

## SOBRE JÜRGEN HABERMAS E MICHEL FOUCAULT

Oswaldo Giacoia Junior<sup>1</sup>

**RESUMO:** O objetivo principal deste artigo é desenvolver uma reflexão a respeito das relações entre a arqueogenealogia das relações entre verdade, poder e discurso, tal como a pratica Michel Foucault, por um lado, e a teoria crítica da sociedade, da Escola de Frankfurt, por outro lado. Essa aproximação é feita por meio de uma reconstrução da crítica de Jürgen Habermas a Michel Foucault, no livro *O Discurso Filosófico da Modernidade*.

**PALAVRAS-CHAVE:** Genealogia. Arqueologia. Razão instrumental. Razão discursiva. Teoria crítica. Modernidade.

Em seu *Discurso Filosófico da Modernidade*, Jürgen Habermas considera o ingresso de Nietzsche no cenário moderno como um ponto de inflexão, uma placa giratória, que altera a trajetória anterior seguida pelo moderno discurso filosófico, desarranjando seu eixo orbital. Para Habermas, Nietzsche estaria colocado, no contexto da modernidade filosófica, diante da seguinte alternativa: ou submeter a razão subjetivamente centrada mais uma vez a uma crítica imanente, retomando a tarefa em que fracassaram alguns de seus predecessores; ou então renunciar completamente ao programa de fundamentação autocrítica da razão. “Nietzsche se decide pela segunda alternativa – ele renuncia a uma renovada revisão do conceito de razão e *despacha* a dialética do esclarecimento”.<sup>2</sup>

A opção de Nietzsche, ao despachar a dialética do esclarecimento, teria sido por uma crítica radical da racionalidade que, tornada total, destrói seus próprios pressupostos e, desse modo, não encontra outra saída senão precipitar-se no abismo de um irracional metafísico, solapando toda e qualquer pretensão

<sup>1</sup> Departamento de Filosofia - IFCH/Unicamp. E-mail: ogiacoia@hotmail.com; giacoia@tsp.com.br

<sup>2</sup> HABERMAS, J. *Der Philosophische Diskurs der Moderne*. 3. ed. Frankfurt/M: Suhrkamp, 1986, p. 106. Salvo indicação em contrário, todas as traduções são de minha autoria.

do conhecimento racional à fundamentação e validade objetiva de maneira que o essencial em Nietzsche consistiria numa crítica da ideologia, que ataca os próprios fundamentos, permanentemente oscilando entre duas estratégias:

Por um lado, ele sugere a possibilidade de uma consideração artística do mundo, levada a efeito com meios científicos, mas numa postura anti-metafísica, anti-romântica, pessimista e cética. Uma ciência histórica dessa espécie deve poder escapar da ilusão da crença na verdade, pois está a serviço da filosofia da vontade de poder. Então, pois, teria que poder ser pressuposta a validade dessa filosofia. Por causa disso, Nietzsche tem que afirmar, por outro lado, a possibilidade de uma crítica da metafísica que escava as raízes do pensar metafísico, sem renunciar a si mesmo como filosofia. Ele institui Dionysos como filósofo e a si mesmo como o último discípulo e iniciado nos mistérios desse deus filosofante.

Em ambos os caminhos é prosseguida a crítica por Nietzsche da modernidade. O cientista cético que desejaria desvendar a perversão da vontade de poder, a sublevação das forças reativas e o surgimento da razão subjetivamente centrada com métodos antropológicos, psicológicos e históricos encontra seguidores em Bataille, Lacan e Foucault; o iniciado crítico da metafísica, que sustenta pretensão a um saber especial e persegue o surgimento da filosofia da subjetividade até em seus primórdios pré-socráticos, em Heidegger e Derrida.<sup>3</sup>

Se acrescentarmos a esse balanço, por nossa própria conta e sem direta atestação por Habermas, que o salto dado por Theodor Adorno e Max Horkheimer para fora dos trilhos autocríticos da dialética do Esclarecimento seja devido a alguma espécie de contágio pelo suposto irracionalismo nietzscheano, então teríamos mais um canal pelo qual a influência de Nietzsche escoaria seus efeitos no século XX, ainda que dessa vez de modo subcutâneo: a teoria crítica da sociedade da Escola de Frankfurt.

