

FOUCAULT, A *AUFKLÄRUNG* E A INSURREIÇÃO IRANIANA: O LEVANTE NA SINGULARIDADE DO PRESENTE

FOUCAULT, THE *AUFKLÄRUNG* AND THE IRANIAN INSURRECTION: THE UPRISING IN THE SINGULARITY OF THE PRESENT

Gabriela M. Jaquet¹

Resumo: A temática da *Aufklärung* kantiana estudada por Foucault é bastante enfocada pela bibliografia crítica ao tratar de suas concepções sobre a história do presente, sobre ontologia, sobre sua complexa relação com Kant. Esta problemática, diversas vezes aludida pelo filósofo, mas abordada mais pontualmente em três momentos (na conferência “Qu’est-ce que la critique?”, de 1978, nas duas primeiras aulas do curso *Le Gouvernement de soi et des autres*, de 1983, e no artigo “Qu’est-ce les Lumières?”, de 1984), abre vários caminhos de estudo, e aqui focaremos em algumas noções específicas tratadas ou subjacentes a estes textos e possibilitadas por um determinado uso de Kant. Cruzaremos nossa abordagem com uma análise de outro grupo de escritos de Foucault, aqueles aparecidos originalmente no jornal italiano *Corrière della Sera* em 1978 e outros que também compuseram seu projeto das “Reportages d’Idées”, sobre a insurreição iraniana. Nosso objetivo será visualizar os pontos de contato entre os dois grupos de textos e articular alguns nexos que nos permitam uma visada dos escritos sobre o Irã enquanto configuradores do *acontecimento*, como o de *atualidade*, o de *crítica*, o de *revolução*, e o de *vontade política*. Ao final, tentaremos apontar uma conexão entre os dois momentos da produção do filósofo como sendo viabilizada justamente pelo acento na *subjetivação* advinda, desta feita, especificamente da problemática iraniana, ainda alguns anos antes de suas primeiras aulas sobre o *cuidado de si* no Collège de France.

Palavras-chave: Michel Foucault. *Aufklärung*. Acontecimento. Insurreição iraniana. Subjetivação

Abstract: The thematic of the kantian *Aufklärung* studied by Foucault is intensely focused by the critical bibliography when dealing with its conceptions about the history of the present, about ontology, about its complex relationship with Kant. This issue, alluded several times by the philosopher, but addressed more precisely in three moments (at the conference "Qu'est-ce que la critique?", 1978, in the two first classes of the course *Le Gouvernement de soi et des autres*, 1983, and in the article "Qu'est-ce les Lumières?", 1984), opens multiple paths of study, and here we will focus on some specific connections, treated or underlying these texts, and made possible by a particular use of Kant. We will cross our approach with an analysis of another group of Foucault's writings, those that appeared originally in the Italian Newspaper *Corrière della Sera* in 1978, and others that also composed his project of "Reportages d'Idées", about the uprising in Iran. Our goal will be to view the contact points between the two groups of texts, and articulate some nexuses that allow us a view of the writings on Iran, while configurators of the *event*, like *present time*, *critique*, *revolution*, and *political will*. At the end, we will try to point out a connection between the two moments of the philosopher's production, as being made possible precisely because of the emphasis on the *subjectivation* originated, this time, specifically from the Iranian issues, even some years before his first classes on the "care of the self", at the Collège de France.

Keywords: Michel Foucault. *Aufklärung*. Event. Iranian Insurrection. Subjectivation

¹ Doutoranda em Filosofia/Université Paris-Est Créteil. Mestre em Teoria da História/UFRGS. Email: gabrielajaquet@hotmail.com

*

Nos três textos em que a *Aufklärung* é tematizada por Foucault – a conferência “Qu’est-ce que la critique?”², de 1978, as duas primeiras aulas do curso *Le Gouvernement de soi et des autres*, de 1983, e o artigo “Qu’est-ce les Lumières?”, de 1984 – podemos perceber que seu mote fora colocar em questão o próprio ato de *questionar*, e é por isso que, talvez em aparente paradoxo com a situação de qualquer *definição*, a pergunta “O que é o Esclarecimento?” (ou o Iluminismo, ou a *Aufklärung*) não pode, neste contexto, ter uma resposta, além do grande feixe que ela mesmo abre ao indicar tal questionamento como uma *atitude*. *Aufklärung* como atitude de modernidade, desvinculando-a, portanto, da pertença a *um* período histórico específico; pensando-a, conseqüentemente, como atitude crítica da *atualidade*. É a partir do texto kantiano “*Was ist Aufklärung?*” (O que é o esclarecimento?), publicado na revista “*Berlinische Monatsschrift*” em 1784, que compunha uma espécie de dossiê intelectual, cujos artigos também contavam com uma resposta de Mendelssohn à mesma questão, que Foucault apontará um aporte inovador na relação da prática filosófica com o tempo presente. Procuraremos neste artigo seguir os debates envolvidos nos referidos textos entrecruzando-os com outro grupo de textos do autor, aqueles aparecidos originalmente no jornal italiano *Corriere della Sera* em 1978 sobre a insurreição iraniana e outros que também compuseram seu projeto das “Reportages d’Idées”, a fim de que possamos visualizar os pontos de contato entre os dois grupos e articular alguns nexos que nos permitam uma visada dos escritos sobre o Irã enquanto configuradores do *acontecimento*, como o de *atualidade*, o de *crítica*, o de *revolução*, e o de *vontade política*. Ao final, tentaremos esclarecer uma conexão entre os dois momentos da produção do filósofo como sendo viabilizada justamente pelo acento na *subjetivação* advinda especificamente da problemática iraniana, ainda alguns anos antes de suas primeiras aulas sobre o *cuidado de si* no Collège de France.

