é crucial para os desenvolvimentos do pensamento foucaultiano: é neste ano que Foucault inaugura o tema da “governamentalidade”, que constituirá, sob a forma do problema do “governo” em geral, o centro de suas pesquisas na década de 1980. Mas é também em 1978 que Foucault mobiliza, pela primeira vez, em sua introdução à tradução estadunidense da obra fundamental de Georges Canguilhem, *O normal e o patológico* (FOUCAULT, 2001c), o texto de Kant sobre a *Aufklärung*, perguntando-se acerca da atualidade do exame de uma razão cuja autonomia de seu exercício traz consigo a história dos dogmatismos e dos despotismos, – tema que constitui, como vimos, um aspecto central de *O que é a crítica?*. No entanto, em ambos os casos Foucault promove uma espécie de deslocamento da crítica kantiana de modo a redefini-la em favor de um empreendimento crítico que, a partir da ativação do tema da *Aufklärung*, será redirecionado aos efeitos de “governo” produzidos pelos nexos entre *razão e poder*.

Assim, parece-nos que a reativação do tema da *Aufklärung* por Foucault em 1978 paga tributo ao seu “nietzschianismo de formação”, por assim dizer, uma vez que ela pressupõe o conhecimento como *relação de forças sobre forças* – ainda que se considere a inovação representada pela noção de “governo” – e as *relações de força*, por sua vez, como a *emergência* de batalhas travadas ao redor do estatuto do discurso verdadeiro, do lugar do sujeito da enunciação e da *conformação* ou *resistência* às práticas institucionais que incidem sobre os corpos e neles encontram sua matéria de exercício. Neste sentido, como bem notou Judith Butler em seu comentário de *O que é a crítica?*,

Nenhum pensador “iluminista” aceitaria a descrição de Foucault [sobre a *Aufklärung* em *O que é a crítica?*]; todavia, essa não aceitação não invalida sua caracterização, pois o que Foucault busca, com sua caracterização de Iluminismo, é resgatar aquilo que permanece “impensado” dentro de seus próprios termos [os termos do Esclarecimento], – daí que seu relato se configure como história crítica. (BUTLER, 2013, p. 167)

A nosso juízo, o que permanece “impensado” em termos do *Esclarecimento*, e permite a retomada e atualização da questão da *Aufklärung* tal como Foucault a concebe, são dois elementos de inspiração nietzschiana que, incorporados à genealogia foucaultiana, articulam o nexo entre *acontecimento* e *crítica*: a) uma reabilitação de um materialismo não-dialético ou um *vitalismo* para o qual as *potências* da vida são uma posição de *valor*, e que será afirmado por conta do lugar ocupado pelo *corpo* como superfície de inscrição do acontecimento histórico⁶; b) uma compreensão do acontecimento histórico como lugar de emergência da crítica contra-hegemônica e, portanto, das formas de contra-discurso e práticas de resistência *crítica* que enformam uma contra-história do poder, – o que implica no reconhecimento de uma “nova fronteira”, *criticamente genealógica*, entre os estados de coisas e os efeitos de superfície que fazem “acontecimento” (GUILHAUMOU, 2016, p. 264).

Referências Bibliográficas.

BRAIDOTTI, R. *The Posthuman*. Cambridge: Polity Press, 2013.

BUTLER, J. *O que é a crítica? Um ensaio sobre a virtude de Foucault*. Tradução de Gustavo Hessmann Dalaqua. *Cadernos de Ética e Filosofia Política (USP)*, número 22, pp. 159-179, 2013.

DEFERT, D. *Filigranas filosóficas: Entrevista de Mathieu Potte-Bonneville com Daniel Defert*. In: ARTIÈRES, P. et al. (org.). *Michel Foucault*. Tradução de Abner Chiquieri. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014.

_____. *L'ordre du discours: Notice*. In: GROS, F. (org.). *Michel Foucault, Oeuvres, vol II*. Bibliothèque de la Pléiade, Paris, Gallimard, 2015.

⁶ Em sentido próximo ao de um *materialismo vitalista* derivado das leituras contemporâneas da questão do corpo a partir do monismo ontológico de Baruch Spinoza e do próprio vitalismo nietzschiano, em especial as de Deleuze e Guattari. Cf. MARTINEZ, 2007, p. 92; BRAIDOTTI, 2013, 55.

DELEUZE, G. *Conversations (1972-1990)*. Tradução de Péter Pal Pelbert. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1992.

GUILHAUMOU, J. L'incorporation de l'événement. Michel Foucault et la généalogie. In: LUCIANI, I.; PIETRI, V. (orgs.). *L'incorporation des ancêtres. Généalogie et construction du présent*, Aix-en-Provence: Presses Universitaires de Provence, 2016.

FOUCAULT, M. *Les mots et les choses: une archéologie des sciences humaines*. Collection Tel. Paris: Gallimard, 1999.

_____. Theatrum Philosophicum. In: DEFERT, D.; EWALD, F. (orgs.). *Dits et écrits I. 1954-1975*, Paris, Quarto Gallimard, 2001a.

_____. Qui êtes-vous, professeur Foucault?. In: DEFERT, D.; EWALD, F. (orgs.). *Dits et écrits I. 1954-1975*. Paris: Quarto Gallimard, 2001b.

_____. Introduction par Michel Foucault. In: DEFERT, D.; EWALD, F. (orgs.). *Dits et écrits II. 1976-1988*. Paris: Quarto Gallimard, 2001c.

_____. Qu'est-ce que les Lumières?. In: DEFERT, D.; EWALD, F. (orgs.). *Dits et écrits II. 1976-1988*. Paris: Quarto Gallimard, 2001d.

_____. Nietzsche, a genealogia e a história. In: MACHADO, Roberto (org.). *Microfísica do poder*. 17ª Edição. Rio de Janeiro, Edições Graal, 2002.

_____. *A ordem do discurso*. Tradução de Laura Fraga de Almeida Sampaio. 11ª Edição. São Paulo: Loyola, 2004.

_____. *L'archéologie du savoir*. Bibliothèque des Sciences Humaines. Paris: Gallimard, 2005.

_____. *Qu'est-ce que la critique? suivi de La culture de soi*. Paris: Vrin, 2015.

MARTÍNEZ, F. J. *Autoconstitución y libertad: ontología y política em Espinosa*. Barcelona: Anthropos Editorial, 2007.

NIETZSCHE, F. *Genealogia da moral – Uma polêmica*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: CIA das Letras, 1998.

RIBEIRO, C. E. Nietzsche, a genealogia, a história: Foucault, a genealogia, os corpos. *Cadernos Nietzsche*, Guarulhos/Porto Seguro, volume 39, número 2, pp. 125-160, 2018.

SABOT, P. Dans les 'Archives' de l'Archeologie. Relire Les Mots et les choses aujourd'hui. *Revista Aurora (PUC-PR)*, Curitiba, volume 28, número 45, pp. 747-766, 2016a.

_____. Le statut de l'événement dans la pensée de Michel Foucault: des Les mots et les choses à l'Archéologie du savoir [Online]. Communication faite dans le cadre du séminaire "Actualités de Foucault", 2016b. Disponível em: <https://hal.univ-lille3.fr/hal-01517790/document>. Acesso em: 20/07/2019.

Recebido em: 11/Set/2019 - **Aceito em:** 20/Mai/2020.