Vemos, portanto, que a fortuna crítica de Nietzsche, assim como o impacto de seu pensamento no século XX são extraordinários: por um lado, o desconstrutivismo pós-metafísico de Heidegger e de Derrida, cuja relevância, mesmo para reflexão filosófica mais atual, mal pode ser exagerada. Com efeito, nem a famosa “reviravolta” do primeiro para o segundo Heidegger, nem a célebre filosofia da técnica desse autor seriam pensáveis em separado de uma recepção e assimilação original da doutrina da vontade de poder e do eterno

---

<sup>3</sup>HABERMAS, J. *Der Philosophische Diskurs der Moderne*. 3. ed. Frankfurt/M: Suhrkamp, 1986, p. 120.

retorno. Por outro lado, sem a hermenêutica, tal como a pratica Nietzsche, provavelmente muito da Gramatologia de Derrida teria ficado em suspenso.

Na outra vertente apontada por Habermas, há que se indicar a expressiva contemporaneidade do pós-estruturalismo e a temática da pós-modernidade, tal como a vemos em Bataille, Klossovski, Foucault, Deleuze e Lyotard, com as respectivas estratégias metodológicas empregadas para trazer à luz as pressuposições inconfessáveis, as práticas políticas e os jogos de poder e dominação ligados ao surgimento dos modernos saberes científicos e, em geral, às formas contemporâneas de racionalidade com vistas a uma possível autotransformação do humano na história, inaugurando a perspectiva de uma pós ou trans-humanidade, liberada pelo desenvolvimento das pesquisas tecnocientíficas avançadas nos domínios da bioquímica, da biologia molecular, da genética, da informática, das ciências cognitivas e da robótica, com a qual Habermas polemiza, por exemplo, em *O Futuro da Natureza Humana*. Para Habermas, Foucault não pode escapar nem do relativismo, pois não tem como prover critérios de validação racional dos seus próprios contradiscursos, *de maneira a legitimá-los, nem fazê-los preponderar em relação aos discursos que sustentam relação de poder e dominação* – na medida em que são eles mesmos efeitos de relações de poder. Dessa forma, não podendo sustentar as razões de seus fundamentos normativos, a crítica arqueogenealógica de Foucault incorre também em partidarismo arbitrário.

Yet Foucault and Habermas also began to disagree. Habermas portrayed Foucault as “anti-modern”, arguing that he rejected much form which should be saved from the still uncompleted modern project. Foucault did say that “man would be erased, like a face drawn in the sand at the edge of the sea”, but regarded the choice “for” or “against” modernity as “intellectual blackmail”. As these remarks suggest, Foucault and Habermas frequently talked past one another. In their debate, they often missed opportunities for dialogue.<sup>4</sup>

Não obstante essa constante perda de oportunidades de diálogo, em seus últimos cursos e escritos não publicados em vida, o próprio Foucault reconheceu a proximidade de suas pesquisas filosóficas com o trabalho realizado pela teoria crítica da Escola de Frankfurt, à qual o nome de Habermas está inequivocamente associado. Sabemos que Habermas, com seu *O Discurso Filosófico da Modernidade*,

---

<sup>4</sup> LOVE, Nancy S. Foucault & Habermas. On Discourse & Democracy. *Polity*. Vol. 22 Nr. 2, p. 269, 1989.

formula uma proposta de reatualização da filosofia como saber do universal, mas com base numa crítica radical da metafísica subjetivamente centrada, que rompe com a razão instrumental para fundar uma racionalidade comunicativa, que recorre à ética do discurso e a uma pragmática da ação comunicativa, na qual a categoria de *Verständigung* substitui o paradigma clássico da representação. Nesse sentido, tendo em vista uma referência comum à filosofia como crítica do presente e autocrítica da razão instrumental, tanto as reservas de Habermas em relação à arqueologia e à genealogia foucaultiana quanto possíveis linhas de convergência entre o pensamento dos dois autores podem ser colocadas sob uma perspectiva mais fecunda, levando-se em conta a tese do último Foucault a respeito da historicidade do universal, um conceito que emerge do programa crítico de Kant.

Assim, quanto à teoria crítica, encontramos já em Adorno uma tentativa de resgate da vocação filosófica para a universalidade, quando, ao perguntar-se pela condição atual da filosofia, Adorno observa que esta deveria renunciar à sua vocação originária de apreender o Absoluto, abrir mão da antiga pretensão sistemática de erigir-se em *mathesis universalis*, ou seja, de sua autocompreensão como Saber do Saber, ou Saber Absoluto, fazendo-o, no entanto, sem abrir mão de um conceito enfático de verdade.