Kant, segundo Foucault, estava procurando em seu “*Was ist Aufklärung?*” determinar um elemento no presente que o distinguiria de outros momentos, um elemento que seria expressão de um processo que concerne ao pensamento e à filosofia e que, além disso, incluiria o próprio estudioso como fazendo parte deste processo (FOUCAULT, 2008, p. 14). O questionamento referente à especificidade da atualidade,

² Optei neste artigo pela manutenção dos títulos originais. Todas as citações traduzidas estão igualmente sob minha responsabilidade.

entretanto, não aparecia pela primeira vez em filosofia – Foucault falará sobre a representação do presente como pertencendo a uma época do mundo, com seus acontecimentos dramáticos, em Platão, ou tomado prognosticamente em uma hermenêutica da história em Santo Agostinho, ou ainda como “aurora de um novo mundo”, em Vico – mas fora geralmente visado, pois, como um “preenchimento” do tempo. Diferente inquietude esta de Kant em relação ao tempo presente, pois tampouco concernia a explicações referentes a contexto ou a esclarecimento de causas no desenvolvimento da trajetória filosófica que remontariam até o momento em que se vive, como em Descartes ou Leibniz (2008, p. 13). A atualidade no texto kantiano seria então completamente distinta (distinta, inclusive, da visada teleológica da história presente na maior parte de sua obra ³): “Ele não procura compreender o presente a partir de uma totalidade ou de uma realização futura. Ele procura uma diferença: qual diferença hoje introduz em relação à ontem?” (FOUCAULT, 2001 [1984], p. 1383). A colocação *reflexiva* será o traço da filosofia moderna. *Diferença* que nos levará justamente à resposta kantiana da *Aufklärung* enquanto *Augsgang*, enquanto saída, mas saída como um *ato*, de desprendimento, com o conseqüente desenrolar de Kant a respeito da saída do homem da menoridade. Será a partir da problemática entorno da menoridade que igualmente a questão do *governo* e da *crítica* poderão aparecer.

Por estado de menoridade Kant entende, segundo Foucault, “um certo estado de nossa vontade que nos faz aceitar a autoridade de um outro para nos conduzir nos domínios em que convém fazer uso da razão [...]” (2001 [1984], p. 1383), mas que não constitui, filosoficamente, nenhuma impotência natural, nem remete a uma infância da humanidade. Assim, se a *Aufklärung* é a saída deste estado, é porque presume não uma liberação da autoridade, mas um rearranjo de forças em que estará em questão a diferença entre o uso público e o uso privado da razão, devido ao peculiar, aqui, da noção de obediência. Atingir a maioridade será, portanto, obedecer a nível privado e

³ Essa visada diferenciada da atualidade não surpreende apenas ao compararmos com outros filósofos, mas com os escritos do próprio Kant, e faz-nos compreender ainda melhor o que esta concepção *não* é: “[...] vocês sabem muito bem que encontrarão nele textos que colocam para a história uma questão de origem: é o caso, por exemplo, do texto sobre as conjecturas, as hipóteses sobre o começo da história humana; é também até certo ponto o caso do texto sobre a definição do conceito de raça. Outros textos colocam para a história uma questão, não de origem, mas uma questão, digamos, de acabamento, de ponto de consumação: é o caso, nesse mesmo ano de 1784, de *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. Outros enfim colocam uma questão de finalidade interna que organiza os processos históricos - o processo histórico em sua estrutura interna e em sua finalidade permanente -, como o texto consagrado ao emprego dos princípios teleológicos. Questão de começo, questão de acabamento, questão de finalidade e de teleologia, todas essas questões perpassam, de fato, as análises de Kant a propósito da história.” (FOUCAULT, 2008, p. 12).

utilizar a razão a nível público, o que, finalmente, no contexto kantiano, é uma forma de garantir a *obediência* e, concomitantemente, o livre uso da razão, pela *autonomia*. Desta forma, se poderia, é claro, questionar como, no estado de maioridade, poderia haver uma *desconexão* entre o uso da razão e a obediência, já que neste estado “faz-se valer a obediência no uso privado e faz-se valer a liberdade total e absoluta de raciocínio no uso público” (FOUCAULT, 2008, p. 36) e se tal não seria justamente uma maneira de, segundo nosso entendimento, apenas manter a obediência no que tange ao principal da manutenção da ordem política. Tal situação, no fim, acabaria talvez por tornar impossível uma separação entre uso público e privado, ainda mais se lembrarmos que Kant colocava, entre os agentes da *Aufklärung*, entre os agentes que possibilitam aquele esclarecimento, a figura do rei da Prússia – que é sucedido, depois, pela figura da Revolução. Sobre este ponto, nestas aulas, Foucault não nos fornece respostas, mas entendemos que certamente sua concepção de resistência nos faria ver justamente uma não-subscrição a essa desconexão em Kant. O que devemos reter aqui, no entanto, para nosso escopo, é a *atitude* deste rearranjo pois, se a “*Aufklärung* é definida pela modificação da relação preexistente entre a vontade, a autoridade e o uso da razão” (FOUCAULT, 2001 [1984], p. 1383), e se ela diz respeito ao raciocínio autônomo que só pode sustentar-se ao reconhecer os limites de seu conhecimento, ela nos reportará igualmente à ideia de *crítica* – mais, é claro, a de Foucault do que a de Kant (devido à complexa relação entre a *Crítica* e a *Aufklärung* quanto aos problemas que ligam a racionalização tão justificada e os excessos de poder) – quando o primeiro, em “Qu’est-ce la critique? Critique et *Aufklärung*” coloca o seu desenvolvimento da *crítica* em consonância com a *Aufklärung* e dependente do processo de governamentalização no Ocidente.

É nessa *crítica*, que será correlata à *Aufklärung* durante a conferência de 1978, então definida como o feixe de relações entre o *poder*, a *verdade*, e o *sujeito*, que encontramos os problemas que nos colocarão também frente ao Irã insurgente.

E se a *governamentalização* é realmente esse movimento pelo qual se trataria, na realidade mesma de uma prática social, de assujeitar os indivíduos por mecanismos de poder que se reclamam uma verdade, pois bem, eu diria que a *crítica* é o movimento pelo qual o sujeito se dá o direito de interrogar a verdade sobre seus efeitos de poder e o poder sobre seus discursos de verdade; pois bem, a crítica será a arte da inservidão voluntária, aquela da *indocilidade refletida*. A crítica teria essencialmente por função o desassujeitamento no jogo do que se poderia chamar, em uma palavra, a política da verdade (FOUCAULT, 1990, p. 37. Grifos meus).

