

**Michel Foucault**

---

**Em Defesa da Sociedade**

**Curso no Collège de France  
(1975-1976)**

*Edição estabelecida, no âmbito  
da Associação para o Centro Michel Foucault,  
sob a direção de François Ewald e Alessandro Fontana,  
por Mauro Bertani e Alessandro Fontana*

Tradução  
MARIA ERMANTINA GALVÃO

**Martins Fontes**  
São Paulo 2005

## AULA DE 7 DE JANEIRO DE 1976

*Que é um curso? – Os saberes sujeitos: – O saber histórico das lutas, as genealogias e o discurso científico. – O poder, o que está em jogo nas genealogias. – Concepção jurídica e econômica do poder. – O poder como repressão e como guerra. – Inversão do aforismo de Clausewitz.*

Eu gostaria que ficasse um pouquinho claro o que se passa aqui, nestes cursos. Vocês sabem que a instituição onde estão, e onde eu estou, não é exatamente uma instituição de ensino. Enfim, seja qual tenha sido o significado que quiseram dar-lhe quando foi criado faz muito tempo, atualmente o Collège de France funciona essencialmente como uma espécie de organismo de pesquisa: é-se pago para fazer pesquisa. E eu acho que a atividade de ensino, no limite, não teria sentido se não lhe déssemos, ou se não lhe atribuíssemos, em todo caso, o significado que aqui vai, ou pelo menos que sugiro: já que se é pago para fazer pesquisa, o que pode controlar a pesquisa que se faz? De que maneira se pode manter a par aqueles que podem se interessar por ela e aqueles que têm alguns motivos de estar ligados a essa pesquisa? Como é que se pode fazer, senão finalmente pelo ensino, isto é, pela declaração pública, a prestação de contas pública, e relativamente regular, do trabalho que se está fazendo? Portanto, não considero estas reuniões de quarta-feira como atividades de ensino, mas antes como espécies de prestações de contas públicas de um trabalho que, por outro lado,

deixam-me fazer quase como eu quero. Nesta medida, considero-me absolutamente obrigado, de fato, a dizer-lhes aproximadamente o que estou fazendo, em que ponto estou, em que direção [...] vai este trabalho; e, nessa medida, igualmente, considero-os inteiramente livres para fazer, com o que eu digo, o que quiserem. São pistas de pesquisa, idéias, esquemas, pontilhados, instrumentos: façam com isso o que quiserem. No limite, isso me interessa, e isso não me diz respeito. Isso não me diz respeito, na medida em que não tenho de estabelecer leis para a utilização que vocês lhes dão. E isso me interessa na medida em que, de uma maneira ou de outra, isso se relaciona, isso está ligado ao que eu faço.

Dito isso, vocês sabem o que aconteceu no decorrer dos anos anteriores: por uma espécie de inflação cujas razões não compreendemos bem, chegamos, acho eu, a algo que estava meio travado. Vocês eram obrigados a chegar às quatro e meia [...] e eu me encontrava diante de um auditório composto de pessoas com as quais não tinha, no sentido estrito, nenhum contato, já que uma parte, se não a metade do auditório, tinha de ficar em outra sala, de escutar por microfone o que eu estava dizendo. Não era mais nem sequer um espetáculo — já que não nos víamos. Mas estava travado por uma outra razão. É que, para mim — aqui entre nós — o fato de ter de armar todas as quartas-feiras à tarde essa espécie de circo era um verdadeiro, como dizer..., suplicio é um exagero, aborrecimento é um pouquinho fraco. Enfim, era um pouco entre os dois. De modo que eu acabava efetivamente preparando estes cursos, com muito cuidado e atenção, e consagrava muito menos tempo, digamos, à pesquisa propriamente dita, às coisas ao mesmo tempo interessantes e um pouco incoerentes que eu poderia ter dito, do que a colocar-me a questão: como é que eu vou poder, em uma hora, uma hora e meia, fazer este ou aquele negócio funcionar, de maneira que não aborreça demais as pessoas, e que, afinal de

contas, a boa vontade que tiveram em vir tão cedo me ouvir, e por tão pouco tempo, seja um pouco recompensada, etc. De modo que eu passava meses nisso, e acho que o que faz a razão de ser ao mesmo tempo de minha presença aqui, e mesmo da presença de vocês, ou seja, fazer pesquisa, escarafunchar, ventilar certo número de coisas, ter idéias, tudo isso não era efetivamente a recompensa do trabalho [cumprido]. As coisas ficavam muito no ar. Então eu disse comigo mesmo: em todo caso, não seria ruim se a gente pudesse se encontrar entre trinta ou quarenta numa sala: eu poderia dizer aproximadamente o que fiz, e ao mesmo tempo ter contatos com vocês, falar, responder às suas perguntas, etc., para recuperar um pouquinho as possibilidades de intercâmbio e de contato que são ligadas a uma prática normal de pesquisa ou de ensino. Então, como proceder? Legalmente, eu não posso estabelecer condições formais de acesso a esta sala. Adotei, portanto, o método selvagem que consiste em marcar o curso para as nove e meia da manhã, pensando, como dizia ontem meu correspondente, que os estudantes não sabem mais acordar às nove e meia. Vocês dizem que é, ainda assim, um critério de seleção que não é justo: os que acordam e os que não acordam. É este ou outro. De qualquer forma, há sempre uns microfonezinhos, uns gravadores, e assim as coisas circulam depois — em certos casos fica em fita, em outros casos é encontrado datilografado, algumas vezes até é encontrado nas livrarias — então disse comigo mesmo: sempre vai circular. Vamos então tentar [...] Desculpem-me, então, de tê-los feito acordar cedo, e transmitam minhas desculpas aos que não podem vir: é, de fato, para trazer um pouquinho estas conversas e estes encontros de quarta-feira de volta ao fio normal de uma pesquisa, de um trabalho que é feito e que é de prestar contas de si mesmo em intervalos institucionais e regulares.