Disso resulta, para Adorno, que a renúncia ao Absoluto – consequência inevitável da fragmentação imposta pelo modo de organização da sociedade moderna – tem de conviver, no caso de uma filosofia não despojada de sua vocação essencial, com a manutenção da exigência de um conceito forte de verdade. Se isso é uma contradição, esta constitui também hoje o próprio elemento da filosofia em nossos dias – que a determina necessariamente como filosofia negativa. “O dito célebre de Kant, de que o caminho crítico seria o único ainda aberto, pertence àquelas proposições nas quais a filosofia da qual procedem passa pela prova, porque, como fragmentos, elas sobrevivem ao sistema”<sup>5</sup>.

Conforme Adorno, a filosofia crítica se confronta hoje em dia com duas outras escolas, que se apresentam na cena cultural e política como o espírito do tempo – espalhando seus efeitos para além dos círculos meramente acadêmicos: por um lado, o positivismo lógico, oriundo do Círculo de Viena, e tornado pensamento dominante nos países anglo-saxônicos, movimento do qual

<sup>5</sup> ADORNO, T. Wozu noch Philosophie. In: *Kulturkritik und Gesellschaft* II. Trata-se do Segundo tomo do volume 10 dos *Gesammelte Schriften* (Band 10). Ed. Rolf Tiedermann. Darmstadt: WBG, 1998, p. 461.

Adorno destaca Rudolf Carnap como figura exponencial; e, por outro lado, as diferentes correntes ontológicas, cujo representante principal seria a ontologia fundamental de Martin Heidegger, predominante na Alemanha, mas com ampla influência na assim chamada filosofia continental. Fundamentalmente divergentes quanto às posições e filosofemas, a ponto de constituir uma o anátema da outra, elas seriam, todavia, essencialmente complementares, tanto em sua recusa comum da metafísica, como na medida em que ambas se apresentam como modalidades de ofuscamento e embotamento do pensamento crítico e emancipatório.

O positivismo lógico – do qual deriva a filosofia analítica e a filosofia da linguagem efetivamente dominante até mesmo em nossos dias – aparece como mais adequado à era da expansão planetária da ciência e da tecnologia. Para Adorno, seu momento de falsidade pode ser identificado pelo deslumbramento ingênuo perante o existente (em especial o progresso da ciência e da técnica); e assume a divisão do trabalho – aquela das ciências da praxis social – bem como a divisão do trabalho no interior da própria ciência como a medida do verdadeiro, e não admite qualquer teoria que mostre o caráter derivado e mediato dessa mesma divisão do trabalho, despojando-a de sua falsa autoridade.

Nessas condições, o positivismo lógico representaria, portanto, uma espécie de autodemissão, de capitulação do pensamento filosófico. O recurso positivista à ciência, às suas regras, métodos e procedimentos, como tribunal universal da verdade, transforma-se em instância de controle e policiamento, que persegue o livre pensamento e nada mais tolera do que aquilo que foi metodologicamente acreditado segundo os critérios científico-positivistas.

Por outro lado, o retorno heideggeriano a uma experiência originária do Ser não é ofuscada pela aceitação ingênua do existente e efetivo, especialmente não pela ciência e pela tecnologia que dela deriva, mas pela cegueira diante da mediação do conceito. O que a ontologia fundamental deixa de perceber, a despeito de recusar o apego aos fatos do positivismo, é que as experiências originárias às quais pretende retornar – as essencialidades que opõe à facticidade do positivismo – não são um ditado ou destinamento diretamente brotado do ser, senão que permanecem sempre objeto do pensamento e, por conseguinte, implicam a mediação, em sujeito, consciência, espírito. No entanto, essas instâncias não remetem diretamente ao Ser, ou ao Nada, mas, antes disso, aos homens em sociedade. Na morada do ser e no santuário da filosofia da repriminção, deparamo-nos novamente com a falta de autorreflexão e com

o entorpecimento do pensamento – justamente com aquilo que *os profetas do infortúnio* pretendiam superar.

Desse modo, ambas são figuras da heteronomia do pensamento – representam, assim, a não-verdade (*Unwahrheit*), tal como Adorno a concebe –, uma condição que pode ser exibida pelo pensamento crítico; com tal demonstração, ter-se-ia *acrescentado então, não apenas um capítulo a mais na já desolada corrente* da história da filosofia, “[...] mas com isso anuncia-se também um vestígio de esperança de que a não-liberdade, a repressão, o mal (que não carece de uma prova filosófica de que é o mal, bem como de sua existência) poderia, contudo, não ter a última palavra.”<sup>6</sup> Com efeito, deixar a eles a última palavra seria compactuar com a autodemissão da filosofia.