Vemos assim uma multiplicidade de temáticas que se conectam diretamente à *Aufklärung*, principalmente em relação à *arte de governar*, quando também, nesta mesma conferência, Foucault citará a pastoral a fim de localizar historicamente a questão. A “indocilidade refletida” é o próprio dos processos de resistência. Antes de abordar diretamente a *Aufklärung*, será o processo de governamentalização que gerará o questionamento sobre “como *não* ser governado”, ou sobre “como não ser governado desta maneira”; ou seja, que gerará a atitude *crítica*. Disso, a ressalva da não-substancialização, que é também a articulação pela qual podemos entender a importância para Foucault da relação não simplista entre obediência e autonomia *via* Kant: a atitude crítica não se *opõe* à governamentalização. A atitude crítica funcionaria

[...] como parceiro e adversário ao mesmo tempo das artes de governar, como maneira de suspeitar delas, de recusá-las, de limitá-las, de encontrar-lhes uma justa medida, de transformá-las, de procurar escapar dessas artes de governar ou, em todo caso, deslocá-las [...] E eu proporia então, *como uma primeira definição da crítica*, esta caracterização geral: *a arte de não ser tão governado* [*l'art de n'être pas tellement gouverné*] (FOUCAULT, 1990 [1978], p. 38).

A *Aufklärung* como crítica, como atitude de questionamento relativa ao relacionamento entre poder, verdade e sujeito necessita, Foucault comenta na sequência da conferência, de uma *prática histórico-filosófica* – que em nada se aparentaria a uma filosofia da história ou a uma história da filosofia, mas que seria capaz de *verificar* no domínio da experiência as relações entre as *estruturas de racionalidade* e os *mecanismos de assujeitamento*. Os conceitos e nexos em questão complementam-se: a análise histórico-filosófica, a atitude crítica e a *Aufklärung* como indagação reportam-se todos a um tipo específico de *atitude* (que no texto “*Qu'est-ce les Lumières?*”, de 1984, por exemplo, será expandida para uma atitude de modernidade geradora de uma tarefa, de um *ethos* filosófico, em que a figura do homem moderno baudelairiano ocupará um espaço importante) que não pergunta para o presente nem sobre seus fatos prontos, nem sobre os universais que pairam acima deles, mas sobre suas relações entre poder, sujeito e verdade. Acreditamos que também o *acontecimento*, na esteira de um estruturalismo francês que permanece muito atual⁴, poderá ser definido justamente pela *possibilidade de colocação desta pergunta*; o acontecimento é o que advirá da articulação não

⁴ Cf: MILNER, 2002; BALIBAR, 2011; MANIGLIER, 2011.

evidente entre estes três elementos (poder, sujeito e verdade) visto que esta articulação é ela mesma um processo de inteligibilidade *desencadeado* por aquela atitude.

As várias “utilizações” históricas de Foucault, das quais a pergunta sobre a *Aufklärung* é mais um caso, adquirem sentido no momento em que, para bem de singularizá-las como acontecimento, deve-se reportá-las à grade de inteligibilidade desta articulação poder-sujeito-verdade. Esta grade, pela visada estruturalista-arqueológica, não tem então por motivo ser genérica-determinista, mas *incitar* uma retomada e uma *reativação* (que leve em consideração a especificidade das configurações históricas): “[...] o fio que pode nos vincular desta maneira à *Aufklärung* não é a fidelidade a elementos de doutrina, mas sim a reativação permanente de uma atitude”, Foucault escreve em “Qu’est-ce que les Lumières?” (2001 [1984], p. 1390). Ainda na fala de 1978 para a Société Française de Philosophie, esta especificidade metodológica será evidencializada principalmente pela questão (estrutural, diríamos) da *aplicabilidade* da *Aufklärung*:

[...] não é porque privilegiamos o século XVIII, porque nos interessamos por ele, que encontramos o problema da *Aufklärung*; eu diria que é porque queremos fundamentalmente colocar o problema *o que é a Aufklärung?* que reencontramos o esquema histórico da nossa modernidade. Não se tratará de dizer que os gregos do século V são um pouco como os filósofos do século XVIII [...] mas sim de tentar ver sob quais condições, ao preço de quais modificações ou de quais generalizações pode-se aplicar a qualquer momento da história essa questão da *Aufklärung*, a saber as relações dos poderes, da verdade e do sujeito (1990 [1978], p. 47).

É desta maneira que Foucault irá partir da problemática da *Aufklärung* kantiana para colocar acento não na questão do *conhecimento*, que parte de uma “investigação legítima dos modos históricos do conhecer” (1990 [1978], p. 47), mas do *poder*, operando por meio do que poderíamos identificar como uma *acontecimentalização*. Ou seja, afastam-se os métodos que se baseiam na legitimidade (ou não) do saber que é fundamentado em uma razão dada: nem o esquema do conhecimento, nem o da dominação. Antes de qualquer *legitimidade*, pergunta-se sobre o *como* da *aceitabilidade* de um sistema. Novamente, então, reencontramos, em sua fala, a referida articulação: *acontecimentalizar* é o procedimento de, em conjuntos de elementos históricos, encontrar conexões entre mecanismos de coerção e conteúdos de conhecimento (1990 [1978], p. 48). Importante lembrar que esta será a segunda e última aparição do termo “acontecimentalização” (*événémentialisation*), sendo que a sessão da Société de

Philosophie sucede, segundo os registros, em apenas sete dias o debate com os historiadores “Table Ronde du 20 mai 1978”, quando da primeira aparição do termo. Lembremos também, novamente, os ecos estruturalistas, pois a grade *poder-saber* será por ele referida, na conferência, tomando por base essa acontecimentalização, a partir de uma retomada do projeto da arqueologia e da genealogia quando de sua afirmação, por exemplo, de que uma grade de análise não serviria como generalidade a ser preenchida, – até porque *poder-saber* não pertenceriam a domínios distintos. É por isso que o estudo, na terminologia de *L’Archéologie du savoir*, de uma análise das positivities, poderia ser igualmente vinculado, Foucault retoma, à tarefa de acontecimentalizar: trabalhar a partir de *singularidades puras* que não serão comparadas, por um lado, nem a espécies (como unicidade desconectada), nem, por outro lado, a essências (como generalidade), mas serão lidas através de suas condições imanentes de aceitabilidade (1990 [1978], p. 50). Ou seja, se podemos apontar uma permanência da análise estrutural no trabalho de Foucault (MADARASZ, 2016a; 2016b) é porque esta continua a operar com uma concepção bastante específica da estrutura.