Então, o que é que eu queria lhes dizer este ano? É que eu estou um pouco cheio; quer dizer, eu gostaria de tentar encerrar, de pôr, até certo ponto, fim a uma série de pesquisas — enfim, pesquisa é uma palavra que se emprega de qualquer jeito, o que é que ela quer dizer, ao certo? — que vimos fazendo há quatro ou cinco anos, praticamente desde que estou aqui, e que me dou conta que acumularam inconvenientes, tanto para vocês como para mim. Eram pesquisas muito próximas umas das outras, sem chegar a formar um conjunto coerente nem uma continuidade; eram pesquisas fragmentárias, nenhuma das quais chegou finalmente a seu termo, e que nem sequer tinham seqüência; pesquisas dispersas e, ao mesmo tempo, muito repetitivas, que caíam no mesmo ramerrão, nos mesmos temas, nos mesmos conceitos. Eram pequenas conversas sobre a história do processo penal; alguns capítulos referentes à evolução, à institucionalização da psiquiatria no século XIX; considerações sobre a sofística ou sobre a moeda grega, ou sobre a Inquisição na Idade Média; o esboço de uma história da sexualidade ou, em todo caso, de uma história do saber da sexualidade através das práticas de confissão no século XVII ou dos controles da sexualidade infantil nos séculos XVIII-XIX; a localização da gênese de uma teoria e de um saber da anomalia, com todas as técnicas que lhe são vinculadas. Tudo isso marca passo, não avança; tudo isso se repete e não está amarrado. No fundo, tudo isso não pára de dizer a mesma coisa e, contudo, talvez, não diga nada; tudo isso se entrecruza numa embrulhada pouco decifrável, que não se organiza muito; em suma, como se diz, não dá resultado.

Eu poderia lhes dizer: afinal de contas, eram pistas para seguir, pouco importava para onde iam; importava mesmo que não levassem a parte alguma, em todo caso não numa direção determinada de antemão; eram como que pontilhados. Compete a vocês continuá-las ou mudar a direção delas; a

mim, eventualmente, prossegui-las ou dar-lhes uma outra configuração. Enfim, veremos bem, vocês e eu, o que se pode fazer com esses fragmentos. Eu me sentia um pouco como um cachalote que salta por cima da superfície da água, deixando nela um pequeno rastro provisório de espuma, e que deixa acreditar, faz acreditar, ou quer acreditar, ou talvez ele acredite efetivamente, que embaixo, onde não o vemos mais, onde não é mais percebido nem controlado por ninguém, ele segue uma trajetória profunda, coerente e refletida.

Aí está qual era mais ou menos a situação, tal como a percebo; não sei o que ela era do lado de vocês. Afinal de contas, o fato de que o trabalho que lhes apresentei tenha tido esse andamento fragmentário, repetitivo e descontínuo responderia bem a algo que se poderia chamar de “preguiça febril”, a que afeta o caráter dos que adoram as bibliotecas, os documentos, as referências, as escrituras empoeiradas, os textos que jamais são lidos, os livros que, mal são impressos, são fechados de novo e dormem depois em prateleiras das quais só são tirados alguns séculos mais tarde. Tudo isso conviria bem à inércia atarefada daqueles que professam um saber para nada, uma espécie de saber suntuário, uma riqueza de novo-rico cujos sinais exteriores, vocês sabem muito bem, encontramos dispostos nos rodapés das páginas. Isso conviria a todos aqueles que se sentem solidários de uma das sociedades secretas, por certo as mais antigas, as mais características também, do Ocidente, uma dessas sociedades secretas estranhamente destrutíveis, desconhecidas, parece-me, na Antiguidade, que se formaram cedo no cristianismo, na época dos primeiros conventos sem divida, nos confins das invasões, dos incêndios e das florestas. Quero falar da grande, terra e calorosa franco-maçonaria da erudição inútil.

Só que não foi simplesmente o gosto por essa franco-maçonaria que me impeliu a fazer o que fiz. Parece-me que

esse trabalho que foi feito, e que passou de uma maneira um pouquinho empírica e instável de vocês para mim e de mim para vocês, poderíamos justificá-lo dizendo que ele convinha bastante bem para um certo período, muito limitado, que é aquele que acabamos de viver, os dez ou quinze, no máximo vinte últimos anos, quero dizer, um período no qual se podem notar dois fenômenos que foram, se não realmente importantes, pelo menos, parece-me, bastante interessantes. De um lado, foi um período caracterizado por aquilo que poderíamos chamar de eficácia das ofensivas dispersas e descontinuas. Penso em várias coisas, na estranha eficácia, por exemplo, quando se trata de travar o funcionamento da instituição psiquiátrica, do discurso, dos discursos, muito localizados na verdade, da antipsiquiatria; discursos que, vocês bem sabem, não eram sustentados, e que ainda não são sustentados, por nenhuma sistematização de conjunto, quaisquer que possam ter sido, quaisquer que ainda possam ser suas referências. Penso na referência de origem, na análise existencial<sup>1</sup>, ou nas referências atuais tiradas, *grosso modo*, do mar-

1. Aqui Michel Foucault remete ao movimento psiquiátrico (definido, sucessivamente, como "antropofenomenológico" ou *Daseinanalyse*) que havia procurado na filosofia de Husserl e de Heidegger novos instrumentos conceituais. Michel Foucault se interessara por eles já em seus primeiros escritos (CF: "La maladie et l'existence", in *Maladie mentale et personnalité*, Paris, Presses Universitaires de France, 1954, cap. IV; "Introdução" a L. Binswanger, *Le rêve et l'existence*, Paris, Desclée de Brouwer, 1954; "La psychologie de 1850 à 1950", in A. Weber & D. Huisman, *Tableau de la philosophie contemporaine*, Paris, Fischbacher, 1957; "La recherche en psychologie", in *Des chercheurs s'interrogent*, estudos apresentados por J.-E. Morère, Paris, PUF, 1957, os três últimos textos estão publicados in *Dis et écrits*, 1954-1988, ed. por D. Defert & F. Ewald, colab. J. Lagrange, Paris, Gallimard/Bibliothèque des sciences humaines", 1994, 4 vol.: I: 1954-1969; II: 1970-1975; III: 1976-1979; IV: 1980-1988; cf. I, nos 1, 2, 3) e voltara a ele nos últimos anos (cf. *Colloqui con Foucault*, Salerno, 1981; trad. fr.: in *Dis et écrits*, IV, nº 281).