Se, de acordo com Hegel, a filosofia é o seu tempo apreendido no conceito, logo, positivismo e ontologia fundamental, tomados como representantes das duas tendências filosóficas dominantes no mundo contemporâneo, são o sintoma do espírito do tempo como *regressão do espírito*, como potência do regressivo, de destruição do conteúdo emancipatório ainda presente na filosofia do Esclarecimento – de modo que sua crítica seria, portanto, destruição da destruição. Ela não pretenderia o desaparecimento de filosofia, ou sua substituição pelas ciências sociais, mas auxiliar a liberdade de espírito que não tem mais lugar nem na morada do ser nem do edifício da ciência e da técnica administrado como indústria cultural.

Para que, então, ainda filosofia, se ela não pode mais apreender o Absoluto, se tem de abrir mão de seu conteúdo de verdade, embora sem renunciar ao conceito enfático do verdadeiro? Para que então ainda filosofia, se ela não pode mais exibir seus títulos de préstimo em concorrência com os demais saberes especializados que integram a realidade efetiva como elementos funcionais e prestantes do sistema? Para que então ainda filosofia, se ela nem sequer se situa mais na vanguarda de um movimento destinado a subverter o curso tradicional da história; se já é passado o momento perdido em que o inferno existente poderia ter sido transformado em paraíso, em que o pensamento do verdadeiro poderia ter sido realizado?

A filosofia é necessária ainda hoje como crítica do existente precisamente porque persistem e se intensificam a dor, a necessidade, a angústia e a ameaça do infortúnio, precisamente porque é sempre ainda preciso saber por que o

<sup>6</sup>ADORNO, T. Wozu noch Philosophie. In: *Kulturkritik und Gesellschaft II*. Trata-se do Segundo tomo do volume 10 dos *Gesammelte Schriften* (Band 10). Ed. Rolf Tiedermann. Darmstadt: WBG, 1998, p. 465.

mundo pode ser tornar amanhã um inferno ainda mais assustador do que o de hoje. A filosofia é necessária justamente porque não tem função, porque não serve a nada.

Só o pensamento sem reserva mental, sem ilusão de seu reinado interno, confessando para si mesmo sua ausência de função e sua impotência, alcança talvez um olhar numa ordem do possível, do não existente, onde os homens e as coisas estariam em seu justo lugar. Porque filosofia não é boa para nada, ela ainda não perdeu sua validade: mesmo a isso ela não deveria recorrer, se não quiser repetir cegamente sua culpa, a culpa da auto-imposição.<sup>7</sup>

Anacronismo, no sentido mais radical do termo, seria substituir a filosofia por uma modalidade qualquer de ciência particular, ou colonizar a filosofia como adminículo epistemológico das ciências, cuja tarefa seria explicitar sua metodologia ou relegá-la a uma teoria do conhecimento científico. Isso seria transformar a filosofia numa *praxis* que perpetuaria inevitavelmente o estado de coisas existente, do qual fazer a crítica constitui justamente o seu elemento vital. Nesse sentido, escreve Adorno: Uma “[...] *praxis* que tem como finalidade a criação de uma humanidade racional e maior permanece no sortilégio do infortúnio sem uma teoria que pense o todo em sua inverdade”.<sup>8</sup>

Habermas inclui Michel Foucault entre os representantes desse sortilégio do infortúnio no qual se abisma a crítica quando falta o pensamento do todo em sua inverdade.

El juicio crítico acerca de Foucault, que es sólo uno entre los varios autores que desarrollaron el discurso filosófico de la modernidad, vale para toda la filosofía centrada en el paradigma del sujeto. El abandono de este paradigma se presenta en Habermas como la única posibilidad de sostener un concepto de racionalidad que, por un lado, no termine –como de hecho sucedió en el tortuoso camino de la filosofía decimonónica- convirtiéndose en su otro por la vía de la mística o de la estética y, por otro, no se reduzca a mera racionalidad instrumental, racional con arreglo a fines.<sup>9</sup>

Habermas distingue na filosofia do idealismo absoluto de Hegel, com seus desdobramentos nos hegelianos de direita e de esquerda, em Nietzsche e seus prolongamentos em Heidegger e Foucault, como incluídos no paradigma

<sup>7</sup> ADORNO, T. Wozu noch Philosophie. In: *Kulturkritik und Gesellschaft II*. Trata-se do Segundo tomo do volume 10 dos *Gesammelte Schriften* (Band 10). Ed. Rolf Tiedermann. Darmstadt: WBG, 1998, p. 471.