Nenhum recurso fundador, nenhuma escapatória em uma forma pura, tal é sem dúvida um dos pontos mais importantes e mais contestáveis desta abordagem histórico-filosófica: se ela não quiser recair nem em uma filosofia da história, nem em uma análise histórica, ela deve se manter no *campo de imanência das singularidades puras* (1990 [1978], p. 50. Grifo meu.).

Esta singularidade pura, podemos entender, é o acontecimento, ou o que a acontecimentalização *cria* para tornar visível o estudo. A singularidade pura não *é* ou não *está* em algum momento antes, ela é *feito*, e não *produto* da coerção e do conhecimento. Para que haja acontecimento, é preciso criar essa metodologia, é preciso estudar o Irã insurgente *com base na grade*, é preciso *perguntar sobre a Aufklärung* também em relação ao Irã. Logo, a questão não é tanto o que na história transborda a grade, e daí então como a grade se adaptaria, mas sim que é preciso da grade para ver, porque é ela que cria o acontecimento antes inexistente. A aposta neste tipo de operação histórico-filosófica é uma tentativa, e tal fica claro ao pensarmos nos envolvimento políticos do filósofo, de encontrar igualmente a melhor maneira de *resistir*. Isto é demonstrado pela não polarização entre as “*singularidades*” existentes e o “*campo aberto de possíveis*”, em que a *resistência* é dada pela possibilidade (*via* estratégias) de inversão dos efeitos de coerção do poder através da negação de formas de condução e de governo.

[...] como a indissociabilidade do saber e do poder no jogo das interações e das estratégias múltiplas pode induzir ao mesmo tempo as singularidades que se fixam a partir de suas condições de aceitabilidade e um campo de possíveis, de aberturas, de indecisões, de inversões e de deslocamentos eventuais que as torna frágeis, que as torna impermanentes, que faz desses efeitos de acontecimentos, nada mais nada menos que acontecimentos? De que maneira os efeitos de coerção próprios a estas positivities podem ser [...] invertidos ou desfeitos no interior de um campo estratégico concreto que os induziu, e a partir da decisão de não ser tão governado [*n'être pas tellement gouverné*]? (1990 [1978], p. 53).

A saída do estado de menoridade, que não releva de *prescrições* precisas, só é designada por um meio: *Aude sapere*. Ter, pois, a coragem de saber. Em Foucault, a coragem de *acontecimentalizar* ao fazer jogar poder-sujeito-verdade na própria análise: “a *Aufklärung* é tanto um processo do qual os homens fazem parte coletivamente quanto um ato de coragem a ser efetuado pessoalmente. Eles são tanto elementos quanto agentes do mesmo processo.” (2001 [1984], p. 1384). A *Aufklärung* vai englobar uma atitude filosófica reflexiva porque aponta para a própria filosofia indicando-lhe a tarefa: a filosofia torna-se “superfície de emergência de sua própria atualidade discursiva, atualidade que ela interroga como acontecimento, como um acontecimento do qual ela tem de dizer o sentido, o valor, a singularidade filosóficos [...]” (FOUCAULT, 2008, p. 14). Questões sobre o papel do intelectual específico, sobre a não dissociação entre teoria e prática, sobre a atuação do diagnóstico do presente aqui se conectam entre si, às quais podemos acrescentar a *Reportages d'Idées* no Irã enquanto *ação* efetiva. O jornalista-filósofo deve olhar atentamente para seu entorno não em busca das causas, e menos ainda de prognósticos, mas a fim de propor tipos diferentes de leitura que possam abrir caminho para a visualização/criação de configurações históricas que, inexistentes antes de seu gesto, são, assim, *nomeadas*, e então poderão passar a *atuar* no presente.

Essa coragem, o filósofo enxergará como sendo a *vontade política* imbricada no processo de negação da imposição de um tipo de *ser sujeito*, de uma forma de assujeitamento presentes, por exemplo, no momento do levante iraniano. Assim, também podemos talvez identificar na conseqüente questão da *resistência* o deslocamento e a diferença entre a *crítica* tal como a entende Foucault – através do desdobramento do contingente histórico –, e a visada kantiana:

[...] se a questão kantiana era a de saber quais limites o conhecimento deve renunciar a ultrapassar, me parece que a questão crítica, hoje, deve ser transformada em questão positiva: naquilo que nos é dado

como universal, necessário, obrigatório, qual é a parte daquilo que é singular, contingente e devido a coerções arbitrárias. Trata-se, em suma, de transformar a crítica exercida na forma da *limitação necessária* em uma crítica prática na forma da *ultrapassagem possível* [*franchissement possible*] (2001 [1984], p. 1393).

Este trecho, de “Qu’est-ce les Lumières?”, aponta então igualmente uma modificação no tom quanto a uma filiação com os elementos da *Aufklärung* de Kant em relação ao texto de 1978, ao menos no que tange à questão da obediência (afinal, esta, em Kant, estaria mais para uma “*limitação necessária*” do que para uma “*ultrapassagem possível*”) e, como comentamos acima, da história. Neste sentido, em 1984, fazendo o retorno ainda outra vez ao seu próprio projeto, e claramente reforçando as continuidades em sua abordagem Foucault frisarà que a atitude crítica é “genealógica em sua finalidade e arqueológica em seu método” (2001 [1984], p. 1393), entrecruzando as duas visadas.