mesmo ou da teoria de Reich<sup>2</sup>. Penso igualmente na estranha eficácia dos ataques que ocorreram contra — digamos — a moral ou a hierarquia sexual tradicional, ataques que, também eles, se referiam apenas de uma maneira vaga e bastante remota, bem nebulosa em todo caso, a Reich ou a Marcuse<sup>3</sup>. Penso ainda na eficácia dos ataques contra o aparelho judiciário e penal, alguns dos quais eram muito remotamente relacionados com a noção geral, e aliás bastante duvidosa, de "justiça de classe", enquanto outros eram vinculados, só um pouco mais precisamente, no fundo, a uma temática anarquista. Penso igualmente, e mais precisamente ainda, na eficácia de alguma coisa — nem sequer me atrevo a dizer de um livro — como o *Anti-Édipo*<sup>4</sup> [Anti-Édipol], que não se referia, que praticamente não se referiu a nada mais que à sua pró-

2. De W. Reich, ver: *Die Funktion des Organismus; zur Psychopathologie und zur Soziologie des Geschlechtslebens*, Vienna, Internationaler tischer psychoanalytischer Verlag, 1927 (trad. fr.: *La fonction de l'organe*, Paris, L'Arche, 1971); *Der Einbruch der Sexualmoral*, Berlin, Verlag für Sexualpolitik, 1932 (trad. fr.: *L'irruption de la morale sexuelle*, Paris, Payot, 1972); *Charakteranalyse*, Vienna, Selbstverlag des Verfassers, 1933 (trad. fr.: *L'analyse caractérielle*, Paris, Payot, 1971); *Massenpsychologie des Faschismus; zur Sexualökonomie der politischen Reaktion und zur proletarischen Sexualpolitik*, Copenhague/Prague/Zurique, Verlag für Sexualpolitik, 1933 (trad. fr.: *La psychologie de masse du fascisme*, Paris, Payot, 1974); *Die Sexualität im Kulturkampf*, Copenhague, Sexpol Verlag, 1936.

3. Michel Foucault se refere aqui, claro, a H. Marcuse, autor de: *Eros and Civilization; A Philosophical Inquiry into Freud*, Boston, Ma., Beacon Press, 1955 (trad. fr.: *Eros et civilisation*, Paris, Seuil, 1971), e de *One-dimensional Man; Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society*, Boston, Ma., Beacon Press, 1964 (trad. fr.: *L'homme unidimensionnel*, Paris, Seuil, 1970).

4. G. Deleuze & F. Guattari, *L'Anti-Édipe. Capitalisme et schizophrénie*, Paris, Éd. de Minuit, 1972. Vale lembrar que Michel Foucault desenvolveu essa interpretação do *Anti-Édipe* como "livro-acontecimento" no prefácio para a tradução inglesa do texto (*Anti-Oedipus*, Nova York, Viking Press, 1977; cf. trad. fr. desse prefácio in *Dis et écrits*, III, nº 189).

pria e prodigiosa inventividade teórica: livro, ou melhor, coisa, acontecimento, que conseguiu deixar rouco, até na prática mais cotidiana, esse murmúrio, por tanto tempo ininterrupto, que passou do divã para a poltrona.

Portanto, eu diria isto: nos últimos dez ou quinze anos, a imensa e prolífera criticabilidade das coisas, das instituições, das práticas, dos discursos; uma espécie de friabilidade geral dos solos, mesmo, talvez sobretudo, os mais fami- liares, os mais sólidos e mais próximos de nós, de nosso cor- po, de nossos gestos de todos os dias; é isso que aparece. Mas, ao mesmo tempo que essa friabilidade e essa espanto- sa eficácia das críticas descontínuas e particulares, locais, descobre-se, por isso mesmo, nos fatos, algo que talvez não estivesse previsto no início: seria o que se poderia chamar de efeito inibidor próprio das teorias totalitárias, quero dizer, em todo caso, das teorias envolventes e globais. Não que es- sas teorias envolventes e globais não tenham fornecido e não forneçam ainda, de uma maneira bastante constante, ins- trumentos localmente utilizáveis: o marxismo, a psicanálise estão precisamente aí para prová-lo. Mas elas só forneceram, acho eu, esses instrumentos localmente utilizáveis com a condição, justamente, de que a unidade teórica do discurso fique como que suspensa, em todo caso recortada, cindida, picada, remexida, deslocada, caricaturada, representada, tea- tralizada, etc. Em todo caso, inteiramente retomada nos pró- prios termos da totalidade levou de fato a um efeito de freada. Portanto, se quiserem, primeiro ponto, primeira característi- ca do que aconteceu durante estes quinze anos: caráter local da crítica, o que não quer dizer, creio eu, empirismo obtuso, ingênuo ou simplório, o que também não quer dizer ecletis- mo frouxo, oportunismo, permeabilidade a um empreendi- mento teórico qualquer, nem tampouco ascetismo um pouco voluntário, que se reduziria ele próprio à maior magreza teó- rica possível. Creio que esse caráter essencialmente local da

crítica indica, de fato, algo que seria uma espécie de produ- ção teórica autônoma, não centralizada, ou seja, que, para estabelecer sua validade, não necessita da chancela de um regime comum.

E é por aí que chegamos a uma segunda característica do que está acontecendo faz algum tempo: essa crítica local se efetuou, parece-me, por aquilo, através daquilo que se po- deria chamar de "reviravoltas de saber". Por "reviravoltas de saber", quero dizer o seguinte: se é verdade que, nesses anos que acabaram de passar, era comum encontrar, pelo menos num nível superficial, toda uma temática: "não! chega de sa- ber, o que interessa é a vida", "chega de conhecimentos, o que interessa é o real", "nada de livros, e sim grana\*", etc., parece-me que abaixo de toda essa temática, através dela, aparece a mesma temática, o que se viu acontecer foi o que se poderia chamar de insurreição dos "saberes sujeitos". E, por "saber sujeito", entendo duas coisas. De uma parte, quero designar, em suma, conteúdos históricos que foram sepultados, mascarados em coerências funcionais ou em sistematizações formais. Concretamente, se preferirem, não foi certamente uma semiologia da vida em hospício, não foi tampouco uma sociologia da delinqüência, mas sim o apa- recimento de conteúdos históricos o que permitiu fazer, tanto do hospício como da prisão, a crítica efetiva. E pura e simplesmente porque apenas os conteúdos históricos podem permitir descobrir a clivagem dos ententamentos e das lutas que as ordenações funcionais ou as organizações siste- máticas tiveram como objetivo, justamente, mascarar. Por- tanto, os "saberes sujeitos" são blocos de saberes históri- cos que estavam presentes e disfarçados no interior dos conjuntos funcionais e sistemáticos, e que a crítica pôde fa- zer reaparecer pelos meios, é claro, da erudição.