<sup>8</sup> Id., *Ibidem*, p. 471.

<sup>9</sup> CASTRO, E. op. cit., p. 05.

da filosofia da consciência, fundada no princípio metafísico da subjetividade. Em suas próprias palavras, o trabalho de desconstrução, no interior do qual situam-se Heidegger, Derrida, Bataille e Foucault, a despeito da fúria com que leva a termo as consequências desse mesmo paradigma da auto consciência e da autorreferência, que caracteriza o sujeito do conhecimento, essa subjetividade permanece, em última instância, um sujeito que age e conhece solitariamente, pelo paradigma do entendimento, não sendo, portanto, aberto para uma relação intersubjetiva, de indivíduos que ingressam no círculo do agir comunicativo, orientado pela compreensão, nele socializando-se e reconhecendo-se mutuamente.

Esse seria, talvez, o *locus* adequado para refletir sobre um tema que ainda se encontra pouco refletido e suficientemente tematizado, no Brasil, a saber, as consequências e desdobramentos filosóficos dos últimos trabalhos de Michel Foucault – em que esse filósofo se coloca em linha de parentesco e afinidade com os trabalhos críticos da Escola de Frankfurt. O ponto nevrálgico desse alinhamento consiste justamente na herança crítica da *Aufklärung*, um eixo de transmissão teórica e um *relais* que permite tanto distinguir quanto aproximar essas duas vertentes da filosofia contemporânea. O atrevimento dessa proposta está em explorar uma faceta do pensamento de Michel Foucault que o torna aliado da Escola de Frankfurt.

Numa reunião ocorrida em 27 de maio de 1978, da *Société Française de Philosophie*, Michel Foucault proferiu uma conferência cujo título era *Qu'est-ce que la critique? Critique et Aufklärung*. O respectivo texto, no entanto, só foi publicado em 1990. Sua leitura permite perceber o modo como Michel Foucault, no final da década de 70 do século passado, considerava e refletia as relações entre crítica e *Esclarecimento*, assim como interpretava os rumos da filosofia contemporânea a partir dessa problematização.

Entre o grande empreendimento crítico kantiano e todos os outros movimentos que, sob o nome de crítica, o precederam, Foucault busca escavar as raízes do que denomina “atitude crítica” no Ocidente moderno, identificando seus traços mais distintivos por volta dos séculos XV e XVI. O foco dessa atitude crítica seria “[...] o feixe de relações que liga um ao outro, ou um aos dois outros, o poder, a verdade e o sujeito. E se a governamentalização”<sup>10</sup>

<sup>10</sup> Para se compreender melhor a noção de “governamentalização”, seria oportuno citar sua definição por Foucault: “Seria necessária uma enquête aprofundada sobre a história não apenas da noção, mas dos procedimentos e meios postos em ação em uma sociedade dada, a “governança dos homens”. Numa primeira aproximação, parece que, para a sociedade grega e romana, o exercício do poder político não



é bem o movimento pelo qual se trata, em realidade, de uma prática social de assujeitar os indivíduos por meio de mecanismos de poder que se reclamam de 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 esses efeitos de poder e o poder sobre esses discursos de verdade. “Pois bem! – a crítica será a arte da inservidão voluntária, aquela da indocilidade refletida. A crítica terá essencialmente por função o desassujeitamento no jogo disso que se poderia chamar, numa palavra, a política da verdade”.<sup>11</sup>

De acordo com a interpretação de Foucault, essa sua definição de crítica, ainda que aproximativa, não difere do que Kant compreendia por *Aufklärung*, definida por ele em relação a um certo tipo de *minoridade*, esta concebida, por sua vez, como uma incapacidade de servir-se do próprio entendimento sem a direção de outrem, situação em que a humanidade é mantida principalmente pela atuação combinada da religião, do direito e do conhecimento (os três exemplos mencionados por Kant, em sua célebre resposta à pergunta: *o que é a Aufklärung*).