Será também em “Qu’est-ce les Lumières?” que o filósofo irá tratar mais pontualmente da relação entre a atitude de *Aufklärung* e o presente, através da ideia de heroicização deste, *via* Baudelaire. Reencontramos a questão da *singularidade do presente* que podemos estender para a noção de acontecimento, em uma atitude – de, também, acontecimentalização – que consiste em “[...] capturar algo de eterno que não está além do instante presente, nem atrás dele, mas nele” (2001 [1984], p. 1388). Algo de eterno, saliente-se, não decalcado em qualquer essência, mas marcando a plenitude da inteligibilidade que o presente carrega sozinho. O presente, podendo ser assinalado como singularidade, poderá igualmente ser pensado como *descontinuidade*, em que então a *Aufklärung*-acontecimento seria igualmente uma *ruptura*. Esta ruptura toma aqui acento peculiar, posto que, neste contexto, será explicitada igualmente como uma *atitude*; em que a potência da ruptura estará justamente em sua capacidade de criar configurações *outras* no presente. Quanto ao indivíduo, não está em jogo apenas sua relação para com o presente (este não lhe é “realidade” exterior), mas para consigo mesmo, através do ascetismo do dândi baudelairiano, que não sai à descoberta de seu *eu* em sua verdade escondida, mas que procura *inventar* a si mesmo (2001 [1984], p. 1390). Relacionando aqui “real” e “presente”, Foucault dirá que a extrema atenção para com o real o respeita ao mesmo tempo em que o viola: “o alto valor do presente é indissociável do empenho em imaginá-lo, em imaginá-lo outramente do que ele é, e a transformá-lo não destruindo-o, mas captando-o naquilo que ele é” (2001 [1984], p.

1389). Essas modificações advindas da resistência através da crítica, não sendo esperadas pela via das grandes teorias, conseqüentemente não visam ser “programas de conjunto” que preconizem uma outra sociedade, um outro modo de pensar, uma outra cultura. Se é possível ser *outro*, a história jogará seu papel específico e contingente na imanência do que *existe*, e daí a frequente ênfase nas transformações locais.

Para o caso do Irã, que se rebelava contra, por um lado, os abusos do xá e do imperialismo estadunidense, e, por outro, contra qualquer laicidade advinda do ocidente, a solução explicativa através dos grandes programas teóricos também parecia inócua. O que o filósofo lá viu, no contexto de suas duas viagens ao país, em setembro e novembro de 1978, fora uma rejeição completa de vários programas políticos, em um descontentamento que não era econômico em sua base – não só os trabalhadores do petróleo, de classe baixa, mas também aqueles da Iran Air, por exemplo, mais privilegiados, aderiram às greves que cobriam o país e não aceitaram negociar ou ceder por aumentos de salário (FOUCAULT, 2001 [1978], p. 710). O fenômeno não possuía tampouco feições políticas ou classistas que se justificassem inteiramente como sua *causa*; a concordância, entretanto, estava em um ponto, que foi suficiente para unir os manifestantes durante todo o ano de 1978: a demanda de governo islâmico. No artigo “Une révolte à mains nues”, de 5 de novembro de 1978, Foucault escreve:

[...] a ausência de objetivos de longo prazo não é um fator de fraqueza. Ao contrário. É porque não há programa de governo e porque as palavras de ordem são curtas que pode haver uma *vontade clara, obstinada, quase unânima*.

O Irã está, atualmente, em estado de greve política generalizada. Digo estado de greve *em relação* à política. E isso em dois sentidos: recusa de prolongar, de qualquer maneira, o sistema estabelecido, de fazer funcionar seus aparelhos, sua administração, sua economia. Mas recusa, também, de estabelecer uma batalha política sobre a futura constituição, as escolhas sociais, a política estrangeira, os homens de reposição. Não é que não se discuta sobre; mas faz-se com que essas questões não possam dar ocasião a um jogo político da parte de quem quer que seja. A todos estes problemas o povo iraniano reage: *sua vontade política é de não dar ocasião à política* (2001 [1978], p. 702).

O posicionamento de “greve em relação à política” representa justamente o peso do presente, neste caso, o peso que o presente faz à (im)possibilidade do prognóstico. Se, no momento de suspensão que a falta de previsão representa, a vontade coletiva no Irã se reunia no ataque unânime ao xá e na exigência de governo islâmico, deve-se

proceder, como comenta Leon Farhi Neto, por algumas distinções para não cedermos à lógica simplista do “povo guiado”: “o projeto de um regime clerical não foi o que guiou as massas. As mesquitas eram pontos de apoio e encontro do movimento popular, mas isso não quer dizer que os *mollahs* guiavam o movimento. Era o movimento popular que usava as mesquitas e a sua rede” (FARHI NETO, 2012, p. 164). O central nesta leitura do levante iraniano é conceder então peso máximo aos próprios manifestantes, sem reduzi-los, *a priori*, a nada. A *política* é o que acaba por representar o conjunto perigoso de toda grade teórica generalizante: “Não se trata de um levante espontâneo ao qual falta uma organização política; é um movimento para se livrar, ao mesmo tempo, da dominação pelo exterior e da política no interior” (FOUCAULT, 2001 [1978], p. 716). Defrontamo-nos novamente à irredutibilidade do “infinito” do *acontecimento* a qualquer elemento. Como esclarece Ottavio Marzocca em “Al di sotto della storia, a ridosso della politica”, artigo que integra a coletânea ítalo-francesa *Michel Foucault: L'Islam et la révolution iranienne*, de 2005, tal irredutibilidade não significava que o levante fosse “não-político”, mas sim “que seu específico caráter ético-político consistia justamente em não ser traduzível em um governo que pretendesse correspondê-lo totalmente” (MARZOCCA, 2005, p. 108). E é a partir desta *irredutibilidade* que podemos voltar à *Aufklärung*.

A problemática entorno à questão da *Revolução* certamente é um dos nexos mais importantes a destacar nesta leitura que Foucault estava fazendo da *Aufklärung* kantiana para pensarmos o cruzamento com os escritos sobre o Irã.

Quando parti do Irã, a questão que me colocavam sem parar era: ‘É a revolução?’ (é a esse preço que, na França, toda uma opinião consente em se interessar pelo que não é ‘do nosso país’). Não respondi. (2001 [1978], p. 716).

‘O que vocês querem?’ Durante toda minha estada no Irã, não ouvi uma única vez pronunciarem a palavra ‘revolução’. Mas, umas quatro ou cinco vezes, me responderam: ‘O governo islâmico’. (2001 [1978], p. 690).