\* Manuscrito, no lugar de "grana", "viagem".

→ Aparecimento dos conteúdos históricos

momento importante para comen- tar os discursos sobre a vida do anti

Em segundo lugar, por "saberes sujeitos", acho que se deve entender outra coisa e, em certo sentido, uma coisa totalmente diferente. Por "saberes sujeitos", eu entendo igualmente toda uma série de saberes que estavam desqualificados como saberes não conceituais, como saberes insuficientemente elaborados: saberes ingênuos, saberes hierarquicamente inferiores, saberes abaixo do nível do conhecimento ou da cientificidade requeridos. E foi pelo reaparelhamento desses saberes de baixo, desses saberes não qualificados, desses saberes desqualificados mesmo, foi pelo reaparelhamento desses saberes: o do psiquiatrizado, o do doente, o do enfermeiro, o do médico, mas paralelo e marginal em comparação com o saber médico, o saber do delinqüente, etc. — esse saber que denominarei, se quiserem, o "saber das pessoas" (e que não é de modo algum um saber comum, um bom senso, mas, ao contrário, um saber particular, um saber local, regional, um saber diferencial, incapaz de unanimidade e que deve sua força apenas à contumácia que opõe a todos aqueles que o rodeiam) —, foi pelo reaparelhamento desses saberes locais das pessoas, desses saberes desqualificados, que foi feita a crítica.

Vocês me dirão: há, ainda assim, aí como que um estranho paradoxo em querer agrupar, acoplar na mesma categoria dos "saberes sujeitos", de um lado, esses conteúdos do conhecimento histórico metódico, erudito, exato, técnico, e depois esses saberes locais, singulares, esses saberes das pessoas que são saberes sem senso comum e que foram de certo modo deixados em repouso, quando não foram efetivamente e explicitamente mantidos sob tutela. Pois bem, acho que foi nesse acoplamento entre os saberes sepultados da erudição e os saberes desqualificados pela hierarquia dos conhecimentos e das ciências que se decidiu efetivamente o que forneceu à crítica dos discursos destes últimos quinze anos a sua força essencial. Tanto num caso como no outro, de fato,

nesse saber da erudição como nesses saberes desqualificados, nessas duas formas de saberes, sujeitos ou sepultados, de que se tratava? Tratava-se do saber histórico das lutas. No domínio especializado da erudição tanto como no saber desqualificado das pessoas jazia a memória dos combates, aquela, precisamente, que até então tinha sido mantida sob tutela. E assim se delineou o que se poderia chamar uma genealogia, ou, antes, assim se delinearam pesquisas genealógicas múltiplas, a um só tempo redescoberta exata das lutas e memória bruta dos combates; e essas genealogias, como acoplamento desse saber erudito e desse saber das pessoas, só foram possíveis, e inclusive só puderam ser tentadas, com uma condição: que fosse revogada a tirania dos discursos englobadores, com sua hierarquia e com todos os privilégios das vanguardas teóricas. Chamemos, se quiserem, de "genealogia" o acoplamento dos conhecimentos eruditos e das memórias locais, acoplamento que permite a constituição de um saber histórico das lutas e a utilização desse saber nas táticas atuais. Será essa, portanto, a definição provisória dessas genealogias que tentei fazer com vocês no decorrer dos últimos anos.

Nessa atividade, que se pode, pois, dizer genealógica, vocês vêem que, na verdade, não se trata de forma alguma de opor à unidade abstrata da teoria a multiplicidade concreta dos fatos; não se trata de forma alguma de desqualificar o especulativo para lhe opor, na forma de um científico, o qualquer, o rigor dos conhecimentos bem estabelecidos. Portanto, não é um empirismo que perpassa o projeto genealógico; não é tampouco um positivismo, no sentido comum do termo, que o segue. Trata-se, na verdade, de fazer que intervenham saberes locais, descontínuos, desqualificados, não legitimados, contra a instância teórica unitária que pretenderia filtrá-los, hierarquizá-los, ordená-los em nome de um conhecimento verdadeiro, em nome dos direitos de uma ciência que seria possuída por alguns. As genealogias não

importante: Saber local

mas, sem sujeito não contém nem ainda a sem objeto de pesquisa

são, portanto, retornos positivistas a uma forma de ciência mais atenta ou mais exata. As genealogias são, muito exatamente, anticiências. Não que elas reivindicuem o direito lírico à ignorância e ao não-saber, não que se tratasse da recusa de saber ou do pôr em jogo, do pôr em destaque os prestígios de uma experiência imediata, ainda não captada pelo saber. Não é disso que se trata. Trata-se da insurreição dos saberes. Não tanto contra os conteúdos, os métodos ou os conceitos de uma ciência, mas de uma insurreição sobretudo e acima de tudo contra os efeitos centralizadores de poder que são vinculados à instituição e ao funcionamento de um discurso científico organizado no interior de uma sociedade como a nossa. E se essa institucionalização do discurso científico toma corpo numa universidade ou, de um modo geral, num aparelho pedagógico, se essa institucionalização dos discursos científicos toma corpo numa rede teórico-comercial como a psicanálise, ou num aparelho político, com todas as suas aferências, como no caso do marxismo, no fundo pouco importa. É exatamente contra os efeitos de poder próprios de um discurso considerado científico que a genealogia deve travar o combate.