Assim como Habermas discerne no idealismo especulativo de Hegel o ícone da modernidade filosófica, Foucault recorre ao programa crítico de Kant como o momento de ingresso da filosofia moderna na autocompreensão de seu próprio tempo. Kant pensa a filosofia como consciência de si, de seu tempo e do sentido desse tempo “Aquilo que Kant descrevia como a *Aufklärung*, é bem isso que tentei há pouco descrever como a crítica, como essa atitude crítica que vemos aparecer como atitude específica no Ocidente a partir, creio eu, do que foi historicamente o grande processo de governamentalização da sociedade”.<sup>12</sup> Nesse sentido, o grande movimento de *Aufklärung* que precedeu

---

implicava nem o direito nem a possibilidade de um “governo” entendido como atividade que empreende conduzir os indivíduos ao longo de toda sua vida, colocando-os sob autoridade de um guia responsável pelo que fazem e pelo que lhes ocorre. Segundo as indicações de P. Veyne, parece que a ideia de um soberano-pastor, de um magistrado-pastor do rebanho humano não se encontra de modo algum senão nos textos arcaicos ou em certos autores pouco numerosos da época imperial. Em revanche, a metáfora do pastor velando sobre suas ovelhas é aceitável quando se trata de caracterizar a atividade do pedagogo, do médico, do mestre de ginástica. A análise do *Político* confirmaria essa hipótese. É no Oriente que o tema do poder pastoral tomou sua amplitude - e sobretudo na sociedade hebraica.” FOUCAULT, M. Sécurité, Territoire et Population. In: *Dits et Écrits III*. Paris: Gallimard, 1994, p. 719.

<sup>11</sup> FOUCAULT, M. Qu’est-ce que la critique? Critique et Aufklärung. *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, Année 84, nr. 2, p. 39, Avril-Juin 1990. Não havendo indicações em contrário, as traduções são de minha autoria.

<sup>12</sup> FOUCAULT, M. Qu’est-ce que la critique? Critique et Aufklärung. *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, Année 84, nr. 2, p. 40, Avril-Juin 1990.

o sistema crítico pode ser caracterizado pelo próprio Kant sob a insígnia do *sapere aude*. Razão pela qual, conclui Foucault, a atitude crítica que anima o movimento filosófico que antecede o programa de Kant era sobretudo um esforço para *não se deixar governar* por outrem, para não ser governado, esforço que pode ser detectado tanto em sua relação com o governo da Igreja, quanto do poder soberano e do saber institucionalizado.

Se é que temos de ser governados, se temos de obedecer, trata-se de provar a autenticidade e a legitimidade dos títulos daqueles que pretendem nos conduzir, nessas diversas frentes, que foram investidos do direito de comandar. Ora, de acordo com Foucault, o modo como Kant responde a essa pergunta – e, ao fazê-lo, reflete sobre o sentido de seu projeto crítico – marca uma inflexão na história das relações entre *Aufklärung* e crítica, que determina os rumos da história posterior do Ocidente.

Com Kant, opera-se uma *décalage* entre crítica e *Aufklärung*, pela qual a primeira é colocada numa certa posição de recuo em relação à segunda. Para Kant, a coragem e a ousadia de saber consistiria, essencialmente, em reconhecer os limites do próprio conhecimento, para fundar uma obediência legítima unicamente sobre a própria autonomia, esta conquistada a partir do justo conhecimento da extensão e dos limites do conhecimento possível. Para Foucault, se considerado em relação ao jogo entre poder e verdade, Kant teria fixado como tarefa fundamental do Esclarecimento – tanto para seu presente como para o futuro – *fazer a crítica do próprio conhecimento*, ou seja, conhecer o conhecimento, empreender a autocrítica do saber como sua autorreflexão.

A história do século XIX expôs-se muito mais à continuação da tarefa crítica tal qual Kant a tinha situado, de algum modo e recuo em relação à *Aufklärung* do que a alguma coisa como a própria *Aufklärung*. Dito de outro modo: a história do século XIX – e, certamente, a história do século XX mais ainda – pareceu senão dar razão a Kant, pelo menos oferecer uma vinculação concreta a essa nova atitude crítica, a essa atitude crítica em retração por relação à *Aufklärung*, para a qual Kant tinha aberto a possibilidade.<sup>13</sup>

No texto de que ora nos ocupamos, Foucault identifica esses vetores de continuidade histórica abertos muito mais à crítica kantiana do que à ousadia emancipatória da *Aufklärung* que a precedeu basicamente a partir

<sup>13</sup> FOUCAULT, M. Qu'est-ce que la critique? Critique et Aufklärung. *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, Année 84, nr. 2, p. 41, Avril-Juin, 1990.

de três segmentos: *uma ciência positivista*, confiante em suas próprias bases e procedimentos, e criticamente vigilante em relação a seus resultados; *o desenvolvimento do Estado*, nos moldes dos modernos estados de direito que se colocavam a si mesmos como razão profunda e finalidade da história; e, entre ambos, soldando-os, uma *ciência do Estado*.