Assim, apesar da abordagem do termo “revolução” durante a primeira aula do curso *Le Gouvernement de soi et des autres*, em 1983, não relevar desta “rejeição” aparecida quando dos textos para o *Corriere della Sera* cinco anos antes, ela constitui característica fundamental na distinção terminológica: o uso do termo “levante”

(*soulèvement*) ao invés de “revolução”⁵. O primeiro pode guardar a singularidade do acontecimento, o segundo preconiza a teoria geral. Além disso, fazer um processo de resistência e de revolta depender, ou dever derivar, de uma teoria pré-concebida, é sugerir que os intelectuais ocupam o papel de guia das consciências, o contrário do “intelectual específico” que Foucault reclamava.

A singularidade do acontecimento, a singularidade de qualquer processo, não permite nenhum enquadramento, e é por isso que a inteligibilidade teórica *geral*, *universal* e *prévia* das lutas (ou *para* as lutas) pouco tem a fazer aqui. A atenção à singularidade das lutas é o que maximiza mesmo o alcance da resistência: esta pode dar-se por malhas ínfimas, pelo bloqueio constante de um poder, e não será vista como uma resistência global ao visar ultrapassar o esquematismo repressão/libertação. Aparece assim o papel do *radicalismo*, porque se a alternativa “clássica” entre reformismo e revolução é sem sentido, é porque se deve questionar antes o *sistema de pensamento* que sustenta a ambos através das *racionalizações* que opera. Se, como diz Foucault em “Dialogue sur le pouvoir”, também de 1978, as revoluções não são *ideologias* filosóficas, mas *processos* históricos (2001 [1978], p. 476), faz-se pertinente lembrar o estudo do filósofo italiano Pierangelo Di Vittorio, “Che cos’è il radicalismo?”, em que o autor sustenta que a lógica da contradição não pode servir de princípio de inteligibilidade para a luta política:

O *radicalismo* se coloca em outro plano em relação à alternativa entre *reformismo* e *revolução*. Do mesmo modo, ser radical não significa ser teórico de reformas, nem teórico de revoluções. É este elemento “teórico” que coloca problemas. Reformismo e revolução são dois modos diferentes de racionalizar a *radicalidade imanente* aos processos históricos. Contrapondo-se no plano teórico, eles desqualificam a priori o processo histórico ao qual se refere a teoria adversária (2005, p. 118).

Assim, o “saber histórico das lutas”, o “saber estratégico” vêm então a compor uma *outra* forma de teoria, mas que *corta* a própria teoria com os saberes *específicos* que põe em jogo (Di VITTORIO, 2005, p. 119).

Retornemos à aula de 5 de janeiro de 1983, e à leitura foucaultiana de Kant. O traço de *questão*, enquanto ato reflexivo, da pergunta “o que é a *Aufklärung*?”, será repetido por Kant em 1798, agora em relação à Revolução, em texto integrante de *O Conflito das faculdades*. Toda a problemática do desenvolvimento argumentativo dirá

⁵ Sobre esta diferença, além dos textos sobre o Irã, como principalmente “Inutile de soulever?” (2001 [1979], p. 791), ver também FOUCAULT, M. “Vivre autrement le temps” (2001 [1979], pp. 788-790).

respeito à questão do *progresso*, em uma complexa abordagem quanto ao caráter teleológico sobre o qual se faz necessário, naturalmente, bem separar Kant e Foucault. Kant, segundo Foucault, estava, neste texto, em busca de causas que podiam atestar a existência de progresso no gênero humano; no entanto, Kant dirá que a visualização desta causa só poderia ser feita a partir do isolamento de um acontecimento ao qual poderia ser vinculada, e por isso haveria uma ruptura na (manutenção da) teleologia.

O que será preciso, pois, não é acompanhar a trama teleológica que torna possível um progresso, mas sim isolar, no interior da história, um acontecimento, um acontecimento que terá, diz ele, valor de sinal. [...] um sinal, diz ele, "*rememorativum, demonstrativum, pronosticum*" (FOUCAULT, 2008, p. 17).

Este progresso, ligado então ao passado, ao presente, ao futuro, e pensado enquanto *tendência* histórica, é comprovado e ativado dentro desta totalidade a partir do *acontecimento-revolução*. Como percebemos, a *ausência* da trama teleológica a que se referia Kant seria apenas relacionada a uma certa ordem em que o progresso estaria ao *final* da cadeia, ou em que a Revolução englobaria tudo. A revolução é o acontecimento-signo em questão, mas este, no entanto, não é aqui constituído nem pela totalidade generalizante daquela (daí, por Kant, a exclusão, deveras pontual, da teleologia – ou seu remanejamento), nem pela sua parte mais “nobre” (atuação dos grandes homens políticos), mas sim por outra parte, que a atravessa: a do *entusiasmo* das pessoas (FOUCAULT, 2008, p. 19).

Por esta visada bastante particular do *espetáculo revolucionário* como *certificando* o acontecimento (e vice-versa), podemos perceber que as análises de Foucault sobre o Irã utilizam a mesma grade de leitura, tanto em relação ao específico do desenrolar político, quanto em relação ao próprio esquema de escrita das reportagens: nem o contorno político do amanhã, mas o desassujeitamento através da contra-conduta; nem o prognóstico intelectualizado no jornal, mas a possibilidade de perceber as novidades através de inteligibilidade explicativa *outra*. Assim, se o signo do progresso será a revolução em seu entusiasmo, será pelo signo do próprio entusiasmo que vemos a conexão com a política, ou com a governamentalidade enquanto crítica, em uma análise que, percebemos, coloca a Revolução *dentro* da problemática da *Aufklärung*. A revolução, que é signo do acontecimento, carrega a *atitude crítica* pelo entusiasmo; e escolher como se quer ser governado, é o foco da *vontade política*. O entusiasmo é o que garante igualmente o não-esquecimento da revolução, ou ainda, que

o futuro da revolução seja independente, em termos valorativos, da explosão do presente revolucionário. O central, pois, não é o sentido e o valor da revolução ela mesma “mas a Revolução como acontecimento, como espécie de acontecimento cujo próprio conteúdo é sem importância, mas cuja existência no passado constitui uma virtualidade permanente [...]” (FOUCAULT, 2008, p. 21). Estabelecendo uma conexão, esta *virtualidade permanente* pôde ser, no Irã, a possibilidade de mudança profunda e continuada advinda do questionamento dos modos de subjetivação. Quanto ao referido trecho desta primeira aula de *Le Gouvernement de soi et des autres*, sobre o presente revolucionário, impossível não lembrar de “Inutile de se soulever?”, em que o filósofo, respondendo às críticas ⁶, e afirmando que apesar de não haver problema em mudar de opinião, ele não o havia feito – uma vez que fora, durante o regime do xá, contra as torturas da Savak (polícia imperial iraniana) e “hoje”, em 1979, contra as perseguições do aiatolá Khomeini e do governo islâmico, – acrescenta:

A espiritualidade a qual se referiam aqueles que iam morrer é sem medida comum com o governo sangrento de um clero fundamentalista. Os religiosos iranianos querem autenticar *seu regime* por meio das significações que tinha o *levante*. Não fazemos diferente deles ao desqualificar o fato do levante porque há hoje um governo de mulás. [...] Daí, justamente, a necessidade de fazer aparecer o que há de *não redutível* em um tal movimento (2001 [1979], p. 793).

Para a filosofia do acontecimento, atenta a este “não-redutível”, não há verdade assinalável em termos de futuro do passado. Retenhamos a atenção então mais do que ao desenrolar do texto de Kant em sua economia interna, à importância de Foucault trazer à tona tais questões, lembrando que estas aulas de *Le Gouvernement de soi et des autres*, bem como o artigo “Qu’est-ce que les Lumières?”, foram *posteriores* ao levante iraniano e à Revolução Islâmica. Desta forma, se para seus críticos fora importante

⁶ Foucault, neste ponto, estaria provavelmente respondendo à crítica de Claudie e Jacques Broyelle, que, em artigo para o jornal *Le Matin*, de março de 1979, comentam, em tom bastante polêmico: “Os filósofos da ‘justiça do povo’ deveriam dizer hoje: ‘Vida longa ao governo islâmico!’ e, então, ficaria claro que estão indo ao extremo final de seu radicalismo. Ou então, deveriam dizer: ‘Não, não queria isso, estava enganado. Aqui está o que estava errado no meu raciocínio; aqui está onde meu pensamento estava errado’. Eles deveriam refletir. Afinal, este é o seu trabalho. Será que nunca haverá nenhuma garantia para as peças e pelo desempenho, ou para a escolha e o descarte dos filósofos que são colocados no mercado?” (BROYELLE, Claudie; BROYELLE, Jacques, 2010 [1979], p. 404). Foucault já havia respondido a esta crítica também em março de 1979 igualmente no *Le Matin*, em texto muito curto e republicado nos *Dits et Écrits* com o título “Michel Foucault et l’Iran”, claramente repudiando o tom polêmico dos adversários: “Vai confessar ou bem gritar viva os assassinos’: essa frase, alguns a pronunciam por ofício; outros, por gosto ou hábito; penso que é preciso deixar essa injunção nos lábios daqueles que a pronunciam e só discutir com aqueles que são estranhos a esses modos. Gostaria muito de debater essa questão do Irã aqui mesmo, desde que *Le Matin* me dará a ocasião. Blanchot ensina que a crítica começa pela atenção, pela presença, e pela generosidade.” (2001 [1979], p. 762).

afirmar que o filósofo não voltara mais a referir-se ao Irã após 1979, por possível “arrependimento” ou fracasso, parece-nos igualmente significativo perceber a consonância e continuidade de seu diagnóstico iraniano com as temáticas de seu trabalho posterior a esta data, atentando para a rede teórica utilizada relativa à *revolução*, ao estudo da *atualidade* e do *governo* da maneira como estavam sendo trabalhadas nestas duas primeiras aulas de 1983, – quando o curso versará, em sua sequência, sobre a *parresía* e o dizer a verdade em textos antigos – bem diversamente, portanto, de seu início.

Em sua vasta obra, as diversas análises históricas de Foucault terão por solo a suspensão do sujeito ontologizado através de uma pesquisa sobre as *práticas* que puderam formalizar conhecimento a respeito dos indivíduos, no contexto do *poder*. Constituído e não constituinte, esse sujeito cria a si *pela* história e *na* história. Trata-se, pois, de uma ontologia crítica que faz com que nos tornemos “historiadores de nós mesmos” (PIMENTEL FILHO, 2012, p. 35). Mesmo que essa concepção do poder enquanto *relação* (algo que passa pelos indivíduos, algo que passa “entre” [FOUCAULT, 2001 [1978], p. 567]) tenha sido trabalhada por outros autores, o direcionamento histórico foucaultiano, ao ultrapassar uma concepção *jurídica* do poder, toma por referência a *tecnologia* utilizada e sublinha acima de tudo a criatividade *produtiva* deste poder, que faz, portanto, muito mais do que “dizer não”. Será, aliás, neste ponto, que se conectam “hipótese legalista” (para a qual a lei é o princípio do poder) e “hipótese repressiva” (deve-se suprimir a lei) uma vez que ambas, só aparentemente opostas, possuem por fundamento a mesma concepção de poder. Este esclarecimento nos é igualmente necessário para a compreensão do papel da resistência e da condução no levante do Irã. No pensamento de Foucault há, portanto, uma visada peculiar quanto à atuação da resistência, ou, digamos, quanto a seu *status*, uma vez que ela não poderá constituir fim libertador já que a própria liberdade é excluída como fim e promessa evidente da luta. “Suprimamos as interdições e então finalmente o poder terá desaparecido, nós seremos livres no dia em que tivermos suprimido as interdições” (FOUCAULT, 2001 [1978], p. 568). Em “Non au sexe roi”, de 1977, Foucault deixa claro como esta polarização é, além de ilusória, perigosa, pois a exploração da expectativa da libertação *via* revolução pode, por exemplo, acabar por “direcionar e enquadrar os movimentos de revolta e de liberação” (FOUCAULT, 2001 [1977], p. 259). Assim, na consequência de que o poder não pode desaparecer pois não é uma coisa, o trabalho deverá ser feito sobre os seus *mecanismos* particulares e específicos,

tornando-os *visíveis*, como já estava claro em *Histoire de la sexualité: La Volonté de savoir*: o sucesso do poder “está na proporção daquilo que consegue ocultar dentre seus mecanismos. (...) O poder, como puro limite traçado à liberdade, pelo menos em nossa sociedade, é a forma geral de sua aceitabilidade” (FOUCAULT, 1976, p. 114).