De uma forma mais precisa ou, em todo caso, que talvez lhes soe melhor, eu diria isto: desde há muitos anos, desde mais de um século por certo, vocês sabem quanto numerosos têm sido os que se perguntaram se o marxismo era ou não uma ciência. Poderíamos dizer que a mesma pergunta foi formulada, e não pára de ser, a propósito da psicanálise ou, pior ainda, da semiologia dos textos literários. Mas a esta pergunta: "É ou não é ciência?", as genealogias ou os genealogistas responderiam: "Pois bem, precisamente, o que criticamos em vocês é fazer do marxismo, ou da psicanálise, ou desta ou daquela coisa, uma ciência. E, se temos uma objeção a fazer ao marxismo, é que ele poderia efetivamente ser uma ciência." Em termos um pouco mais, se não elabo-

rados, [pelo menos] diluídos, eu diria o seguinte: antes mesmo de saber em que medida uma coisa como o marxismo ou a psicanálise é análoga a uma prática científica em seu desenrolar cotidiano, em suas regras de construção, nos conceitos utilizados, antes mesmo de se fazer essa pergunta da analogia formal ou estrutural de um discurso marxista ou psicanalítico com um discurso científico, não é necessário primeiro levantar a questão, se interrogar sobre a ambição de poder que a pretensão de ser uma ciência traz consigo? A questão, as questões que é preciso formular não serão estas: "Quais tipos de saber vocês querem desqualificar no momento em que vocês dizem ser esse saber uma ciência? Qual sujeito falante, qual sujeito discorrente, qual sujeito de experiência e de saber vocês querem minimizar quando dizem: 'eu, que faço esse discurso, faço um discurso científico e sou cientista'?" Qual vanguarda teórico-política vocês querem entronizar, para destacá-la de todas as formas maieças, circulantes e descontínuas de saber?" E eu diria: "Quando eu vejo vocês se esforçarem para estabelecer que o marxismo é uma ciência, não os vejo, para dizer a verdade, demonstrando de uma vez por todas que o marxismo tem uma estrutura racional e que suas proposições dependem, por conseguinte, de procedimentos de verificação. Eu os vejo, sobretudo e acima de tudo, fazendo outra coisa. Eu os vejo vinculando ao discurso marxista, e eu os vejo atribuindo aos que fazem esse discurso, efeitos de poder que o Ocidente, desde a Idade Média, atribuiu à ciência e reservou aos que fazem um discurso científico."

A genealogia seria, pois, relativamente ao projeto de uma inserção dos saberes na hierarquia do poder próprio da ciência, uma espécie de empreendimento para dessujeitar os saberes históricos e torná-los livres, isto é, capazes de oposição e de luta contra a coerção de um discurso teórico unitário, formal e científico. A reativação dos saberes locais -

o importante da genealogia

função da genealogia na mudança estrutural do saber

genealogia como forma de conhecimento

a genealogia infere a validade de verdade mediante os discursos cartográficos

"menores", talvez dissesse Deleuze<sup>5</sup> – contra a hierarquização científica do conhecimento e seus efeitos de poderem e picadinhas. Eu diria em duas palavras o seguinte: a arqueologia seria o método próprio da análise das discursividades locais, e a genealogia, a tática que faz intervir, a partir dessas discursividades locais assim descritas, os saberes dessujeitados que daí se desprendem. Isso para reconstruir o projeto de conjunto.

Vocês estão vendo que todos os fragmentos de pesquisa, todas essas considerações a um só tempo entrecruzadas e pendentes que repeti com obstinação nos últimos quatro ou cinco anos, poderiam ser consideradas elementos dessas genealogias, que eu não fui, longe disso, o único a fazer ao longo destes últimos quinze anos. Questão: então por que não se continuaria com uma teoria tão bonita – e provavelmente tão pouco verificável – da descontinuidade?<sup>6</sup> Por que

5. Os conceitos de "menor" e de "minoria" – antes acontecimentos singulares do que essências individuais, antes individualizações por "exceção" do que substancialidade – foram elaborados por G. Deleuze, com F. Guattari, in *Kafka. Pour une littérature mineure* (Paris, Éd. de Minuit, 1975), retomados por Deleuze no artigo "Philosophie et minorité" (*Critique*, fevereiro de 1978), e desenvolvidos ulteriormente, em especial em G. Deleuze & F. Guattari, *Mille plateaux. Capitalisme et schizophrénie*, Paris, Éd. De Minuit, 1980. A "minoria" remete também ao conceito de "molecular" elaborado por F. Guattari em *Psychanalyse et transversalité. Essai d'analyse institutionnelle* (Paris, Maspero, 1972), cuja lógica é a do "devir" e das "intensidades".

6. Michel Foucault se refere aqui ao debate que se iniciou sobretudo depois da publicação de *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines* (Paris, Gallimard, 1966), a propósito do conceito de *epistémè* e do estatuto da descontinuidade. A todas as críticas, Foucault respondera com uma série de precisões teóricas e metodológicas (notadamente "Réponse à une question", *Esprit*, maio de 1968, pp. 850-74, e "Réponse au Cercle d'épistémologie", *Cahiers pour l'analyse*, 9, 1968, pp. 9-40; in *Dits et écrits*, I, n.ºs 58 e 59), retomados mais tarde em *L'archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1969.

é que eu não continuo, e por que é que não pego também alguma coisa pequena, que estaria no campo da psiquiatria, no campo da teoria da sexualidade, etc.?

Podríamos continuar, é verdade, e até certo ponto eu tentarei continuar, não fosse talvez um certo número de mudanças, e de mudanças na conjuntura. Quero dizer que, em comparação com a situação que conhecemos cinco, dez ou até quinze anos atrás, as coisas talvez tenham mudado; a batalha talvez não tenha inteiramente a mesma cara. Será que estamos mesmo, em todo caso, nessa mesma relação de força que nos permitiria valorizar, de certo modo em estado vivo e fora de qualquer sujeição, esses saberes desencavados? Que força eles têm por si mesmos? E, afinal de contas, a partir do momento em que se resgatam assim fragmentos de genealogia, a partir do momento em que se valorizam, em que se põem em circulação essas espécies de elementos de saber que tentamos desencavar, não correm eles o risco de ser recodificados, recolonizados por esses discursos unitários que, depois de os ter a princípio desqualificado e, posteriormente, ignorado quando eles reapareceram, talvez estejam agora prontos para anexá-los e para retomá-los em seu próprio discurso e em seus próprios efeitos de saber e de poder? E se quisermos proteger esses fragmentos assim resgatados, não nos exporemos a construir nós mesmos, com nossas próprias mãos, esse discurso unitário a que nos convidam, talvez como para uma armadilha, os que nos dizem: "Tudo isso é muito simpático, mas leva aonde? Em que direção? A qual unidade?" A tentativa, até certo ponto, é de dizer: pois bem, continuemos, acumulemos. Afinal de contas, ainda não chegou o momento em que corremos o risco de ser colonizados. Eu lhes dizia agora há pouco que esses fragmentos genealógicos talvez corram o risco de ser recodificados; mas poderíamos, afinal de contas, lançar o desafio e dizer: "Tentem então!" Poderíamos dizer, por exemplo:

desde o tempo em que a antipsiquiatria ou a genealogia das instituições psiquiátricas foram empreendidas – faz bem uns quinze anos agora – por acaso apareceu um só marxista, um só psicanalista, um só psiquiatra para refazer isso em seus próprios termos, e para mostrar que essas genealogias eram falsas, mal elaboradas, mal articuladas, mal fundamentadas? De fato, as coisas são tais que esses fragmentos de genealogia que foram feitos continuam aí, cercados de um silêncio prudente. O máximo que lhes opõem são proposições como as que acabamos de ouvir recentemente na boca, acho eu, do Sr. Juquin? “Tudo isso é muito simpático. Mas ainda assim a psiquiatria soviética é a primeira do mundo.” Eu diria: “Claro, a psiquiatria soviética, o senhor tem razão, é a primeira do mundo, e é precisamente isso que lhe reprovam.” O silêncio, ou melhor, a prudência com que as teorias unitárias evitam a genealogia dos saberes talvez fosse, pois, uma razão para continuar. Poderíamos, em todo caso, multiplicar assim os fragmentos genealógicos como outras tantas armadilhas, questões, desafios, como vocês quiserem. Mas, sem dúvida, é otimista demais, a partir do momento em que se trata, afinal de contas, de uma batalha – de uma batalha dos saberes contra os efeitos do poder do discurso científico –, tomar o silêncio do adversário como prova de que lhe metemos medo. O silêncio do adversário – [e] é este um princípio metodológico ou um princípio tático que sempre se deve ter em mente – talvez seja, da mesma forma, o sinal de que não lhe metemos medo algum. E devemos agir, acho eu, como se justamente não lhe metêssemos medo. E, portanto, o problema não é dar um solo teórico contínuo e sólido a todas as genealogias dispersas – não quero de modo algum lhes dar, lhes sobre-

por um tipo de coroamento teórico que as unificaria –, mas tentar, nos cursos seguintes, e por certo já este ano, precisar ou delinear o que está em jogo nesse pôr em oposição, nesse pôr em luta, nesse pôr em insurreição os saberes contra a instituição e os efeitos de saber e de poder do discurso científico.

O que está em jogo em todas essas genealogias, vocês sabem, mal tenho necessidade de precisar, é isto: o que é esse poder, cuja irrupção, cuja força, cuja contundência, cujo absurdo apareceram concretamente no decorrer destes últimos quarenta anos, ao mesmo tempo na linha de desmorramento do nazismo e na linha de recuo do stalinismo? O que é o poder? Ou melhor – porque a pergunta: “O que é o poder?” seria justamente uma questão teórica que corromperia o conjunto, o que eu não quero –, o que está em jogo é determinar quais são, em seus mecanismos, em seus efeitos, em suas relações, esses diferentes dispositivos de poder que se exercem, em níveis diferentes da sociedade, em campos e com extensões tão variadas. *Grosso modo*, acho que o que está em jogo em tudo isso é o seguinte: a análise do poder, ou a análise dos poderes, pode, de uma maneira ou de outra, ser deduzida da economia?

Eis por que formulo esta questão, e eis o que quero dizer com isso. Não quero de modo algum suprimir diferenças inumeráveis, gigantescas, mas, apesar e através dessas diferenças, parece-me que há um certo ponto em comum entre a concepção jurídica e, digamos, liberal do poder político – a que encontramos nos filósofos do século XVIII – e também a concepção marxista ou, em todo caso, uma certa concepção corrente que vale como sendo a concepção do marxismo. Esse ponto comum seria aquilo que eu chamaria de “economismo” na teoria do poder. E, com isso, quero dizer o seguinte: no caso da teoria jurídica clássica do poder, o poder é considerado um direito do qual se seria possuidor

a questão do poder

como de um bem, e que se poderia, em consequência, transferir ou alienar, de uma forma total ou parcial, mediante um ato jurídico ou um ato fundador de direito — pouco importa, por ora — que seria da ordem da cessão ou do contrato. O poder é aquele, concreto, que todo indivíduo detém e que viria a ceder, total ou parcialmente, para constituir um poder, uma soberania política. A constituição do poder político se faz, portanto, nessa série, nesse conjunto teórico a que me refiro, com base no modelo de uma operação jurídica que seria da ordem da troca contratual. Analogia, por conseguinte, manifesta, e que corre ao longo de todas essas teorias, entre o poder e os bens, o poder e a riqueza.

No outro caso, claro, eu penso na concepção marxista geral do poder: nada disso, é evidente. Mas vocês têm nessa concepção marxista algo diferente, que se poderia chamar de “funcionalidade econômica” do poder. “Funcionalidade econômica”, na medida em que o papel essencial do poder seria manter relações de produção e, ao mesmo tempo, reconduzir uma dominação de classe que o desenvolvimentos e as modalidades próprias da apropriação das forças produtivas tornaram possível. Neste caso, o poder político encontraria na economia sua razão de ser histórica. Em linhas gerais, se preferirem, num caso, tem-se um poder político que encontraria, no procedimento da troca, na economia da circulação dos bens, seu modelo formal; e, no outro caso, o poder político teria na economia sua razão de ser histórica, e o princípio de sua forma concreta e de seu funcionamento atual.

O problema que é o móbil das pesquisas de que estou falando pode, creio eu, ser decomposto da seguinte maneira. Primeiramente: o poder está sempre numa posição secundária em relação à economia? É sempre finalizado e como que funcionalizado pela economia? O poder tem essencialmente como razão de ser e como finalidade servir à econo-

mia? Está destinado a fazê-la funcionar, a solidificar, a manter, a reconduzir relações que são características dessa economia e essenciais ao seu funcionamento? Segunda questão: o poder é modelado com base na mercadoria? O poder é algo que se possui, que se adquire, que se cede por contrato ou por força, que se aliena ou se recupera, que circula, que irriga esta região, que evita aquela? Ou então, é preciso, ao contrário, para analisá-lo, tentar lançar mão de instrumentos diferentes, mesmo que as relações de poder sejam profundamente intrincadas nas e com as relações econômicas, mesmo que efetivamente as relações de poder constituam sempre uma espécie de feixe ou de anel com as relações econômicas? E, nesse caso, a indissociabilidade entre a economia e o político não seria da ordem da subordinação funcional, nem tampouco da ordem da isomorfia formal, mas de uma outra ordem que se trataria precisamente de revelar.