É em virtude dessa linha de continuidade histórica – que remete à maneira como Kant, em 1784, colocou e respondeu a pergunta: *o que é a Aufklärung*, e fixou a seu modo a relação entre *o pensamento crítico e a Ilustração* –, é, portanto, em função dela que adquire sua plena justificação a “[...] desconfiança ou, em todo caso, uma interrogação cada vez mais suspeitosa: de que excessos de poder, por que tipo de governamentalização, tanto mais incontornável quanto ela se justifica com a razão, a própria razão é historicamente responsável.”<sup>14</sup>

Tendo situado desse modo o problema da relação entre crítica e *Aufklärung* na esteira histórica do legado crítico kantiano, Foucault tematiza o devir dessa questão, seus diferentes avatares na Alemanha e na França, para explicitar sua raiz comum e suas diferenças de percurso. Para as finalidades deste trabalho, não se apresenta como de interesse seguir as peripécias descritas por Foucault como marcando a trajetória histórica da resposta a essa pergunta na França, bem como suas razões. Entretanto, é indispensável prestar atenção para alguns aspectos trabalhados por ele em relação à Alemanha.

Para Foucault, é menos pelo desenvolvimento, na Alemanha, de um estado novo, recente e racional, diferentemente do que ocorrera na Inglaterra e na França, e mais pela ligação das universidades tanto à ciência quanto às estruturas administrativas do Estado que se aprofunda, sobretudo no âmbito do pensamento alemão de esquerda, a suspeita de que alguma coisa no processo de racionalização da sociedade – e até mesmo na própria razão – seria responsável pelos excessos do poder.

Em todo caso, a partir da esquerda da Escola de Frankfurt houve toda uma crítica do positivismo, do objetivismo, da racionalização, da *techne* e da tecnologização, toda uma crítica das relações entre o projeto fundamental da ciência e da técnica que tem por objetivo fazer aparecer os laços entre

---

<sup>14</sup> FOUCAULT, M. Qu'est-ce que la critique? Critique et Aufklärung. *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, Année 84, nr. 2, p. 42, Avril-Juin, 1990.

uma presunção ingênua da ciência, por um lado, e as formas de dominação próprias à forma da sociedade contemporânea, por outro.<sup>15</sup>

Foucault separa a situação da questão na França nos últimos anos daquela existente no curso do século XIX e mesmo boa parte do XX, para observar que, nas condições em que atualmente se coloca, a abordagem desse problema da *Aufklärung* como a questão central “[...] nos torna fraternos da Escola de Frankfurt”<sup>16</sup>, tendo feito notar, algumas linhas atrás do trecho citado, que o problema da *Aufklärung* constitui, antes de tudo, o problema da filosofia moderna.

Encontram-se presentes, em nosso tempo, justamente as condições para que o problema da *Aufklärung* seja retomado na Europa (e talvez no Ocidente) em toda sua envergadura e relevância (do mesmo modo que o era para a tradição que vai de Mendelssohn e Kant, passando por Hegel, Nietzsche, Husserl, Escola de Frankfurt etc.) – a saber, tal como o percebeu acuradamente Michel Foucault, em termos de uma “vizinhança significativa” com os trabalhos da Escola de Frankfurt. Tais condições, em termos histórico-filosóficos, estão ligadas à fenomenologia e aos problemas relacionados à pergunta pelo sentido, em geral:

Penso igualmente que a as análises de história das ciências, toda essa problematização da história das ciências (que também ela se enraíza sem dúvida na fenomenologia que seguiu, na França, através de Cavaillès, através de Bachelard, através de George Canguilhem, toda uma outra história), parece-me que o problema histórico da historicidade das ciências não deixa de ter algumas relações e analogias, de fazer eco, até certo ponto, a esse problema da constituição do sentido: como nasce, como se forma essa racionalidade, a partir de alguma coisa que é inteiramente outra? Eis a recíproca e o inverso do problema da *Aufklärung*: como ocorre que a racionalização conduza ao furor do poder?<sup>17</sup>

Cinco anos depois da conferência pronunciada na *Société Française de Philosophie*, num curso ministrado no *Collège de France*, em 1983 (portanto, um ano antes de sua morte), Foucault retoma a interpretação do texto de

<sup>15</sup> FOUCAULT, M. Qu'est-ce que la critique? Critique et Aufklärung. *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, Année 84, nr. 2, p. 42, Avril-Juin, 1990.

<sup>16</sup> Id., *Ibidem*, p. 45.