Se os acontecimentos no Irã devem ser pensados em termos de levante e não de revolução, é porque há uma valorização do processo da luta *em si* que ultrapassa os termos de sua finalização factual, em que a distinção entre “práticas de liberdade” e “liberação”, inseridas neste quadro geral sobre o poder, faz-se importante para o entendimento daquela política. Em entrevista de 1984, intitulada “L’éthique du souci de soi comme pratique de la liberté”, o filósofo deixa claro a continuidade que deve existir entre estes dois momentos para que os indivíduos possam chegar a “[...] definir para si mesmos formas admissíveis e aceitáveis de sua existência ou da sociedade política” (2001 [1984], p. 1529). Assim, ainda que não existam aqueles que “detenham” o poder, e que a parte desfavorecida seja, como a outra, elemento fundamental e atuante, há uma diferenciação causada pelos “estados de dominação”, em que “as relações de poder, ao invés de serem móveis e de permitirem às diferentes partes uma estratégia que as modifique, se encontram bloqueadas e rígidas” (FOUCAULT, 2001 [1984], p. 1529). Quaisquer que fossem as possibilidades de subjetivação dos iranianos, era preciso livrar-se, primeiramente, do xá. É neste sentido que as *práticas de liberdade* só serão possíveis depois de uma *liberação*, mas reenviam novamente o processo ao infinito: “esta liberação não faz aparecer o ser feliz e pleno de uma sexualidade [...] A liberação abre um campo para novas relações de poder, que se trata de controlar pelas práticas de liberdade” (2001 [1984], p. 1530). A estas práticas de liberdade, necessárias como prosseguimento ao momento primeiro da liberação, podemos então talvez justamente associar o que Foucault chamará, posteriormente, de *processos de subjetivação*, no sentido do *trabalho sobre si* requerido para o alcance de uma forma *outra* de existência que possa permanecer.

Este foi, finalmente, acreditamos, o principal objetivo de sua enquete iraniana: não delinear o passado ou prever o futuro, mas tentar perceber se outras formas de *sujeito* poderiam advir do acontecimento, que passava, naquele presente, pelo momento da *liberação*, mas que não poderia se restringir a ele. Era preciso que o novo sujeito iraniano desenvolvesse “novas relações de poder” e que pudesse criar também novos meios para controlá-las. Nesta leitura, que, na linha estrutural, não concede espaço às grandes rupturas na obra foucaultiana, vemos a interconexão entre as temáticas trazidas

pelos textos da insurreição iraniana com a temática posterior do *cuidado de si*, foco do trabalho do filósofo durante década de 1980, tanto através do nexos principal da *subjetivação*, quanto através dos outros nexos que procuramos mapear ao longo deste artigo, como os de *acontecimento*, *atualidade*, *crítica*, *revolução*, e *vontade política*.

Referências

- BALIBAR, Étienne. “La philosophie et l’actualité: au-delà de l’événement ?”. In: MANIGLIER, E (Org.). *Le Moment philosophique des années 1960 en France*. Paris: PUF, 2011. p. 211-234.
- BROYELLE, C; BROYELLE, J. “Com o que os filósofos estão sonhando? Será que Michel Foucault estava errado sobre a Revolução Iraniana?” In: AFARY, Janet.; ANDERSON, Kevin. B. *Foucault e a Revolução Iraniana: as relações de gênero e as seduções do islamismo*. São Paulo: Realizações, 2010. Trad. Fabio Faria.
- Di VITTORIO, P. “Che cos’è il radicalismo?” In: CAVAZZINI, A. (dir.), *Michel Foucault: L’Islam et la révolution iranienne*, Mimesis, La rose de personne, 2005.
- FARHI NETO, L. *Espiritualidade política: a partir de Foucault e de Spinoza*. (tese de doutorado, UFSC). Florianópolis, SC, 2012.
- FOUCAULT, M. *Histoire de la sexualité*, vol. 1: *La Volonté de savoir*. Paris: Gallimard, 1976.
- _____. “Qu’est-ce que la Critique? [Critique et *Aufklärung*]” (1978), *Bulletin de la société française de philosophie*, 84e année, n° 2, 1990.
- _____. *Dits et écrits*, vol. 2, 1976-1988, Paris: Gallimard (coll. Quarto), 2001.
- _____. *Le Gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France. 1982-1983*, Ed. GROS, Frédéric. Paris: Gallimard-Le Seuil (col. Hautes Études), 2008.
- KANT, I. *Le Conflit des facultés en trois sections*. Trad. J Gibelin. Paris: J. Vrin, 1988.
- _____. *Resposta à pergunta: que é Esclarecimento?* Tradução de Luiz Paulo Rouanet. Brasília: Casa das Musas, 2008.
- LE BLANC, G. *La pensée Foucault*. Paris: Ellipses, 2002.
- MADARASZ, N. “Foucault, arqueólogo estrutural”. In: MADARASZ, N. R.; JAQUET, G. M., FÁVERO, D. N., CENTENARO, N. (Org.), *Foucault: leituras acontecimentais*. Porto Alegre: Editora Fi, 2016a.
- _____. *O Realismo estruturalista: do intrínseco, do imanente e do inato*. Porto Alegre: Editora Fi, 2016b.
- MANIGLIER, P. “Introduction: Les années 1960 aujourd’hui”. In: MANIGLIER, Patrice (Org.). *Le Moment philosophique des années 1960 en France*. Paris: PUF, 2011. p. 5-33.
- MARZOCCA, O. “Al di sotto della storia, a ridosso della politica”. In: CAVAZZINI, A. (dir.), *Michel Foucault: L’Islam et la révolution iranienne*. Mimesis, La rose de personne, 2005.
- MILNER, J. C. *Le Périphe structural. Figures et paradigmes*. Paris: Éditions du Seuil, 2002.
- PIMENTEL FILHO, J. E. “Kant e Foucault, da *aufklärung* à ontologia crítica”. *Griot – Revista de Filosofia*, Amargosa, v.5, n.1, p.21-35, jun. 2012.