Para fazer uma análise não econômica do poder, de que, atualmente, dispomos? Acho que se pode dizer que dispomos realmente de muito pouca coisa. Dispomos, primeiro, da afirmação de que o poder não se dá, nem se troca, nem se retoma, mas que ele se exerce e só existe em ato. Dispomos igualmente desta outra afirmação, de que o poder não é primariamente manutenção e recondução das relações econômicas, mas, em si mesmo, primariamente, uma relação de força. Algumas questões, ou melhor, duas questões: se o poder se exerce, o que é esse exercício? Em que consiste? Qual é sua mecânica? Temos aqui algo que eu diria era uma resposta-ocasião, enfim, uma resposta imediata, que me parece descartada finalmente pelo fato concreto de muitas análises atuais: o poder é essencialmente o que reprime. É o que reprime a natureza, os instintos, uma classe, indivíduos. E, quando, no discurso contemporâneo, encontramos essa definição repisada do poder como o que reprime, afinal de

*o poder se reprime*

contas, o discurso contemporâneo não faz uma invenção. Hegel fora o primeiro a dizer, depois Freud, depois Reich<sup>8</sup>. Em todo caso, esse órgão de repressão é, no vocabulário de hoje, o qualificativo quase homérico do poder. Então, a análise do poder não deve ser antes de mais nada, e essencialmente, a análise dos mecanismos de repressão?

Em segundo lugar – segunda resposta-ocasião, se quiserem –, se o poder é mesmo, em si, emprego e manifestação de uma relação de força, em vez de analisá-lo em termos de cessão, contrato, alienação, em vez mesmo de analisá-lo em termos funcionais de recondução das relações de produção, não se deve analisá-lo antes e acima de tudo em termos de combate, de enfrentamento ou de guerra? Teríamos, pois, diante da primeira hipótese – que é: o mecanismo do poder é, fundamental e essencialmente, a repressão –, uma segunda hipótese que seria: o poder é a guerra, é a guerra continuada por outros meios. E, neste momento, inverteríamos a proposição de Clausewitz<sup>9</sup> e diríamos que a política é a guerra continuada por outros meios. O que significaria três coisas. Primeiro isto: que as relações de poder, tais como funcionam numa sociedade como a nossa, têm essencialmente

8. Cf. G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Berlin, 1821, §§ 182-340 (trad. fr.: *Principes de la philosophie du droit*, Paris, Vrin, 1975); S. Freud, "Das Unbewusste", in *Internationale Zeitschrift für ärztliche Psychoanalyse*, vol. 3 (4) e (5), 1915, e *Die Zukunft einer Illusion*, Leipzig/Viena/Zurique, Internationaler Psychoanalytischer Verlag, 1927 (trad. fr.: *L'avenir d'une illusion*, Paris, Denoël, 1932; reed. Paris, PUF, 1995). No tocante a Reich, cf. *supra*, nota 2.

9. Michel Foucault alude à formulação bem conhecida do princípio de Carl von Clausewitz (*Vom Kriege*, liv. I, cap. 1, § XXIV, in *Hinterlassene Werke*, Bd. 1-2-3, Berlin, 1832; trad. fr. *De la guerre*, Paris, Ed. de Minuit, 1955), segundo a qual: "A guerra não é mais que a continuação da política por outros meios"; ela "não é somente um ato político, mas um verdadeiro instrumento da política, seu prosseguimento por outros meios" (*ibid.*, p. 28). Ver também liv. II, cap. III, § III e liv. VIII, cap. VI.

como ponto de ancoragem uma certa relação de força estabelecida em dado momento, historicamente precísavel, na guerra e pela guerra. E, se é verdade que o poder político para a guerra, faz reinar ou tenta fazer reinar uma paz na sociedade civil, não é de modo algum para suspender os efeitos da guerra ou para neutralizar o desequilíbrio que se manifestou na batalha final da guerra. O poder político, nessa hipótese, teria como função reinserir perpetuamente essa relação de força, mediante uma espécie de guerra silenciosa, e de reinseri-la nas instituições, nas desigualdades econômicas, na linguagem, até nos corpos de uns e de outros. Seria, pois, o primeiro sentido a dar a esta inversão do aforismo de Clausewitz: a política é a guerra continuada por outros meios; isto é, a política é a sanção e a recondução do desequilíbrio das forças manifestado na guerra. E a inversão dessa proposição significaria outra coisa também, a saber: no interior dessa "paz civil", as lutas políticas, os enfrentamentos a propósito do poder, com o poder, pelo poder, as modificações das relações de força – acentuações de um lado, reviravoltas, etc. –, tudo isso, num sistema político, deveria ser interpretado apenas como as continuações da guerra. E seria para decifrar como episódios, fragmentações, deslocamentos da própria guerra. Sempre se escreveria a história dessa mesma guerra, mesmo quando se escrevesse a história da paz e de suas instituições.

A inversão do aforismo de Clausewitz significaria ainda uma terceira coisa: a decisão final só pode vir da guerra, ou seja, de uma prova de força em que as armas, finalmente, deverão ser juízes. O fim do político seria a derradeira batalha, isto é, a derradeira batalha suspenderia a final, e afinal somente, o exercício do poder como guerra continuada.

Vocês estão vendo, portanto, que, a partir do momento em que tentamos libertar-nos dos esquemas econômicos para analisar o poder, encontramos-nos imediatamente em face de duas hipóteses maciças: de uma parte, o mecanismo do poder

→ poder e a repressão  
do guerra em  
sua natureza 23

seria a repressão — hipótese que, se vocês concordarem, chamarei comodamente hipótese de Reich — e, em segundo lugar, o fundamento da relação de poder é o enfrentamento belicoso das forças — hipótese que chamarei, também aqui por comodidade, hipótese de Nietzsche. Essas duas hipóteses não são inconciliáveis; ao contrário, parecem até se encadear com bastante verossimilhança: afinal de contas, a repressão não é a consequência política da guerra, um pouco como a opressão, na teoria clássica do direito político, era o abuso da soberania na ordem jurídica?