<sup>17</sup> Id., *Ibidem*, p. 44.

Kant *Zur Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* e, ao fazê-lo, recoloca o problema do destino da filosofia ocidental contemporânea, na sequência da herança crítica kantiana em termos consideravelmente modificados.

Nesse novo quadro, a filosofia contemporânea passa a ser dividida em duas grandes tradições críticas, ambas reportáveis e fundadas na obra de Kant. Uma dessas tradições se desenvolve, desde o século XIX, como uma *analítica da verdade*, prolongando o empreendimento crítico de Kant, ao se colocar o problema das condições de possibilidade do conhecimento verdadeiro. A outra vertente da tradição crítica da filosofia contemporânea nasce da conexão pensada por Kant entre *Aufklärung* e Revolução:

Essa outra tradição crítica coloca a questão: o que é nossa atualidade? Qual é o campo atual das experiências possíveis? Não se trata de uma analítica da verdade, tratar-se-á disso que se poderia chamar uma ontologia do presente, uma ontologia de nós mesmos, e parece-me que a escolha filosófica com a qual nos encontramos confrontados atualmente é a seguinte: pode-se optar por uma filosofia crítica que se apresentará como uma filosofia analítica da verdade em geral, ou bem pode-se optar por um pensamento crítico que tomará a forma de uma ontologia de nós mesmos, de uma ontologia da atualidade; é essa forma de filosofia que, de Hegel à Escola de Frankfurt, passando por Nietzsche e Max Weber, fundou uma forma de reflexão na qual tentei trabalhar.<sup>18</sup>

Hoje em dia, permanece no campo das conjecturas o que o próprio Foucault teria respondido ao *Discurso Filosófico da Modernidade*. Podemos apenas imaginar como uma resposta nesse sentido propiciaria uma ocasião privilegiada para aprofundar e desenvolver alguns pontos de vista de Foucault, a respeito da inserção de sua própria obra na tradição do programa crítico de Kant, o que, de acordo com seu próprio entendimento, o aproximaria tanto de Max Weber quanto da Escola de Frankfurt. Mas, do mesmo modo que essa questão tem de permanecer em suspenso, assim também é necessário considerar que aqueles dois capítulos de *O Discurso Filosófico da Modernidade* não respondem integralmente à última palavra de Foucault a respeito da configuração e do sentido da modernidade cultural, política e filosófica, nem a respeito da historicidade do universal.

---

<sup>18</sup> FOUCAULT, M. Un Cours Inédit. *Magazine Littéraire*, n° 207, p. 39, mai 1984. Texto republicado em *Dits et Écrits*, vol. V. Paris: Gallimard, 1994.

GIACCOIA JUNIOR. Oswaldo. Jürgen Habermas and Michel Foucault. *Trans/Form/Ação*, Marília, v. 36, p. 19-32, 2013. Edição Especial.

**ABSTRACT:** The main purpose of this paper is to develop a reflection on the relations between Michel Foucault's archaeo-genealogy of the relationships between truth, power and discourse, and the critical theory of society of the Frankfurt School. The discussion is taken up in the context of Habermas' critique of Foucault in *The Philosophical Discourse of Modernity*.

**KEYWORDS:** Genealogy. Archeology. Instrumental reason. Discursive reason. Critical theory. Modernity.

## REFERÊNCIAS

ADORNO, T. *Wozu noch Philosophie*. In: *Kulturkritik und Gesellschaft II*. [2º tomo do volume 10 dos *Gesammelte Schriften* (Band 10)]. Ed. Rolf Tiedermann. Darmstadt: WBG, 1998.

FOUCAULT, M. *Qu'est-ce que la critique? Critique et Aufklärung*. *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, Année 84, n. 2, Avril-Juin, 1990.

FOUCAULT, M. *Un Cours Inédit*. *Magazine Littéraire*, n. 207, mai 1984.

FOUCAULT, M. *Sécurité, Territoire et Population*. In: *Dits et Écrits III*. Paris: Gallimard, 1994.

FOUCAULT, M. *Dits et Écrits*, vol. V. Paris: Gallimard, 1994.

FOUCAULT, M. *Sécurité, Territoire et Population*. Paris: Seuil/Gallimard, 2004.

HABERMAS, J. *Der Philosophische Diskurs der Moderne*. 3. ed. Frankfurt/M: Suhrkamp, 1986.

LOVE, N. S. *Foucault & Habermas. On Discourse & Democracy*. In: *Polity*. v. 22, n. 2, 1989.