Podíamos, pois, contrapor dois grandes sistemas de análise do poder. Um, que seria o velho sistema que vocês encontram nos filósofos do século XVIII, se articularia em torno do poder como direito original que se cede, constitutivo da soberania, e tendo o contrato como matriz do poder político. E haveria o risco de esse poder assim constituído, quando ultrapassava a si mesmo, ou seja, quando vai além dos próprios termos do contrato, tornar-se opressão. Poder-contrato, tendo como limite, ou melhor, como ultrapassagem do limite, a opressão. E vocês teriam o outro sistema que tentaria, pelo contrário, analisar o poder político não mais de acordo com o esquema contrato-opressão, mas de acordo com o esquema guerra-repressão. E, nesse momento, a repressão não é o que era a opressão em relação ao contrato, ou seja, um abuso, mas, ao contrário, o simples efeito e o simples prosseguimento de uma relação de dominação. A repressão nada mais seria que o emprego, no interior dessa pseudopaz solapada por uma guerra contínua, de uma relação de força perpétua. Portanto, dois esquemas de análise do poder: o esquema contrato-opressão, que é, se vocês preferirem, o esquema jurídico, e o esquema guerra-repressão, ou dominação-repressão, no qual a oposição pertinente não é a do legítimo e do ilegítimo, como no esquema precedente, mas a oposição entre luta e submissão.

É evidente que tudo o que eu lhes disse ao longo dos anos anteriores se insere do lado do esquema luta-repressão. Foi este esquema que, de fato, eu tentei aplicar. Ora, à medida que eu o aplicava, fui levado mesmo assim a reconsiderá-lo; ao mesmo tempo, claro, porque numa porção de pontos ele ainda está insuficientemente elaborado — eu diria mesmo que está totalmente inelaborado — e também porque creio que as duas noções, de “repressão” e de “guerra”, devem ser consideravelmente modificadas, quando não, talvez, no limite, abandonadas. Em todo caso, é preciso olhar de perto essas duas noções, “repressão” e “guerra”, ou, se preferirem, olhar um pouco mais de perto a hipótese de que os mecanismos de poder seriam essencialmente mecanismos de repressão, e a outra hipótese de que, sob o poder político, o que paira e o que funciona é essencialmente e acima de tudo uma relação belicosa.

Acho, e não digo isso para me gabar, que já faz bastante tempo que desconfio dessa noção de “repressão”, e tentei mostrar a vocês, justamente a propósito das genealogias de que eu falava agora há pouco, a propósito da história do direito penal, do poder psiquiátrico, do controle da sexualidade infantil, etc., que os mecanismos empregados nessas formações de poder eram algo muito diferente da repressão; em todo caso, eram bem mais que ela. Eu não posso contar sem retomar um pouquinho, justamente, essa análise da repressão, sem juntar um pouco tudo o que pude dizer de uma forma sem dúvida um pouco desconexa. Por conseguinte, a próxima aula ou, eventualmente, as duas próximas serão dedicadas à retomada crítica da noção de “repressão”, a tentar mostrar em que e como essa noção, de repressão, tão corrente agora, para caracterizar os mecanismos e os efeitos do poder, é totalmente insuficiente para demarcá-los<sup>10</sup>.

10. Promessa não cumprida. Existe, não obstante, intercalado no manuscrito, um curso sobre a “repressão” dado, por certo, numa universidade estrangeira. A questão será retomada em *La volonté de savoir*, Paris, Gallimard, 1976.

Mas o essencial do curso será dedicado ao outro item, ou seja, ao problema da guerra. Eu gostaria de tentar ver em que medida o esquema binário da guerra, da luta, do enfrentamento das forças, pode ser efetivamente identificado como o motor do exercício do poder político. É mesmo exatamente da guerra que se deve falar para analisar o funcionamento do poder? São válidas as noções de "tática", de "estratégia", de "relação de força"? Em que medida o são? O poder, pura e simplesmente, é uma guerra continuada por meios que não as armas ou as batalhas? Sob o tema agora tornado corrente, tema aliás relativamente recente, de que o poder tem a incumbência de defender a sociedade, deve-se ou não entender que a sociedade em sua estrutura política é organizada de maneira que alguns possam se defender contra os outros, ou defender sua dominação contra a revolta dos outros, ou simplesmente ainda, defender sua vitória e perenizá-la na sujeição?

Portanto, o esquema do curso deste ano será o seguinte: primeiro, uma ou duas aulas consagradas à retomada da noção de repressão; depois começarei [a tratar] — eventualmente, prosseguirei nos anos seguintes, sei lá — esse problema da guerra na sociedade civil. Começarei por deixar de lado, justamente, aqueles que passam por teóricos da guerra na sociedade civil e que não o são absolutamente em minha opinião, isto é, Maquiavel e Hobbes. Depois tentarei retomar a teoria da guerra como princípio histórico de funcionamento do poder, em torno do problema da raça, já que é no binarismo das raças que foi percebida, pela primeira vez no Ocidente, a possibilidade de analisar o poder político como guerra. E tentarei conduzir isso até o momento em que luta de raças e luta de classes se tornam, no final do século XIX, os dois grandes esquemas segundo os quais se [tentam] situar o fenômeno da guerra e as relações de força no interior da sociedade política.

## AULA DE 14 DE JANEIRO DE 1976

*Guerra e poder. — A filosofia e os limites do poder. — Direito e poder régio. — Lei, dominação e sujeição. — Análise da guerra. — Teoria da soberania. — Teoria da soberania. — O poder disciplinar. — A regra e a norma.*

Este ano eu gostaria de começar, mas começar somente, uma série de pesquisas sobre a guerra como princípio eventual de análise das relações de poder: será no aspecto da relação belicosa, do lado do modelo da guerra, do lado do esquema da luta, das lutas, que se poderá encontrar um princípio de inteligibilidade e de análise do poder político, do poder político decifrado, pois, em termos de guerra, de lutas, de enfrentamentos? Eu gostaria de começar, forçosamente, como contraponto, com a análise da instituição militar, das instituições militares, em seu funcionamento real, efetivo, histórico, em nossas sociedades, desde o século XVII até os nossos dias.

Até agora, durante os cinco últimos anos, em linhas gerais, as disciplinas: nos cinco anos seguintes, a guerra, a luta, o exercício. Gostaria ainda assim de fazer um balanço do que tentei dizer no decorrer dos anos anteriores, porque isso me fará ganhar tempo para as minhas pesquisas sobre a guerra, que não estão muito avançadas, e porque, eventualmente, pode servir de ponto de referência para aqueles dentre vocês que não estavam aqui nos anos anteriores. Em todo caso, de-